

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 27, NÚMERO 77, ENERO-ABRIL, 2020



Expresiones religiosas
en América Latina e Italia

SECRETARÍA DE CULTURA
Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto
Dirección General

Aída Castilleja González
Secretaría Técnica

Rebeca Díaz Colunga
Coordinación Nacional de Difusión

ESCUELA NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Hilario Topete Lara
Dirección

Vladimir Mompeller Prado
Secretaría Académica

Jorge Octavio Hernández Espejo
Subdirección de Extensión Académica

Luis de la Peña Martínez
Departamento de Publicaciones

CUICUILCO REVISTA
DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Franco Savarino
Editor

Víctor Manuel Uc Chávez
Coordinación editorial

Edith Vera Vallés
Corrección de estilo

Constanza Hernández Careaga
Diseño y formación

Allan Dawson
Traducción al inglés

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas
No. 77 enero-abril 2020, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, Colonia Roma, C.P. 06700, Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.inah.gob.mx, revistacuicuilco@yahoo.com. Editor responsable: Franco Savarino Roggero. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No.: 04-2016-072909112900-203, ISSN: 2448-8488, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la última actualización: Víctor Manuel Uc Chávez. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, colonia Isidro Fabela, C.P. 14030, Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México.
Fecha de última modificación: 1 de junio de 2020.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Imagen de portada:

Octavio Moctezuma, "Ciudad Neón"
Óleo sobre tela, 130 x 210 cm,
2012.

Consejo Editorial 2020

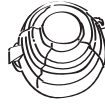
Elisa Drago Quaglia, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.
Andrea Mutolo, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México.
Alejandro Pinet Plascencia, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
Iván San Martín Córdova, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.
Manuela Sepúlveda, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
José Luis Vera, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
Brian Zuccala, Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica.

Consejo Honorario

Roger Bartra, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Guillermo Boils, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. México.
Heraclio Bonilla, Universidad Nacional de Colombia. Colombia.
Johanna Broda, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Barry Carr, La Trobe University, Melbourne. Australia.
Camilo José Cela Conde, Universidad de las Islas Baleares. España.
María de Lourdes Cruz González Franco, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje (UNAM). México.
Saurabh Dube, El Colegio de México. México.
Christian Duverger, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Francia.
João Fábio Bertonha, Universidad Estadual de Maringá. Brasil.
Néstor García Canclini, Universidad Autónoma Metropolitana. México.
Carlos González Herrera, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. México.
Claudio Lomnitz, Universidad de Columbia. Estados Unidos.
Linda Manzanilla, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Robert M. Malina, Universidad Estatal de Tarlenton. Estados Unidos.
Eduardo Matos Moctezuma, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
Eduardo Menéndez, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.
Héctor Pérez Brignoli, Universidad de Costa Rica. Costa Rica.
Frédéric Saumade, Université de Provence Aix Marseille. Francia.
Rebecca Storey, Universidad de Houston. Estados Unidos.
Gloria Villegas Moreno, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México.
Anita Virga, Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica

ISSN: 2448-8488

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas



VOLUMEN 27, NÚMERO 77, ENERO-ABRIL, 2020

Expresiones religiosas
en América Latina e Italia

ÍNDICE

- Comentario editorial 5
Franco Savarino Roggero
- Dossier: Expresiones religiosas en América Latina e Italia**
Rolando Macías Rodríguez
Coordinador
- Presentación 13
Rolando Macías Rodríguez
- Las manifestaciones de la fe: San Felipe Neri.
Patrono de Roma del siglo XVI 23
Guizzela Castillo Romero
- “La mujer te pisará la cabeza”.
Mesianismo femenino de la era mariana 41
Nayeli Olivia Amezcua Constance
- Lugares de culto y manifestaciones marianas:
Nuestra Señora de Sarapiquí, Reina del Amor, Costa Rica 65
Raúl Carlos Aranda Monroy
- El Cirio: un ritual fundamentado en el mito de origen de
Nuestra Señora de Nazaré, en Belém do Pará, Brasil 87
Silvia Margarita Reyes Corea
- Relación sociosimbólica femenina y masculina
en la cofradía de San Judas Tadeo del siglo XXI, en Lima, Perú 107
Rolando Macías Rodríguez
- Diecisiete años de la Congregación Nacional de la Santa Muerte
en Ecatepec, Estado de México 131
Janet Valverde Montañó

- El sistema ético-religioso de los Testigos de Jehová como mecanismo de reivindicación de las mujeres en la sociedad mexicana.
La experiencia de mujeres mexicanas conversas 159
Josué E. Barrios Vázquez

MISCELÁNEOS

- Venta de tierras y transformación del *waterscape* en San Salvador Atenco, Estado de México 185
Verónica Vázquez García
- En torno a la colectivización del relato de la Conquista de México 207
María Alba Pastor Llana
- Un museo *hecho en casa*: el Museo Universitario de Antropología en la museología contemporánea 227
Blanca María Cárdenas Carrión

RESEÑAS

- *Como los tumbos del mar*.
La música de artesanía de El Ciruelo, Oaxaca 253
José Andrés García Méndez
- *Leer a Alberto T. Arai. Reflexiones, ensayos y textos* 259
Pablo Francisco Gómez Porter

Comentario editorial

El número 77 de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* es el primero de 2020. Con este número inicia mi gestión como nuevo director de la revista. Es mi deseo y firme convicción dar continuidad a los esfuerzos de quienes me precedieron en este cargo, promoviendo y alentando la difusión del conocimiento científico en el amplio universo de las ciencias antropológicas y en la perspectiva multidisciplinaria que ha caracterizado desde siempre a esta revista. Cabe recordar y destacar que este espacio está abierto no solamente a los miembros de la comunidad académica del Instituto Nacional de Antropología e Historia, sino a todos los antropólogos, historiadores, sociólogos, arqueólogos y especialistas de ciencias afines, mexicanos y extranjeros, para que publiquen aquí el resultado de sus investigaciones y reflexiones. Un espacio, entonces, plural y propicio para difundir, dialogar, proponer, innovar con rigor científico, responsabilidad social y excelencia académica en el campo general de las ciencias antropológicas.

De igual manera, *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* continúa con la que se puede considerar ya una tradición que consiste en invitar cada año a un pintor mexicano a colaborar con la revista, permitiéndonos incluir algunos de los trabajos de su obra plástica para enmarcar las portadas de la misma. En esta ocasión, para los tres ejemplares de este 2020 contaremos con el valioso aporte de la obra del pintor **Octavio Moctezuma**.

Ahora bien, en este número en particular, el lector encontrará un *dossier* integrado por siete artículos, una sección miscelánea, con tres artículos, y dos reseñas.

El *dossier* coordinado por **Rolando Macías Rodríguez** aborda el tema de religión y sociedad; en particular, las devociones generadoras de identidad. La temática religiosa es de gran actualidad en una época que hasta hace pocas décadas se creía secularizada y descreída. La religión sigue siendo una dimensión fundamental de la experiencia social del hombre y los textos

que se presentan aquí son el resultado de diversos estudios con variadas perspectivas teóricas, metodologías y temas específicos, que tratan de descifrar una realidad polifacética y en continua transformación, especialmente en América Latina donde un pluralismo religioso cristiano ha venido emergiendo en un contexto antiguamente más homogéneo.

El primero de los artículos, el de **Guizzela Castillo**, propone un estudio sobre la construcción de una devoción cristiana en Italia a partir del surgimiento del culto a San Filippo Neri, con una inspiración mariana. Entre los elementos a destacar de este estudio se encuentra el hecho de que, a partir del seguimiento de un ideal para llevar a cabo la vida de fe y la creencia cristianas, Filippo Neri se volvió a su vez una figura santa, inspirando a otras personas que buscaban el acercamiento a la fe cristiana. Otro elemento que señala este trabajo es la relación entre los mecanismos de vinculación social sagrada, a partir de las ideas icónicas de lo que representa la Virgen como símbolo de identificación de un grupo social determinado: las mujeres. En este sentido, la identidad que se formó en virtud de la idea de la Virgen María como un modelo a seguir se constituyó a partir de los distintos elementos que podía ofrecer Filippo Neri con base en la ideología de la Virgen como ideal de pureza y quintaesencia de lo femenino.

La devoción mariana es también el tema del trabajo de **Nayeli Olivia Amezcuá Constance**. La autora presenta un análisis detallado sobre la llamada “era mariana”, la cual abarca un largo periodo desde 1830 hasta mediados del siglo xx. Esta temporalidad estará caracterizada por el cambio en el papel socio-religioso que tendrá la llamada “madre de Dios”, icono religioso que pasará de tener un carácter pasivo en la dinámica de relaciones sagradas y las relaciones sociales con lo sagrado hasta convertirse en un agente activo; en dicho dominio, la Virgen María ya no será solamente considerada como la intercesora de los creyentes y Jesús, es decir, de la figura de Dios; por el contrario, se transformará en la corredentora del mundo y sus creyentes, quien combatirá a Satanás en este mundo. En este sentido, las diversas apariciones de la Virgen María develan la dinámica que sirve para identificar el cambio de estatus y participación sagrada de dicha figura en la actividad de los creyentes.

La Virgen María protagoniza también el trabajo de **Raúl Carlos Aranda Monroy** donde se analiza el culto a “Nuestra señora de Sarapiquí”, en Costa Rica. Este trabajo destaca el modo en que los creyentes de esta imagen sagrada resignifican un espacio para convertirlo en doblemente sagrado, por la naturaleza y la importancia dentro de la cosmología (visión del mundo) de los habitantes de la zona *tica*. Ese mismo espacio será doblemente sacralizado por la presencia de una imagen religiosa

como la Virgen. Cada elemento de sacralidad tendrá su participación en la perspectiva de los creyentes, ya que la unión e interpretación de la presencia de lo sagrado de la Virgen, aunado a su carácter vinculatorio con la naturaleza, les proporciona a los actores religiosos de ese espacio una identidad particular. Éste será el otro elemento que el autor destaca, la configuración de esa identidad basada en la relación que tienen con ambos elementos sagrados desde la base del creyente que convive diariamente con la sacralidad.

Sin salir del ámbito de los cultos marianos asociados a las problemáticas identitarias, el trabajo de **Silvia Margarita Pérez Corea** nos traslada a otra latitud del continente. Este estudio aborda aspectos particulares del culto de Nuestra Señora de Nazaré, en Belém do Pará, Brasil. En la festividad en honor de esta Virgen, la investigadora descubre el mecanismo de los devotos de esta figura sagrada desde los aspectos de la memoria, ya sea en el formato documental o en el oral, es decir, acude a la introspección de los propios devotos para darles voz en la construcción de su mito de origen, en este caso no la Virgen, sino la celebración misma que los dota de la identidad que necesitan para entender el mundo desde su perspectiva. Es a través de esta festividad que la investigadora identifica las particularidades de la celebración y su significado a ojos, oídos, sensaciones y perspectivas de los actores que participan directamente en su reproducción y conservación identitaria que se construye a partir de la devoción al Cirio en honor a Nuestra Señora de Nazaré.

Con un cambio de perspectiva, pero siempre en el contexto temático de los cultos católicos, el estudio de **Rolando Macías Rodríguez** aborda la construcción de una devoción a partir de la pertenencia de los devotos de San Judas Tadeo, en Lima, Perú. Esta investigación destaca la importancia de la perspectiva y rol social que cumple cada uno de los géneros (femenino y masculino) en el desarrollo de la comunidad interna de la cofradía denominada Apostolado Franciscano de los Caballeros de San Judas Tadeo. La participación de los devotos tiene un rol social y socio-sagrado que moldea una identidad concreta de lo que es ser devoto y participante de una cofradía en el siglo XXI. La dinámica se configura en un triángulo de soporte identitario, las mujeres, los hombres y el santo, todos integrando una devoción propia de los devotos institucionales.

El artículo de **Janet Valverde Montaña** nos aleja del ámbito cristiano para presentar un estudio sobre un culto peculiar, el de la Santa Muerte. En lugar de abordar genéricamente este culto, se enfoca en ofrecer la raíz que dio inicio a uno de los santuarios más importantes a la Santa Muerte, en el centro de México. La autora destaca la construcción de las expresiones

devocionales a la Santa Muerte particulares de este santuario, donde los dirigentes son personas con amplio conocimiento académico relacionado con la construcción y origen de las religiones. Aquí se puede identificar claramente la génesis de una devoción a partir de la visión del mundo de los propios seguidores, sin una línea específica que seguir; por el contrario, construyéndola desde su interior para exponerla en el espacio público.

Para concluir el *dossier*, el estudio de **Josué Emmanuel Barrios Vázquez** aborda el tema del sistema ético-religioso de los Testigos de Jehová en relación con las mujeres en la sociedad mexicana. Para este autor, la particularidad que tiene el sistema religioso de los Testigos es causa de las múltiples interpretaciones que sobre ellos existen; sin embargo, lo que él hace es darle voz y visibilizar a las mujeres que han sido, por propia convicción, convertidas a la fe de los Testigos de Jehová gracias a la relación ética-religión-sociedad. Contrariamente a lo que se cree generalmente sobre este sistema religioso, muchas de las mujeres que han decidido convertirse a esta religión encuentran una solución a sus problemas cotidianos. En este sentido, el autor consigue rescatar algunas voces que pertenecen a un sector marginado por la sociedad y el sistema social vigente, las mujeres, y con ello brinda una explicación de su visión del mundo partiendo de la perspectiva de su creencia religiosa y cómo ésta ha influido de forma positiva en sus relaciones personales y cotidianas.

Entre los artículos misceláneos encontramos el estudio de **Verónica Vázquez García** sobre San Salvador Atenco, Estado de México. Este trabajo analiza la transformación del *waterscape* (paisaje acuático) en este municipio mediante una revisión de fuentes diversas, incluyendo un extenso trabajo de campo. La autora logra documentar la progresiva desecación, a lo largo del siglo xx, de un paisaje de vocación lacustre y agrícola para dar paso a un ambiente urbanizado. Examina los arreglos institucionales que facilitaron la compra de tierras ejidales realizada por la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA) entre 2007 y 2014 para lo que pretendía ser el Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México. La autora argumenta que el agua fue el elemento clave utilizado por la CONAGUA para propiciar la venta de los terrenos ejidales, ya que se prometió riego y restauración del ambiente lacustre a cambio de los terrenos, pero al final se pagó con dinero que fue gastado para acelerar el proceso de urbanización.

En otro artículo, **Marialba Pastor** aborda el tema de la Conquista de México, participando en una reflexión amplia sobre este suceso histórico fundamental en concomitancia con el 500 aniversario del desembarco de Cortés en las costas mexicanas (1519). La autora expone las razones por las cuales el relato de la Conquista de México fue el resultado de un proceso

de colectivización impuesto por Hernán Cortés con la anuencia de sus capitanes y allegados, con el propósito de obtener honores y mercedes. Este relato inspirado en parte en modelos clásicos y condensado en las famosas *Cartas de Relación*, repetido sin modificaciones estructurales durante el siglo XVI, fue adoptado por la Corona española como sustento de la “historia oficial” de la Conquista de México. Desde entonces, la narrativa cortesiana ha ejercido una enorme influencia conservando su contenido y estructura.

En el tercer artículo misceláneo, **Blanca María Cárdenas Carrión** da cuenta de la creación de un museo de antropología *sui generis*, el Museo Universitario de Antropología, cuyo proyecto original proponía que se tratara de un *museo hecho en casa*: que contara con la participación de la comunidad universitaria y se dirigiera a los estudiantes y futuros profesionistas, público al que se comunicarían los resultados de la investigación antropológica y ante quien se promovería la conservación del patrimonio cultural. Además de trazar la genealogía de este museo, de historia breve, este artículo también examina los planteamientos que le dieron origen y que coincidieron con los de la llamada Museología Crítica, objeto de debate en la museología contemporánea.

Dos reseñas concluyen este número: la de **José Andrés García Méndez** sobre el libro de Andrea Berenice Vargas García: *Sueño que tanto soñé... Los Reyes del Fandango. La artesa de El Ciruelo*; y la de **Pablo Francisco Gómez Porter** sobre el libro coordinado por Elisa Drago: *Alberto T. Arai. Reflexiones, ensayos y textos*.

La primera, presenta la publicación en CD de grabaciones de la música tradicional de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, el *fandango*, donde mediante este género musical se pone de manifiesto la herencia viva de la cultura afromexicana. Los temas de esta música son el amor y la vida cotidiana de la población costachiquense, pero también los reclamos y denuncias por la marginación, la pobreza, la discriminación, así como los anhelos y los sueños de quienes ahí viven. Con esta publicación, la antropóloga Vargas García logra rescatar un fragmento importante de la cultura afromexicana, de gran interés para los especialistas en el tema y para el público en general.

La segunda reseña presenta un conjunto de ensayos y reflexiones sobre un personaje poco conocido pero fundamental para el arte y la arquitectura mexicana del siglo XX: Alberto T. Arai (1915-1959). Intelectual de origen japonés, Arai produjo en su corta vida cantidad de textos en donde expresó sus pensamientos sobre temas artísticos, arquitectónicos y filosóficos. Fue un intelectual de gran calibre, protagonista y testigo de una etapa del país donde logró forjarse una identidad nacional peculiar. El rescate y difusión

de su pensamiento es el desafío que asumieron los autores de los diversos ensayos reunidos en este libro, con la coordinación de la arquitecta Drago.

Confío en que los artículos que componen este número serán del agrado de nuestros lectores y también que con mi gestión como director de la revista la calidad académica y editorial de la misma sea todavía mayor en los próximos números.

Franco Savarino Roggero
Ciudad de México, 30 de marzo de 2020
Editor de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*

DOSSIER

*EXPRESIONES RELIGIOSAS
EN AMÉRICA LATINA E ITALIA*

*Rolando Macías Rodríguez
Coordinador*

Presentación

Rolando Macías Rodríguez

En el siglo XXI, las sociedades se han abierto a una diversidad de situaciones y cambios sociales, unas con mayor margen que otras, empero, en el sistema social del mundo globalizado pocas realidades socioculturales se quedan relegadas al ostracismo. De igual manera sucede con ciertos temas. En México versa el dicho popular: “hay tres temas de los cuales no debes hablar en público: fútbol, política y religión”. Esta máxima de la cordialidad social mexicana refleja la dificultad de aceptar la diversidad de opinión y perspectiva sobre algunos temas. Sin embargo, pareciera que poco a poco ha ido cambiando esta perspectiva en la cotidianidad de algunos sectores sociales.

La religión es uno de esos temas que se ha abierto camino solo, gracias al devenir histórico; el motivo, la naturaleza misma que entraña lo religioso: la sociedad. Es decir, el fruto resultante de las normas, perspectivas, ritos, visiones del mundo y comportamientos que presentan las diversas perspectivas religiosas no estarían “vivas” si no existiera la sociedad que las reprodujera. Éste es el caso que nos atañe en el presente *Dossier*, la relación existente de las sociedades y las religiones, cómo se construye y da forma a sus diversos mecanismos de expresión, permitiendo ser particularidades de las tradiciones religiosas identificadas como religión.

Ahora bien, debemos indicar que los textos aquí presentados son resultado de una diversidad de sistemas religiosos, perspectivas teóricas, metodologías y latitudes geográficas analizadas, con el objetivo de presentarle al lector distintos puntos de vista sobre la temática religiosa que, como mencionábamos, poco a poco se ha convertido en un rubro menos tabú para la sociedad.

Sin embargo ¿por qué decimos que el tema de la religión se ha vuelto más abierto a la discusión social que antes? Tenemos un ejemplo claro en los datos proporcionados por el informe *Latinobarómetro* en donde indica que para 1995, 88.4% de la población de Latinoamérica pertenecía a algún sistema religioso, teniendo que, 3.1% era creyente pero no perteneciente a ninguna religión, es decir, la zona geográfica se encontraba altamente identificada en el tema. Para el último año, con datos proporcionados por el mismo sitio de investigación estadística, se informa que, en 2018, la población que se identifica en alguno de los sistemas religiosos es de 80.6%, mientras que el número de creyentes que no pertenecen a una institución religiosa, pero es creyente, expresa 0.9% y, el número que se destaca para este año es el que contestó ninguna, 15.2%.¹ Ahora bien, ¿eso significa que los latinoamericanos dejaron de creer en la sacralidad?, no necesariamente, lo que sí es factible es que no pertenecen a ninguna religión establecida, lo cual nos lleva a preguntar también, ¿se puede ser creyente sin ser religioso? Las investigaciones que se presentan a continuación nos indican que sí.

Por ejemplo, en México, tenemos que los diversos grupos o categorías de religión con presencia en el censo de población de 1970 eran pocos, solamente cuatro,² a diferencia del último censo que se realizó en el país, que presenta un número de nueve grupos o religiones.³ Este fenómeno de transformación de la sociedad mexicana se puede observar claramente en la cotidianidad. Las personas pueden tener conocidos, familiares o ellos mismos ser personas que no pertenecen o profesan la misma religión que sus padres o abuelos. Eso quiere decir que, la población ha transformado

¹ Véase <<http://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp>>. Consultado el 16 de marzo de 2020. Rescatamos también 0.8% de las personas que contestaron “otra”. Estos son los promedios resultantes para la encuesta realizada en todo el continente. De igual forma, podemos encontrar los datos desgregados por país: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, República Dominicana, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela.

² Los tres grupos de religiones que se identificaron en el IX Censo de Población que realizó el Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México (INEGI) eran: católica, protestante o evangélica e israelita y otra. La existencia de ninguna ya se presentaba en este censo, sin embargo, no entra en el cuadro de particularidades que se están revisando en cuanto a la pertenencia de afiliación religiosa. Véase <<https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/1970/default.html#Tabulados>>. rubro religión. Consultado el 8 de mayo de 2019.

³ Los nueve grupos de religiones que se identificaron en el censo que realizó el Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México (INEGI) fueron: católica, protestante/ evangélica / pentecostal / cristiana, bíblica diferente de evangélica, origen oriental, judaica, islámica, raíces étnicas, espiritualista y otras religiones. Hay que mencionar también, dentro de esta diversidad, el grupo extra de Sin religión y No especificado para las estadísticas y expresiones propias de los mexicanos [INEGI 2010: 3].

no sólo su pertenencia a la religión que tradicionalmente representaba a la familia, sino que, además, al adscribirse como miembro de otra religión está formando parte de un proceso activo de participación individual en una actividad social por convicción y no por tradición, únicamente.

Siguiendo este orden de ideas, la sociedad presenta dos aspectos diferentes de acuerdo con los mecanismos de interacción socio-religiosa que tenía en las décadas finales del siglo xx. Por una parte, el reconocimiento de la existencia de otras formas de adopción de una fe o religión en la misma realidad de la sociedad mexicana y, por otro lado, la participación de la sociedad en la construcción de la misma religión a partir de su decisión de profesar la fe o religión que cada uno de los individuos posee; por consiguiente, será una acción y relación social que tenga una intencionalidad.

Este mismo fenómeno se aplica para muchas realidades latinoamericanas y del mundo. Un ejemplo es que, la religión que tiene mayor cantidad de miembros, de acuerdo con los datos recogidos de la encuesta realizada por WIN/Gallup, en 2015, y que la BBC retoma, informó que los países más religiosos en América Latina son: Perú (82%), Colombia (82%), Brasil (79%), Argentina (72%), México (68%) y Ecuador (68%).⁴ Por otra parte, de acuerdo con los datos que proporcionamos anteriormente, para el año 2019 CNN indica, siguiendo a Pew Research Center, que las cinco religiones con mayor cantidad de adeptos son: 1) cristianismo (31%), 2) Islam (24.1%), 3) hinduismo (15.1%), 4) budismo (6.9%) y 5) religiones étnicas (5.7%).⁵ Lo que podemos identificar con estos datos es que el mundo sigue buscando explicaciones de forma y fondo de su realidad a través de las religiones.

Desde esta perspectiva, la dinámica de construcción de un ser social con su idea de superioridad está basada en la relación directa, ya sea al incorporarse en una dinámica institucional reconocida o, como forma de construcción individual a partir de la relación directa. De esta manera, los investigadores que presentamos los siguientes trabajos estamos conscientes de que la construcción de la religión está basada desde las personas que cotidianamente realizan las actividades religiosas y significan los símbolos para dar sentido a su vida.

Si bien existen diversidad de posturas para abordar la dinámica social que conlleva la religión en los sistemas socioculturales, la perspectiva general teórica que se presenta como eje transversal de las diversas investigaciones, es la participación de las personas en la construcción de los sistemas religio-

⁴ Véase: <https://www.bbc.com/mundo/ultimas_noticias/2015/04/150413_ultnot_encuesta_gallup_paises_religiosos_egn>. Consultado el 16 de mayo de 2019.

⁵ Véase: <<https://cnnespanol.cnn.com/video/religiones-con-mas-fieles-en-el-mundo-perspectivas-buenos-aires/>>. Consultado el 16 de mayo de 2019.

sos o devociones a los que pertenecen. Es decir, una perspectiva que va de lo particular a lo general, identificar qué se debe analizar dentro de la dinámica de los sistemas religiosos, en los que también se puede entender a las religiones institucionales o las devociones en construcción, empero, el núcleo de salida para una perspectiva constructiva y no institucional, únicamente, estará sustentado en la visión de la religión desde la perspectiva del creyente.

Cada uno de los autores de los artículos que conforman este *Dossier* presenta una perspectiva teórica propia, que proporciona una visión distinta y que aborda la religión de diversas formas; es decir, no existe un solo camino para llegar a entender las dinámicas de la realidad social, por el contrario, se abre a la diversidad del conocimiento desde la teoría crítica o el constructivismo [Retamozo 2016; Santos 2012], por mencionar solamente algunas perspectivas identificadas en la actualidad.

Para abordar este tema, los autores fundamentan sus propuestas desde la historia, la etnohistoria, la antropología y hasta la sociología, destacándose así la labor multidisciplinaria al interior de cada investigación en particular y el *Dossier* en general.

Otro de los aspectos que queremos presentar brevemente en estas líneas es la dinámica que se deriva del análisis de la religión y las realidades que se analizan en la presente publicación. Podría surgir la pregunta: ¿por qué unir las expresiones religiosas europeas (en este caso, la de Italia) y latinoamericanas, a diferencia de lo que han hecho otros colegas? El objetivo que tiene esta perspectiva no es hacer un paralelismo, enfrentamiento o comparación entre las distintas conformaciones de una devoción religiosa en Europa y en Latinoamérica; por el contrario, nos pareció pertinente presentarlas juntas a partir de las perspectivas de configuración interna de las devociones y creencias cuyo núcleo primordial, no obstante la diversidad de latitudes, es la construcción, por un lado, de relaciones que conforman una colectividad y, por otro, del vínculo con los seres sagrados. Esta configuración se puede identificar tanto en una realidad europea como en una latinoamericana, si bien con características diferentes.

De igual manera, las diversas latitudes en donde las investigaciones tuvieron lugar y que se presentan en este número de la revista muestran que existen ciertas consistencias en el mecanismo de formación de una devoción, pero que, ni el espacio ni el tiempo permiten la homogeneidad al interior de las devociones y sistemas religiosos. En otras palabras, aunque tenemos las dinámicas generales de tensiones entre las grandes religiones como un gran marco de referencia, la forma de construcción, autodeterminación y expresión por parte de los creyentes de esas referencias de relación sagrada, son diversas en medio de la homogeneidad.

La diversidad a la que nos referimos en este *Dossier* está localizada en la zona de Italia, representada por el texto de Guizzela Castillo, quien proporciona un análisis sobre la construcción de una devoción cristiana a partir de la génesis de un santo italiano como Filippo Neri, cuya configuración de santidad está inspirada en el icono de la Virgen María. De los elementos a destacar de este análisis es que, a partir de un ideal de inspiración para realizar la vida de fe y creencia cristiana (del personaje en sí mismo), la figura que representa Neri se volvería una figura santa, *motu proprio*. En consecuencia, él mismo se volverá una inspiración para otras personas que buscarán el acercamiento a la fe cristiana desde la contemplación y seguimiento del propio santo. Luego entonces, rescatamos el segundo elemento de este trabajo: la relación que se forma entre los mecanismos de relación social sagrada, a partir de las ideas icónicas de lo que representa la virgen como símbolo de identificación de un grupo social determinado, las mujeres. En este sentido, la identidad que se formará desde la idea de la Virgen María como un modelo a seguir en los distintos elementos que podía ofrecer Filippo Neri a partir de la ideología de la virgen como pureza y expresión máxima de las mujeres.

En este caso, podemos percatarnos que la construcción de una idea religiosa cristiana con base en la identidad a partir de un modelo a seguir que proporcionó Neri a la sociedad del siglo *xvi*, enfatiza el valor de encontrar las vetas a los elementos que son designados desde el núcleo de la sociedad para configurar una forma de vivir y ser en la cristiandad.

Siguiendo el camino trazado acerca de la importancia de la Virgen María para la configuración de la identidad religiosa cristiana, vale mencionar el trabajo de Nayeli Olivia Amezcua Constance. La autora presenta un análisis metódico sobre la llamada “era mariana”, la cual abarca un largo periodo desde 1830 hasta mediados del siglo *xx*. Esta temporalidad estará caracterizada por el cambio en el papel socio-religioso que tendrá la llamada “madre de Dios”, este icono religioso pasará de tener un carácter pasivo en la dinámica de relaciones sagradas y las relaciones sociales con lo sagrado, a convertirse en un agente activo; es decir, la Virgen María ya no será solamente considerada como la intercesora de los creyentes y Jesús, es decir, Dios. Por el contrario, se transformará en la corredentora del mundo y sus creyentes, y quien se encargará de combatir a Satanás en este mundo. En este sentido, utiliza las diversas apariciones de la Virgen María para identificar el cambio de estatus y participación sagrada de dicha figura en la actividad de los creyentes.

Cada aparición constatará la nueva etapa de formación de la identidad que deben los creyentes adquirir y configurar en sus características

devocionales y formadoras de una sacralidad diferente de la virgen. Al notar estas características, los creyentes de este símbolo le darán sentido a su vida a partir de que la propia “madre de Dios” se ha aparecido en pro de la humanidad, por tanto, los creyentes notarán que la virgen es un agente transformador de la realidad y para muchos de sus fieles, incluso más importante en la estructura de su universo sagrado que el propio Jesús. Las características femeninas, que rescata la autora de la figura de la virgen en su presencia social, le darán un importante peso para la identidad que los devotos le proporcionen a su actuar y su relación con ella.

En torno a esta vinculación y de la importancia del mismo icono sagrado, tenemos el caso del trabajo que presenta Raúl Carlos Aranda Monroy sobre Nuestra Señora de Sarapiquí en Costa Rica. Esta investigación entrecruza varias perspectivas. Por una parte, la particularidad del origen que propicia su inserción y la convierte en esta imagen sagrada, surgida desde una porción de espacio cotidiano de la naturaleza con la que conviven diariamente las personas; por otro lado, el mecanismo que actúa en los creyentes de esta imagen sagrada para resignificar un espacio y para convertirlo en doblemente sagrado; primero, como consecuencia de las características propias de la naturaleza y la importancia dentro de la cosmología (visión del mundo) de los habitantes de la zona *tica* y, en segundo lugar, en cuanto a que ese mismo espacio será doblemente sacralizado por la presencia de una imagen religiosa como la virgen.

La unión de estos dos elementos primarios en el discurso de análisis que hace el autor nos lleva a identificar los elementos constructivos de la identidad que proporciona el mismo espacio. Cada elemento de sacralidad tendrá su participación en la perspectiva de los creyentes, ya que la unión e interpretación de la presencia de lo sagrado en la figura virginal de María, más la sacralidad implícita de la naturaleza, les proporciona a los actores religiosos de ese espacio una identidad particular. Éste será el otro elemento que el autor destaca, la configuración de esa identidad basada en la relación que tienen con ambos elementos sagrados desde la base del creyente que convive diariamente con la sacralidad.

Teniendo en cuenta que la participación de la figura religiosa de la virgen en el mundo del catolicismo es importante, la investigación que propone Silvia Margarita Pérez Corea nos traslada a otra latitud del continente, pero manteniéndonos en una identificación similar de línea temática. Decimos que es una línea temática similar porque, si bien el objeto de estudio de la autora es Nuestra Señora de Nazaré, en Belém do Pará, Brasil, el principal punto a desarrollar en su investigación no es en sí mismo la construcción de la figura religiosa como centro de identidad religiosa.

La pesquisa que realiza Pérez Corea se enfoca en el análisis histórico-antropológico de una festividad en honor a la virgen mencionada, El Cirio. En esta festividad la investigadora descubre el mecanismo de los devotos de esta figura sagrada desde los aspectos de la memoria, ya sea en el formato documental o en el oral, es decir, se adentra en los mismos devotos para darles voz en la construcción de su mito de origen, en este caso no la virgen, sino la celebración misma que les proporciona la dotación de identidad que necesitan para darle entendimiento a este mundo desde su perspectiva. Es a través de esta festividad que la investigadora identifica las particularidades de la celebración y su significado a ojos, oídos, sensaciones y perspectivas de los actores que participan directamente en su reproducción y conservación identitaria que se construye a partir de la devoción al Cirio en honor a Nuestra Señora de Nazaré.

Cambiando de foco principal de investigación, pero sin salir del mundo católico, se presenta la investigación de Rolando Macías Rodríguez, en este caso la discusión se basa en la construcción de una devoción a partir de la pertenencia de los devotos de San Judas Tadeo, en Lima, Perú. La pesquisa que se presenta destaca la importancia de la perspectiva y rol social que cumple cada uno de los géneros (femenino y masculino) en el desarrollo de la comunidad interna de la cofradía denominada Apostolado Franciscano de los Caballeros de San Judas Tadeo, quienes internamente están conformados por dos instituciones femeninas distintas, pero que sin ellas la participación social pública que tendría este grupo socio-religioso masculino sería muy distinto.

En ese sentido, el objetivo de la investigación que se presenta es cómo la participación de los devotos al santo católico construye identidad a partir de la dinámica de relaciones sociales entre las distintas instituciones que integran la macro-institución que es el apostolado. En consecuencia, la configuración de las relaciones entre los representantes de esta institución y los devotos que no son pertenecientes a esta cofradía, logran vislumbrar la participación e importancia de lo femenino y masculino como un rol social y socio-sagrado que moldea una identidad concreta de la significación que comporta ser devoto y participante de una cofradía en el siglo XXI de San Judas Tadeo. La dinámica se configura en un triángulo de soporte identitario, las mujeres, los hombres y el santo, integrantes todos de una devoción propia de los devotos institucionales.

Podríamos decir que, con el siguiente texto, se presenta una dinámica diferente de expresiones de otros sistemas religiosos. La autora Janet Valverde Montaña nos presenta su investigación sobre la Santa Muerte, en Ecatepec, Estado de México. Si bien se ha discutido mucho sobre el origen

de la “niña blanca” como muchos de sus devotos la nombran, es cierto que al interior de sus expresiones religiosas los devotos a esta figura sagrada involucran diversos elementos del mundo católico y de otros universos sagrados, desarrollando en sí mismo un universo único y diferente. En este orden de ideas, Valverde Montaña nos presenta la crónica a ras de suelo que dio origen a uno de los santuarios más importantes a la Santa Muerte en el centro de México, y aunque éste no es tan conocido como otros, tiene particularidades que le han valido para ser reconocido por muchos devotos como su propio santuario.

La autora destaca en su participación, las características peculiares que dieron origen a la construcción de las expresiones devocionales a la Santa Muerte en este santuario, tanto es así, que los dirigentes resultan tener una formación muy diferente a los de otros santuarios, ya que son personas con amplio conocimiento académico relacionado con la construcción y origen de las religiones, un historiador y un comunicólogo han sido los precursores de darle un toque diferente a la devoción, los devotos que se han acercado, han aceptado su punto de partida y han añadido otros elementos a su construcción. Es decir, en la investigación que nos presenta Valverde Montaña se puede identificar claramente la génesis de una devoción a partir de la visión del mundo de los propios seguidores, sin una línea específica que seguir; por el contrario, esa devoción se fue construyendo desde su interior para más tarde exponerla en el espacio público y confirmar la tesis de Durkheim que afirmaba: lo religioso es nuclearmente algo social.

Para cerrar el *Dossier*, se presenta la investigación de Josué Emmanuel Barrios Vázquez quien analiza el tema del sistema ético-religioso de los Testigos de Jehová en su relación con las mujeres de la sociedad mexicana. Para este autor, la particularidad que tiene el sistema religioso de los Testigos provoca que se tengan múltiples interpretaciones sobre ellos, sin embargo, lo que él hace es darles voz y visibilizar a las mujeres que han sido, por convicción propia, convertidas a la fe de los Testigos gracias a la relación ética-religión-sociedad. El autor nos muestra cómo es que las mujeres encuentran una solución al sistema ética-sociedad que ha sido un lastre para ellas y ha oprimido o lacerado, en muchas ocasiones, la individualidad de las mujeres. Contrariamente a lo que se tiene identificado sobre el sistema religioso de los Testigos de Jehová, muchas de las mujeres que han decidido convertirse a esta religión, encuentran una solución a sus problemas cotidianos.

En este sentido, el autor consigue dar voz a ese sector marginado por la sociedad y el sistema social que permanece en la actualidad y brinda una explicación de su visión del mundo partiendo de la perspectiva de su

creencia religiosa y cómo ésta ha influido de forma positiva en sus relaciones personales y cotidianas. Cada una de las mujeres que nos presenta Barrios Vázquez ofrece con su experiencia, una visión que delata cómo este sistema religioso les ha permitido encontrar una solución a la convivencia a través de la invitación a sus parejas, familias o incluso conocidos a modificar la manera en que las tratan en la cotidianidad, no solamente el cómo las ve la sociedad, sino cómo se ven a ellas mismas. La pesquisa del autor muestra la creencia en la acción que ejercen las mujeres en la transformación y que hace que sus vidas adquieran pertenencia a un sistema religioso diferente y de contracultura al sistema actual mexicano.

Cabe afirmar que todas y cada una de las investigaciones que componen este *Dossier* permiten tener el marco adecuado para hacer hablar a los propios actores religiosos, para que expliquen cómo construyen sus identidades, visiones del mundo, jerarquías, ideas de la génesis de su devoción e incluso cómo llegan a interpretar sus creencias para tener una mejor convivencia.

Se debe precisar que la existencia de grandes sistemas religiosos no determina que las personas puedan adecuar el mismo o incluso reconfigurarlo, por tanto, existen más personas con diversidad de expresión religiosa en tanto pueden o no integrarse en las religiones institucionalizadas. Es objetivo de los autores contribuir al entendimiento y análisis de las sociedades en las que vivimos y ofrecer elementos para conocer cómo las personas construyen las instituciones, las ideas, las historias, la cultura, haciendo notar el hecho de que no estamos determinados por ellas como simples receptores, la sociedad es un ser vivo en constante cambio y adaptación como lo es el propio ser humano que construye sus visiones del mundo a la luz de las religiones.

REFERENCIAS

CNN en español

Religiones con más fieles en el mundo: recuperado de <<https://cnnespanol.cnn.com/video/religiones-con-mas-fieles-en-el-mundo-perspectivas-buenos-aires/>>. Consultado el 16 de mayo de 2019.

Encuesta Gallup

Encuesta Gallup, países religiosos: recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/ultimas_noticias/2015/04/150413_ultnot_encuesta_gallup_paises_religiosos_egn>. Consultado el 16 de mayo de 2019.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

- 1970 IX Censo de Población de México: recuperado de <<https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/1970/default.html#Tabulados>>. rubro religión. Consultado el 8 de mayo de 2019.
- 2010 *Panorama de las religiones en México 2010*. INEGI/SEGOB. México.

Latinobarómetro

Religión en Latinoamérica: recuperado de <<http://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp>>. Consultado el 8 de mayo de 2019.

Masferrer, Elio

- 2013 *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Libros de la Araucaria. Argentina.

Retamozo, Martín

- 2016 Constructivismo: epistemología y metodología de las ciencias sociales, en, *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, Enrique de la Garza Toledo (coord.). UAM/FCE. México: 373-396.

Santos, Boaventura de Sousa

- 2012 *Una epistemología del sur*. CLACSO/Siglo XXI. México.

Las manifestaciones de la fe: San Felipe Neri. Patrono de Roma del siglo XVI

Guizzela Castillo Romero*

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

RESUMEN: *Este trabajo es el resultado de la investigación llevada a cabo en Roma, Italia, en el periodo 2016-17, cuyo propósito fue dar cuenta del modelo de cristianización en Europa durante el siglo XVI. Uno de los elementos principales de este modelo fue la creación identitaria religiosa católica propuesta por el santo Filippo Neri, cuya inspiración y ejemplo fue la Virgen María. En este artículo se muestra la visión que llevó a las comunidades y a la mayoría de los santos a identificarse con ella en una relación humana y espiritual. Además de abordar el punto de vista en torno a que muchos de los sermones estaban dirigidos para las mujeres, diseñados para transmitir moral, pureza, virginidad, el ejemplo de ser madre, creando así un símbolo que se apoya en un mito y se reafirma en el ritual, clave de la representación religiosa y el papel fundamental de la virgen.*

PALABRAS CLAVE: *Felipe Neri, santos, mujeres, Virgen María, identidad.*

The manifestations of the faith:
San Felipe Neri. 16th Century patron saint of Rome

ABSTRACT: *This paper is the result of research carried out in Rome, Italy, over the period 2016-17, the purpose being to account for 'the model' of Christianization throughout Europe during the 16th Century. One of the main elements of this model was the creation of the Catholic religious identity proposed by Saint Filippo Neri, whose inspiration and example was the Virgin Mary. This*

* guizzela.castillo@uacm.edu.mx

Fecha de recepción: 23 de marzo de 2019 • Fecha de aprobación: 21 de febrero de 2020

article exhibits the vision that led communities, and most of the saints, to identify with it in a human / spiritual relationship. Moreover, it addresses the point of view that many of the sermons were directed at women, designed to convey morality, purity and virginity, as well as promoting the example of being a mother, thus creating a symbol that is supported by myth and reaffirmed in ritual; this is the key to the religious representation and the fundamental role of the Virgin.

KEYWORDS: *Filippo Neri, saints, women, Virgin Mary, identity.*

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como objetivo reflexionar acerca del papel fundamental que tiene la mujer en las manifestaciones religiosas y en el mito cristiano como elemento relevante en la construcción identitaria de religiosos y santos, el cual ejemplifico con el patrono de Roma, San Felipe Neri.¹ Filippo Neri considerado en el mundo católico como un sacerdote que dedicó su vida a la educación, a la formación de todas aquellas personas que se encontraban en la búsqueda de la transformación humana en términos espirituales. Esta transformación tenía que ser alegre, pero con principios, y sobre todo, con confianza, misma que puso al alcance de ricos, religiosos, marginados, jóvenes y niños, y para todos aquellos que pretendieran estar en paz, propuso el ejercicio de un trabajo constante e infatigable que llegaría a través de la educación, y que conduciría a la acción con humildad, fidelidad y alegría, alejándose de la vanidad, falsedad y simulaciones que únicamente llevan a vivir bajo las apariencias. Este Santo propuso que la vida no es seria, pues para cada situación que se presenta en la vida, favorable o adversa, siempre hay una respuesta, sin embargo, resaltó, es importante que durante el proceso de la búsqueda de respuesta se aprenda a reír y a divertirse para que cuando finalmente llegue la solución haya un estallido de alegría.

Pero ¿quién fue este Santo? Y, ¿cuál es su importancia que posibilita hablar del estudio de las dinámicas culturales que se gestaron en el siglo XVI en Europa con la llegada de nuevas estrategias de reproducción cultural cristiana, dando como resultado una reelaboración y reconfiguración de su identidad religiosa cristiana, y logrando reevangelizar a Roma durante el siglo XVI? Para poder explicar este nuevo modelo de cristianización daré un breve recorrido histórico con el objetivo de contextualizar el pensamiento y acciones de este patrono del siglo XVI.

¹ Cabe aclarar que el trabajo que aquí presento forma parte de una investigación más amplia: *Patrones de Asentamiento y organización indígenas; Las Raíces históricas de la integración regional, sus transformaciones y límites*. Esta investigación

UN ACERCAMIENTO AL CRISTIANISMO

Entendemos por cristianismo a la expresión religiosa basada en el proceso sociohistórico de Jesús de Nazaret, llamado Cristo. De acuerdo con Olegario González [2003], al cristianismo se le puede comprender desde diferentes miradas, por ejemplo, lo podemos ver como las acciones hechas por Cristo a través de los evangelios y profetas, es decir, como un cristianismo histórico en el cual se resalta el origen. El cristianismo teológico, en donde las experiencias dan un nuevo sentido a la existencia que conlleva a las acciones, muerte y resurrección de Jesucristo. O bien, como la articulación de los evangelios con la comunidad, aquella palabra que es “verdad”, en lo que se conoce como un Cristianismo Dogmático-Teórico. Otra forma, es el cristianismo cultural, el cual da orden y jerarquía a la cultura de una comunidad cristiana; pero también podemos mirarlo como un cristianismo sociológico que puede ser entendido como la manera simbólica ordenada que requiere de instituciones y estructura para vivir en el mundo, sin embargo, el cristianismo suele verse como la esperanza y expectativa hacia el futuro, con la promesa de algo mejor, este cristianismo utópico y escatológico que nos ofrece un mundo ideal —el paraíso—. Finalmente, el cristianismo eclesial, en el cual la fe, conversión, celebración de la palabra y signos que comporta una comunidad son fundamentales.

Por otra parte, desde la visión de la antropología y la sociología, se considera al cristianismo como una organización de la vida humana estructurada simbólica y culturalmente. Sin embargo, al realizar el trabajo de campo se observó que el cristianismo más fuerte e importante es aquel que una comunidad o persona entiende, cree e identifica, como parte fundamental de la existencia de su mundo. Este cristianismo que se expresa y siente de acuerdo con un proceso cultural e histórico determinado, es cambiante y dinámico, es vivo, es permanente. Esta permanencia, anota González [2003], se debe a que el cristianismo traspasa y trasciende diferentes momentos en la vida del hombre. Primero, es una experiencia exterior controlable para el sujeto, posteriormente es una experiencia de renovación constante, sin embargo, ambas requieren de nuevas posibilidades de renovación y disposición, de acuerdo con las exigencias morales y culturales, por lo que la actualización debe de ser concreta, pero sobre todo esperanzadora, anticipando una nueva y mejor forma de vida. Entonces, el hombre se inserta en un ciclo en el que involucra su existencia cristiana en todo el quehacer de su vida, vinculando su pasado, presente y futuro. Esta actitud humana posibilita la identificación religiosa, la comunicación con un mun-

do, en el cual se comparte la dimensión personal, la repercusión existencial y la afirmación y pertenencia a una comunidad o grupo.

Esta pertenencia religiosa es muy antigua, Juan Martín Velasco [2003], menciona que desde el siglo VI a. C., en el Viejo Mundo aparecen las grandes religiones o religiones universales, las cuales se pueden dividir en dos grandes familias: la primera, que abarca el Extremo Oriente y que se divide en hinduismo y budismo, cuyo fundamento es lo divino, visto como lo absoluto, y en la que trasciende el valor de un mundo místico. La familia del Medio Oriente, de la cual surgen el judaísmo, cristianismo e islamismo, basados en la relación con un Dios, con el cual se pacta, se realiza una alianza basada en el amor y la promesa de una vida mejor en un lugar llamado el paraíso (véase figura 1).

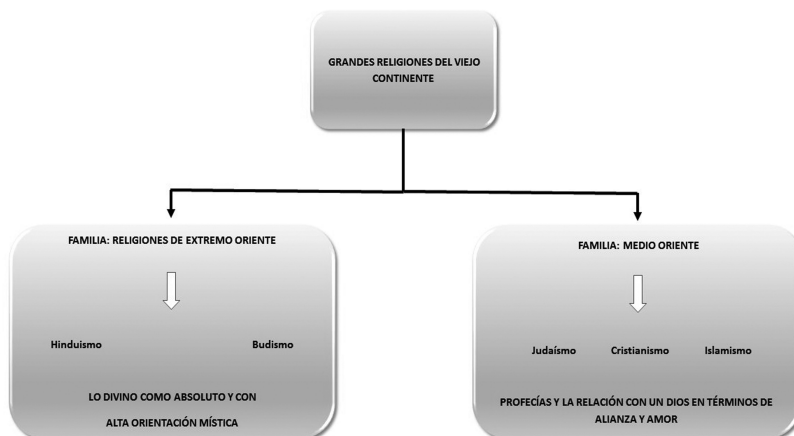


Figura 1. Las Grandes Religiones del Viejo Continente.

Sin embargo, de acuerdo con este autor, todas las religiones comparten el *hecho religioso* como parte fundamental de su existencia. Los elementos básicos del *hecho religioso* son: El ámbito sagrado, El misterio y la actitud religiosa (véase figura 2).

*El ámbito sagrado. - "es el mundo de lo definitivo y de lo último ante lo cual todas las realidades de la vida ordinaria pasan a ser, por muy importantes que sean, simplemente penúltimas" [Velasco 2003: 98] es la trascendencia a un nuevo mundo.

*El Misterio. - “La superioridad absoluta, su completa trascendencia y su condición de realidad que afecta íntima, total y definitivamente al sujeto” [Velasco 2003: 100]. Es imposible, anota este autor, describir y precisar el Misterio, es un sentimiento, es el silencio del espacio infinito.

*La Actitud Religiosa. - Explica y da sentido a la búsqueda de la existencia del hombre.

* Agregaría, las hierofanías.

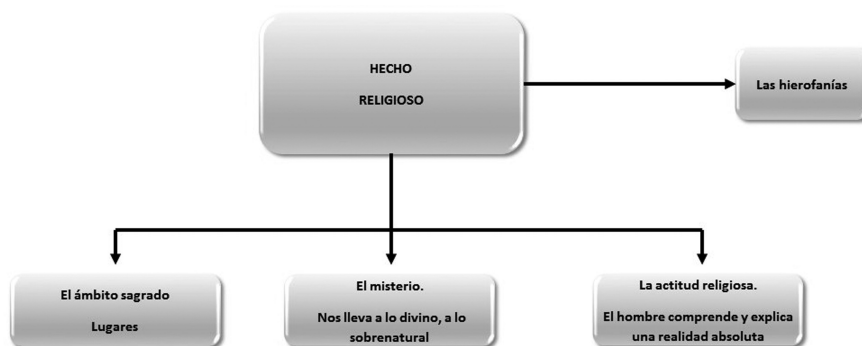


Figura 2. Estructura del Hecho religioso.

El Hecho religioso del cristianismo afectó al hombre en todas sus dimensiones y enseña un conjunto de verdades y obligaciones. De manera general, anota Xavier Pikaza [Blázquez y Pikaza 2003], es entender que, en el trasfondo religioso, Dios es el mundo, lo divino; constituye el punto de partida, el origen del cosmos, la estabilidad y el poder de la naturaleza. Por ello el hombre entabló una alianza en su presente para esperar siempre un mejor futuro. Este autor propone que “lo que se ha llamado Dios se identifica en realidad con el sentimiento radical, la hondura y validez de la experiencia (y de la vida) de Jesús. Por eso añadimos que es cristiano aquél que, al encontrarse con Jesús, al vivir su ejemplo y atender a su palabra, afirma que ha encontrado a Dios, es decir, ha descubierto la realidad absolutamente original, el fundamento de su vida” [Blázquez y Pikaza 2003: 226]. Frente a esta postura, Europa comenzó un proceso de cristianización, una enseñanza de la fe en Cristo.

En este contexto el hombre construye su mundo introduciendo lo sobrenatural, sacralizando elementos y acciones que muestran la forma de vinculación del hombre con la naturaleza, diferenciando la vida y accio-

nes del hombre en un ámbito profano cotidiano del ámbito sagrado, en donde se construye una nueva realidad en la que la presencia del “misterio” explica la acción de las fuerzas divinas como la realidad absoluta que da existencia al hombre y este misterio determina lo sagrado. Entonces, el misterio nos lleva a lo divino, a lo sobrenatural, que se expresa con emociones y sensaciones, en la mayoría de ellas se resalta la diferencia de lo humano y de Dios. Se enaltece lo pequeño de la humanidad, y se jerarquiza con una actitud orientada en lo sobrenatural.

Esta actitud religiosa en la que el hombre comprende y explica una realidad absoluta de lo sobrenatural y sabe que debe de existir un enlace, un vínculo para poder entablar comunicación entre lo absoluto y el hombre. Es en esta unión que las hierofanías tienen lugar para cumplir con ese papel fundamental. Éstas pueden estar representadas por la naturaleza; cielo, astros, tierra, montañas, tienen una historia que contar, es decir, un mito, en donde se muestra la carencia y la solución y en esta historia un personaje o varios de ellos son importantes. Son una de las formas de la conciencia social, la unión entre la vida material y el mundo invisible, elemento indispensable de la experiencia y vida religiosa.

En el mundo cristiano se llama *revelación* “se expresa en una historia bien concreta, tiene un fundamento, un comienzo, un desarrollo, una meta, ofrece siempre una estructura dual” [Blázquez y Pikaza 2003: 113], es decir, en el encuentro entre Dios y el hombre. En esta revelación se puede hablar de un contenido, de una interpelación en un diálogo de comunicación profunda llena de respeto, confianza y libertad. Este diálogo tiene un sentido, un propósito y unas consecuencias. Para poder exteriorizar este diálogo se requiere de un milagro, que pone en acción lo absoluto y real de esta revelación. Estas revelaciones muestran modelos de comportamiento, ofrecen ayuda para aquello que requiere una solución para solucionar las transgresiones a Dios.

LOS MODELOS IDEOLÓGICOS Y SUS DIVERSAS MANIFESTACIONES

La Iglesia católica impuso modelos ideológicos por vías persuasivas, modelos de enseñanza y de vida, llenos de contenidos morales para explicar y entender el comportamiento de la vida ritual y cotidiana, en el que la acción social es el verdadero vehículo para la transmisión de una cultura o de un modelo ideológico. Esta acción social está íntimamente entrelazada con la enseñanza-aprendizaje, ya que el enseñar y aprender conlleva a proponer un orden y jerarquización del mundo. Da un conocimiento y entendimiento de la realidad social y configura identidades.

La metodología utilizada por los primeros misioneros en Europa deja claro que las ideas de la antigua Iglesia acerca del mundo religioso estaban basadas en tres categorías fundamentales; “santo, sagrado y religioso”; los misioneros retomaron la idea de la sacralidad impuesta a partir del siglo VIII en Europa, en la cual, los santos y las reliquias van unidas, no podía existir un lugar de culto sin reliquias ya que esto determinaba la creación de un espacio cristiano. En el Viejo Mundo, la distribución de las reliquias fue fundamental para la creación de redes, expansión y creación de lugares de culto, que se comunicaban desde Tierra Santa, Roma y santuarios.

Para dar cuenta de la sacralidad de los espacios, la Iglesia edificó templos en representación a la sacralización del espacio en cuyo interior se debía encontrar a los santos y reliquias. Para los fines de esta investigación, hago referencia al importante papel de las advocaciones de la Virgen, sobre todo, de María, como guía y ejemplo de vida y quien marcó la vida de algunos santos, tal es el caso de San Felipe Neri, por lo que las comunidades se identificaron con ella en una relación humana y espiritual. Además, se debe considerar que mucho de los sermones estaban orientados a las mujeres, diseñados para transmitir valores considerados como la moral, pureza, virginidad, el ejemplo de ser madre, impulsando así los sentimientos de castidad, abnegación, ternura y amor, creando un símbolo que se apoya en un mito y que se reafirma en el ritual. La clave es la representación religiosa de la virgen, misma que se estructura de acuerdo con los principios y necesidades de una comunidad. Esta comunidad transforma sus limitaciones y necesidades en una realidad sacralizada, relacionada con aspectos sobrenaturales y abstractos, símbolo de la totalidad que puede unir el pasado, presente y futuro, resaltando lo conocido y mostrando lo desconocido en la unión del tiempo y espacio, pero también, manifiesta pensamientos, juicios, herencias pasadas, una historia común, tal es el caso del culto a la Virgen.

LA VIRGEN MARÍA Y SAN FELIPE NERI

El culto a las mujeres refleja un carácter polisémico, muestra de ello es el símbolo de la Virgen María y sus diferentes advocaciones, en las que se relaciona con el Sol, la Luna, las estrellas, la peña, la sierra, el valle, el campo, la vereda, la aurora, pero, sobre todo, es la vinculación directa entre madre-hijo, no asumida como un hecho biológico, sino como una fuente de poder, de capacidades para la creación de la vida y de la existencia humana. Pero también muestra autonomía y libertad, indica el camino para el acceso al Ser Supremo. Nos resalta la diferencia entre la rutina, lo cotidiano

y la maravilla de lo sagrado, es su esencialización de la mujer elegida para ser la madre de Jesús. Sin embargo, este modelo es puesto a prueba con el contraste de la vida mundana y una realidad económica y política que vivió Europa durante los siglos xv y xvi.

LA TRANSFORMACIÓN DEL PENSAMIENTO EUROPEO

Hubo cambios clave en el pensamiento europeo durante los siglos xv y xvi, los cuales provocaron una transformación entre una sociedad agrícola y religiosa, llamémosle campesina, y otra sociedad que propuso un cambio conocido como el Renacimiento, en donde se ve una clara lucha entre este mundo religioso, campesino, real y aquellos pensadores conocidos como los herejes, nombre dado por la Iglesia católica. Esta institución que se apropió de la filosofía, arte, literatura, educación y que fungió además como representante de todos los cristianos, ahora era cuestionada por estos pensadores que no estaban en contra de la religión, sino de la institución, y entre ellos, se encontraban los humanistas Erasmo de Rotterdam y Tomás Moro. Uno de los sitios con mayor vigor hacia la transformación y generación de las ideas renacentistas fue Florencia, hago referencia a esta ciudad, porque ahí nació y vivió Felipe Neri hasta casi los 18 años donde se desarrolló parte del pensamiento de este santo.

Parte importante de las ideas que influyeron en la formación de Felipe Neri fue el contacto que tuvo desde niño con los sacerdotes dominicos en el convento de San Marcos, en Florencia, entre ellos, fray Giovanni de Fiésolo, conocido como Fray Angélico, célebre artista que le mostró el arte de las pinturas al fresco que había en el convento, pero no sólo eso, sino que también se empeñó en enseñarle acerca de los métodos de evangelización de la orden a la que el fraile y pintor pertenecía.

Para los dominicos el ejercicio de la contemplación fue fundamental, entendiéndose ésta como la búsqueda, el encuentro entre el silencio y la oración, pero sobre todo, mediante el amor a Dios, porque para ellos la contemplación estaba al alcance de todos, religiosos, laicos, pobres, ricos. Para esta orden religiosa, uno de los trabajos encomendados por su fundador, Domingo de Guzmán, era ser *el buscador y lo buscado*, es decir, comprender lo que le da sentido a nuestra vida, lo fundamental y específico, es lo que permite la contemplación y una vez que se aprende y enseña la misión de los dominicos era "liberarnos de la dureza de corazón que se manifiesta en el juicio sobre los otros" [Timothy 2001: 15]. Dentro del pensamiento religioso de esta orden hubo una idea que tuvo gran relevancia para los dominicos: la capacidad del hombre para conmoverse, impresionarse, en

un compromiso al que llamaban *compasión contemplativa*, cuya definición es “aprender a mirar a los otros de manera desinteresada” [Timothy 2001: 15], y la compasión, de acuerdo con los frailes, estaba presente en la oración, la cual podía ser en silencio, pero invocada con alegría, misma que criticaban otras órdenes religiosas, porque los dominicos mientras oraban, cantaban, y trataban de contagiar su buen humor que con el tiempo se convirtió en una tradición dada para vivir en comunidad y amistad.

La vida en comunidad se fundamentaba en el trato con dignidad, igualdad y responsabilidad. Para aprender a vivir en comunidad se requiere, mencionaban los frailes, que en cada uno de los participantes se resalte todo lo anterior y, además, agregar la confianza, es decir, que existiera firmeza en sus convicciones.

En esa convivencia se construyen acuerdos que deben estar guiados por el estudio, ya que éste nos lleva a la verdad, al orden y a la unidad y precisamente en esta unidad se escribe una misma historia llena de acuerdos que identifican a la comunidad [Timothy 2001: 15].

Para los dominicos esta vida en comunidad significaba la belleza, a la que nombraron el *canto del oficio*, lo auténtico de la vida; porque los frailes afirmaban, la belleza de nada sirve sin la humildad, es decir, en la autoconciencia, que implica entenderse a sí mismo, está la contemplación. Felipe Neri convivió en su niñez y parte de su juventud a la luz de este ambiente religioso. Neri también aprendió de san Antonino de Florencia, del cual fue devoto, y de Savonarola, luchador radical contra la Santa Sede. El primero, Antonio Pierozzi, mejor conocido como Antonino de Florencia pide entrar a la orden de los dominicos, y para confirmar su fervor religioso, el superior le pone una condición: “debe leer, aprender y recitar en latín *Los decretos de la Iglesia*”. Con dicha encomienda, después de un año regresa. Admitido en la orden, realiza su noviciado y se ordena como presbítero en 1413, y como maestro de Derecho Canónico, construye el convento de San Marcos, en Florencia. Escribió obras como: *Suma de Teología Moral*, fundó la primera biblioteca pública en Europa en 1443, rechazó ser obispo sin conseguirlo; sin embargo, fue posteriormente nombrado arzobispo de Florencia. Dentro de sus labores, destaca la ayuda que dio a los enfermos y menesterosos, el acto de despojarse de todas sus posesiones por voluntad propia, y su dedicación para convertirse en un excelente predicador. Murió a los 70 años, en 1459. Actualmente se le rinde veneración en el Convento de San Marcos. Las obras escritas por Antonino influyeron notablemente en otro joven al cual admiraron Felipe y su padre Francisco: Savonarola, hijo de una familia adinerada, a los 22 años abandona los estudios de medicina para ingresar con los dominicos

mendicantes de Bolonia, posteriormente en 1490 ingresa al Convento de San Marcos. Sus sermones estaban llenos de una retórica radical en contra de la Santa Sede, amigo de Boticelli, Miguel Ángel y el filósofo Marsilio Ficino, rebelde de pensamiento quien fue ahorcado y quemado públicamente el 23 de mayo de 1498.²

Posteriormente, Felipe Neri salió de Florencia a vivir con un familiar en San Germán, muy cerca de la abadía de Montecassino, en la Toscana a 130 km de Roma. Cabe decir, que la Abadía benedictina de Montecassino tuvo un alumno destacado que influyó en el pensamiento de Felipe Neri, fue santo Tomás de Aquino, célebre teólogo y filósofo de la orden de los predicadores, quien en sus obras pone especial atención en la relación entre la humildad y la divina revelación.

Santo Tomás muere en 1274, como fiel devoto de la Virgen María. Es considerado desde 1880 patrono de todas las universidades y escuelas católicas. No sólo el recuerdo y obra de este brillante estudiante influyó en Neri, también los alumnos con los que Felipe convivió por un año.

Posteriormente, en 1534, Felipe decide dirigirse a Roma. Llega a una Roma ajena, llena de miseria, epidemias y destrucción, no sólo material sino también espiritual —¡Reforma!— gritaban en toda Europa.

EL PAPADO Y FELIPE NERI

La ideología de Erasmo de Rotterdam tuvo una gran influencia pedagógica en el nuevo pensamiento europeo, ahí surge evidentemente la lucha contra el método y el ascetismo de la Iglesia, sin embargo se llega al extremo de: “haz lo que te plazca, desde la abadía de Thélème Tomás Moro y Erasmo se pronunciaban en contra del monaquismo, el ascetismo, el celibato de los sacerdotes, el culto a las reliquias y, es necesario arriesgarse a decirlo, tienden a transformar el cristianismo en una *philosophia evangélica*” [Pirenne 1987: 401], estos cambios fueron una revolución para el pensamiento de los hijos de la nueva clase social de comerciantes, “la aristocracia de la clase media”, que estaba cansada de la antigua nobleza y fidelidad feudal, ahora se encontraba ante la urbanización, el comercio y los créditos, se reorganizaban nuevos grupos, ligas comerciales y Florencia fue el mejor ejemplo de ruptura de la tradición política-económica. Por otro lado, estos cambios también influyeron en el pensamiento de religiosos como Lutero, cuyas ideas estaban fundamentadas en la reivindicación social y en las que advertía, en cuanto al error del Estado eclesiástico a no tener en cuenta

² Véase <www.dominicos.net>. Consultado el 3 de septiembre de 2018.

que “la única verdad y sabiduría estaba en las escrituras, en los sagrados textos”, argumentaba Lutero, y por su parte, Wiittemberg afirmaba que: “Un hombre libre y señor de todo no es esclavizado por nadie” [Meyer 2012: 86]. Proponían una renovación y un regreso a los orígenes de las formas del cristianismo primigenio. Dentro de sus peticiones Lutero escribió sobre la necesidad del mejoramiento del Estado cristiano; el monopolio de la Iglesia; la cautividad y no libertad del cristiano, entre otras, pero la preocupación más fuerte de Lutero fue la vida cristiana de los religiosos, representada por un clero romano a todo lujo, que hacía gala de gran boato y dispendio, por parte del clero secular, y que contrastaba con la conducta de los sacerdotes del clero regular, humilde y edificante. Tenía la exigencia de reformar esa vida llena de corrupción. La respuesta inmediata por parte del alto clero en 1521 fue excomulgar a Lutero, pero sus ideales siguieron. Los claustros de los monjes y monjas fueron el refugio de herederos y herederas cuya misión no correspondía a este mercantilismo, sino a un sentimiento piadoso, aprendido del modelo de una vida humana que fue elegida y que mostró obediencia, confianza y humildad, bajo el manto sagrado de un sentimiento único de amor, La Virgen María.

Pero quien se encarga de poner en la balanza a la institución y al mundo espiritual, fue el papa León x, quien estaba más preocupado por reunir los fondos para la construcción de la iglesia del Vaticano que por la reconstrucción espiritual de su institución, por lo que procura que el fiel de la balanza se incline en favor de la institución y acepta limosnas a cambio de indulgencias. En contrapeso, Lutero escribe su primer texto en 1520, para condenar los abusos de la Iglesia católica: *A la nobleza cristiana de la nación alemana sobre la reforma del estado cristiano*.

A la muerte de León x, le sucede Adriano vi (1522-1523), quien intenta dar una respuesta a la ideología luterana, sin lograrlo. Le sucede el papa Clemente vii (1523-1534), perteneciente a la familia Médicis, con el que surgen los disturbios de los campesinos en Alemania, quienes exigen libertad cristiana. Podemos considerar que el triunfo del protestantismo se debió por el alto grado de corrupción del Alto clero, la mayoría compuesto por la nobleza, mientras que en el Bajo clero era visible la miseria en que se encontraba a causa de esto, y por otra parte, los seglares que daban paso a un nuevo grupo de pensadores, filósofos y teólogos, que veían de manera diferente la situación de la Iglesia, formando nuevas doctrinas seculares y eclesiásticas, además de la expansión territorial de los principados. La exigencia de una Iglesia reformada se da paso con Calvino quien suma un tercer mundo religioso: el anglicano (véase figura 3).



Figura 3. La Contrarreforma representada por el mundo cristiano y la Reforma con el protestantismo.

El Zuinglianismo es una rebelión en contra de la jerarquía de la Iglesia, en escritos anónimos el sacerdote secular Zuinglio escribió 65 tesis, en las que difundió que las únicas reglas de fe están en las escrituras, menciona que la misa no es un sacrificio, niega la existencia del purgatorio, los votos religiosos, el celibato, y afirma que el único jefe de la Iglesia debía de ser Jesucristo. Para este reformista sólo existen dos sacramentos; el bautismo y la eucaristía. Desde 1558 se manifestó un desacuerdo entre Lutero y Zuinglio y éste decide separarse del protestantismo. Las ideas calvinistas iniciaron desde 1534, cuando la Iglesia reformadora tuvo una ideología representada en Juan Calvino, quien trató de enmendar los defectos del luteranismo, y quien propone una estructura concreta (véase figura 4).

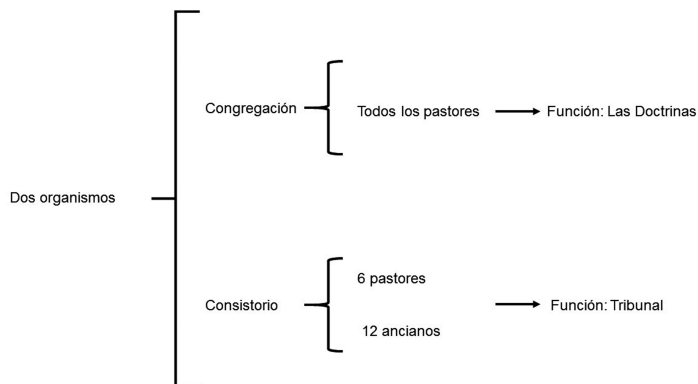


Figura 4. Estructura de Calvino.

El calvinismo se da en las Islas Británicas y se extiende a Suiza. Por otra parte, Enrique VIII quien estaba en contra de los luteranos y católicos expande estas nuevas doctrinas, el protestantismo, hacia Escocia. También a Italia llega el protestantismo, por lo que algunos agustinos difunden estas ideas en Ferrara y Florencia, sin embargo, la Iglesia católica propone una renovación de la vida cristiana, con el Concilio de Trento, cuya primera sesión se llevó a cabo en 1545. En dicha sesión se propuso el método de trabajo y una estructura.

1° Comisiones de Teólogos, para discutir los temas de manera teórica y proponer una solución.

2° Congregaciones generales, constituida por obispos, embajadores y príncipes católicos, quienes retomaban las propuestas de las comisiones y daban aprobación, o bien, una segunda solución.

3° Sesiones públicas, 42 personajes, 4 cardenales, 4 arzobispos, 26 obispos, 3 abades y 5 generales.

Continuaron otras sesiones sin avances sustanciales, y fue hasta la sesión 4, en 1546, en la que se decretó: "La iglesia católica proclama la Biblia como primera base y primera regla de fe" [García Villoslada y Llorca 2010: 748]. En las siguientes sesiones del Concilio de Trento fueron los papas Julio III a Pío IV (1550-1565). Con el papa Julio III se intensificó el trabajo. El papa Marcelo II (1555), quien contaba con una gran simpatía por la mayoría de los religiosos trató de dar cuenta del trabajo del anterior papa, sin embargo, su muerte dejó una nueva pausa al trabajo. Le sucede Paulo IV, que a diferencia del anterior contaba con poca simpatía de sus compañeros, no se pudo avanzar con la reforma.

Los siguientes papas fueron Pío IV (1559-1565) y Pío V, quienes prosiguieron con la conocida Contrarreforma. Toda esta lucha la vivió San Felipe Neri en Roma, donde requirió de una resistencia en su fe y de lo aprendido en los primeros años, en el convento de San Marcos y en la Abadía de Montecassino. Los estudios de teología y filosofía en la Universidad de la Sapienza fueron abandonados por el santo, en donde se dio parte de la lucha de los nuevos pensadores y reformistas. Existieron eventos que convirtieron y transformaron a Felipe aún más, aquellos que mostraron una abrumadora realidad en donde se percibe y se muestra la naturaleza divina, y en donde se resalta la vida social y política de la institución, la intolerancia, ambición y la necesidad de una sociedad abandonada, que requería de atención, por ello formó una asociación llamada Oratorio, en la que se dedicó a ayudar en la educación, primero como seglar y peregrino solitario. La insistencia de su confesor y amigo, el padre Persiano Rossa, lo llevó a que se ordenara de sacerdote en 1551; además, con las reformas establecidas en la estructura del

Concilio de Trento, su Oratorio de San Jerónimo de la Caridad es reconocido por las autoridades. Entre las ideas concebidas para este Oratorio, Felipe Neri proponía que la oración no debía estar limitada a un lugar determinado, que la oración también podía hacerse al aire libre, extramuros, por lo que organizó en 1557 la visita a las siete casas cada jueves santo, también conocido como el carnaval cristiano, que obedecía a un orden en la visita a los templos:

1. San Pedro.
2. San Pablo Extramuros.
3. San Sebastián.
4. San Juan de Letrán.
5. San Lorenzo Extramuros.
6. Santa María La Mayor.
7. Santa Cruz de Jerusalén.³

Para este momento lo más importante que debía enseñar San Felipe a la comunidad era: la confesión, organizar reuniones en donde se hablara de: la espiritualidad, conocer la vida de los mártires misioneros, la exposición de santísimos durante 40 horas seguidas en oración y reflexión. Es así como en 1558 logra fundar la cofradía para pobres y peregrinos, que finalmente terminaría convirtiéndose en hospital con el apoyo del papa Gregorio XIII (1572-1575), este último tuvo consideración con Felipe Neri [Citellini 1999], acepta que se funde su congregación y le da la concesión de la Iglesia de San Girolamo con lo que realmente inicia lo que la gente denominó los Oratorios. Vive en Santa María en Villancella, en donde la iglesia a su cargo es dedicada a la Natividad de María [Martínez 2000: 55].

Dentro del legado de este santo, se encuentra lo que él llamó el “proyecto educativo”, mismo que ratificó Juan Pablo II en 1979, considerado como el maestro que enseña al pueblo. En él, Felipe Neri propone cinco ejes:

- 1.- “El conocimiento delicado de cada uno de los niños y jóvenes, con una escucha paciente y efectiva.
- 2.- La iluminación de la mente con verdades de la fe, mediante lecturas y meditaciones
- 3.- La devoción eucarística y mariana.
- 4.- Caridad para con el prójimo.
- 5.- El juego en sus más variadas manifestaciones” [Martínez 2000: 64-65].

³ Para ampliar esta información, véase Federación Mexicana del Oratorio de San Felipe Neri / <www.oratorio.org>. Consultado el 3 de septiembre de 2018.

Posteriormente, con el papa Sixto v (1572-1585), se le encomendó la Abadía de San Juan, en Venere. Fue con Gregorio xvi (1590-91), que se consideró el poder de sanación que tenía Neri, hasta para sí mismo. En una ocasión enfermó de la vesícula y tenía mucho dolor, enseguida fue atendido por un médico, Felipe le dijo que se hiciera a un lado porque la Virgen María había llegado a curarlo y de inmediato se sanó. Nuevamente estaba presente la Virgen en la vida del Santo.

Fue tal el trabajo realizado por Felipe durante años en torno a la educación y a la ayuda de cualquiera que lo necesitara, que se ganó la veneración de mucha gente en vida. Su alegría contagiosa, a la que él llamaba la herencia de los justos, le ayudó a convivir con cualquier tipo de persona. Además, fue el confesor del papa Clemente vii (1597-1605), con quien Felipe tuvo afinidad, ya que este papa había sido fiel seguidor de Santo Tomás. Años antes, Neri redactaría las *Constituciones del Oratorio*, “con el cuidado de que la letra no ahogue el espíritu” [Bellido 2015: 6], por ello consideró que el gobierno de cualquier comunidad no debe caer en una sola persona, la base fundamental era: “que si alguno se sentía movido a mayor perfección o tuviese intento de formar una nueva religión con votos, o ligarse con promesa o juramento de cualquier especie, libre era de salir de casa y pasara a otra comunidad; pero que nunca se atrevieran a mudar su primitivo modo los que quisieren perseverar en el *Oratorio*, porque bastante eficaces eran de la caridad” [Bellido 2015: 108].

Al abrigo de esta libertad y, sobre todo, creando una identidad en su comunidad, Neri logró reevangelizar a todo Roma. Muere el 26 de mayo, un día en el que se celebraba el *Corpus Christi* dejando un legado a los seglares para vivir en comunidad.

Es interesante dar cuenta cómo esta construcción identitaria que formó a Felipe Neri, Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila, llegó a la Nueva España con las órdenes mendicantes, dominicos, agustinos, franciscanos y jesuitas, quienes impusieron sus modelos ideológicos por vías persuasivas, modelos de enseñanza- aprendizaje, poniéndolos en acción en la vida cotidiana, llenos de contenidos morales para explicar y entender el comportamiento de un grupo. Es en la acción social en donde se transmite una cultura, y en donde se refuerza y legitima un modelo ideológico. Esta acción social está íntimamente entrelazada con la enseñanza-aprendizaje, ya que el enseñar y aprender conlleva a proponer un orden y jerarquización del mundo, otorga conocimiento y entendimiento de la realidad social y configura identidades.

REFLEXIÓN FINAL

Como se pudo observar, Europa se estructuró bajo un sistema feudal el cual se apoyó y legitimó en el cristianismo como un medio de reproducción ideológico, como un lazo aglutinador de la sociedad, que consideraba a todos los creyentes en igualdad ante los ojos de Dios. La idea de un retorno y un futuro en un mundo ideal llamado el paraíso fortaleció a la sociedad clerical, sobre todo al alto clero, lleno de corrupción y desatinos que terminaron por dividir a la Iglesia católica en órdenes mendicantes como los franciscanos y dominicos, desde sus inicios en el siglo XIII (Clero regular), y un clero jerarquizado y corrupto (Clero secular). La religión católica pasó por momentos de pruebas difíciles en toda Europa durante el siglo XVI, “muchos fueron los factores que conturbaron y desquiciaron: El Renacimiento, el Nacionalismo, el Absolutismo Monárquico, el auge de la burguesía” [Miranda 1995: 47], por lo que se requirió de una férrea sumisión y fe, debido al castigo o limpia espiritual que pudiera llevar a los trasgresores al castigo del Santo Oficio.

La aristocracia tuvo un papel fundamental en las decisiones y política estatal, los reyes otorgaron los máximos privilegios y beneficios a la Iglesia católica al unir Iglesia y Estado. La presencia de las órdenes religiosas fue fundamental para consolidar y expandir el cristianismo en el Viejo Mundo. La orden franciscana llegó hasta el Imperio Mongol en China y los dominicos hasta Asia Central. El modelo y estructura de estas comunidades fue fundamental para no ser absorbidos por el protestantismo. Muestra de ello es el trabajo de Felipe Neri, que a pesar del contexto en el que vivió desde el descubrimiento de lo que llamaron el Nuevo Mundo, la interacción de pensadores seculares, la lucha entre la Iglesia católica y el protestantismo mismo, no lograron modificar la identidad religiosa que formó al santo. El modelo ideológico de la Virgen María vista como un ser humano elegido por Dios, que vivió con su hijo aceptando su condición y después de su muerte, vivió más de 30 años perseguida. Su fortaleza mostró cómo a pesar de las adversidades logró difundir y apoyar a los apóstoles para edificar el cristianismo, mismo que adoptaron y llevaron a la práctica muchos de los santos y santas del siglo XVI.

La construcción identitaria requiere de un modelo ideológico que traspasa cambios y transformaciones económicas y políticas y es claro que requiere de la educación como vínculo de su continuidad, por ello, dentro de la aplicación de este modelo se requiere recrear sus elementos fundamentales a través de los ritos y así lo entendieron los dominicos y San Felipe Neri, de una manera lúdica, libre, pero con principios y reglas claras.

Cabe destacar la importancia del “Don” de este modelo ideológico y es a través del milagro en donde se exterioriza y materializa su presencia, se exalta la necesidad y se legitima dicho modelo, traspasando espacio y tiempo. En Felipe Neri, la presencia de la Virgen María permaneció en todo momento: en la oración mental, en la lectura de textos para entablar el diálogo, al invocarla con cantos, conociéndola y necesitando siempre de ella, bajo una libre devoción, como un modelo a seguir en la tierra, tal y como le enseñaron los dominicos en su formación de niño y adolescente y posteriormente en su encuentro, pocos años antes de su muerte.

Para la antropología y sociología, este modelo llega en una determinada situación social, por lo que en respuesta a las necesidades del contexto histórico la presencia de María asegura y mantiene la conciencia de las realidades colectivas del grupo unido con su pensamiento religioso.

REFERENCIAS

Báez-Jorge, Félix

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

Bellido, Juan

2015 *15 días con Felipe Neri*. Editorial Ciudad Nueva. Madrid.

Blázquez, Ricardo y Xavier Pikaza

2003 La historia de la salvación. Hecho y relato, en *Introducción al cristianismo*, Olegario González Martín J. et al. (coords.). Caparrós Editores. Madrid: 113-126.

Citellini, Antonio

1999 *Breve historia de una gran vida*. Congregación del oratorio de Florencia, Traducción realizada por Pbro. Agustín Martínez. México.

Durkheim, Émile

2007 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones Akal. Madrid, España.

García Villoslada Ricardo y Bernardí Llorca

2010 *Historia de la Iglesia católica*. Tomo III, Biblioteca de autores cristianos. Madrid.

González, Olegario

2003 Introducción al cristianismo y Estructura constituyente de lo humano, en *Introducción al cristianismo*, Olegario González J. Martín et al. (coords.). Caparrós Editores. Madrid: 7-22 y 23-34.

Martínez, José Manuel

2000 *El rostro de Cristo. En sus fiestas y en la memoria de los santos*. Vol. III: Grafite Ediciones. Vizcaya, España.

Meyer, Alicia

2012 *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán.* Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Miranda, José

1995 *Estudios Novohispanos.* Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Pirenne, Henri

1987 *Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI.* Fondo de Cultura Económica. México.

Radcliffe, Timothy

2001 *Una vida contemplativa.* Colección Biblioteca Dominicana. Salamanca, España.

Velasco, Martín Juan

2003 El hecho religioso, en *Introducción al cristianismo*, Olegario González J. Martín *et al.* (coords.) Caparrós Editores. Madrid: 93-112.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

Federación Mexicana del Oratorio de San Felipe Neri / <www.oratorio.org>.
<www.dominicos.net>. Consultado el 3 de septiembre de 2018.

“La mujer te pisará la cabeza”. Mesianismo femenino de la era mariana

Nayeli Olivia Amezcua Constance*
Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *Durante la llamada era mariana [1830 a mediados del siglo XX] la figura de María adquirió un carácter central en el catolicismo a raíz del auge de las llamadas apariciones marianas. En dichas apariciones, la imagen de la Virgen se transformó, de manera que pasó de ser concebida como madre e intercesora a ser vista como corredentora y como la vencedora de Satanás, alcanzando casi el nivel del mismo Jesús, al grado de que es posible hablar de un mesianismo femenino encarnado en María.*

PALABRAS CLAVE: *Culto mariano, apariciones, era mariana, mesianismo, milenarismo.*

“The woman will step on your head.”
Feminine messianism of the Marian era

ABSTRACT: *During the so called Marian age (1830 in the mid-19th Century), the figure of Mary acquired a central character in Catholicism as a result of the rise of the so-called Marian apparitions. In these apparitions, the image of the Virgin was transformed, thus creating the change that led to her no longer being conceived as a mother and intercesor, but rather as a co-redeemer and the conqueror of Satan; as a result, she almost reached a similar perceived level to Jesus himself, to the extent that it is possible to speak of feminine messianism being incarnated in Mary.*

KEYWORDS: *Marian worship, apparitions, Marian era, messianism, millenarianism.*

* ichsekirei@hotmail.com

Fecha de recepción: 25 de marzo de 2019 • Fecha de aprobación: 18 de diciembre de 2019

INTRODUCCIÓN

Si bien María no es un personaje sobresaliente en los relatos evangélicos más allá de la infancia de Jesús, su culto excede al que se le rinde a los santos, y al haber alcanzado dicha dimensión la Iglesia le rinde un tributo especial denominado culto de *hiperdulía*, que implica la veneración más alta, por debajo de la adoración a Dios [Gherardini 1988: 904]. Se trata de una figura que se ha mantenido presente en distintas etapas y contextos, tanto a nivel de la devoción como en la teología, ya sea como elemento de discordia o como símbolo vinculante, asociada al conservadurismo más radical o a los movimientos de liberación, como lazo de unión con el pasado o como puente hacia el futuro. El objetivo del presente trabajo es explicar la manera en que la imagen de María ha pasado de ser concebida como intercesora, debido a su calidad de madre de Dios, a ocupar un lugar central como corredentora y cuasi mesías, en el marco de un contexto en el que la Iglesia católica, tras favorecer el culto y las llamadas apariciones marianas, manifestó cierta preocupación por el hecho de que estas parecían salirse de control, ofreciendo interpretaciones teológicas no concordantes con la ortodoxia. Se trata de un primer acercamiento a la idea de que desde mediados del siglo xx las cualidades maternas de María han permitido a los creyentes verla como intercesora infalible y redentora, cualidades atribuidas, desde el judaísmo, a una figura masculina.

MARÍA, MADRE

No pocas veces se ha propuesto que el culto mariano es resultado de la cristianización de las fiestas de las diosas paganas. Félix Báez afirma que, desde sus inicios, la mariolatría ha albergado diversas manifestaciones cúllicas vinculadas con divinidades femeninas precristianas, relacionadas a su vez con la fertilidad, el agua, el erotismo y lo telúrico [Báez 1994: 29]. Esto se debe en buena medida a que la misma Iglesia ha visto con agrado la sustitución de deidades femeninas por la de María, lo que se aprecia mejor en el caso de la evangelización en Latinoamérica. Sin embargo, habría que explicar el porqué la “sustitución” mariana fue exitosa y por qué el culto mariano llegaría a tal grado de desarrollo en la llamada era mariana.

La propuesta de que María fue un símbolo que sustituyó a deidades paganas puede retomarse y ser útil si se considera desde otro punto de vista: María pudo constituir no la sustitución de deidades paganas, sino una figura que, por sí misma, atrajo a creyentes de otros sistemas religiosos, lo que podría ser factible si María se concibiera, dentro del cristianismo, como

un personaje con cualidades especiales y sobresalientes. Stefano De Fiore explica, en su *Nuevo Diccionario de Mariología*, que si bien es poco lo que se dice sobre María en los textos evangélicos sí es notable su importancia, al grado de robarle cierto protagonismo al mismo Jesús. Así, es objeto de elogios únicos y de alabanzas, incluso antes de que Jesús sea alabado, como en el caso de la visita a su prima Isabel, aunque ello se debe precisamente a su condición de madre del Mesías. Este fue el hilo que siguió la patrística, en la que los principales temas marianos son la maternidad divina, pero también el papel de María en la salvación, su condición virginal y la tipología Virgen-madre vinculada a la Iglesia [Fiore 1988: 1279-1280].

Pero estas cuestiones no pertenecen únicamente al terreno de lo teológico, sino que también se encuentran en la piedad mariana, en la que se ve a María como madre, maternidad que tiene dos aspectos: el poder y la misericordia, lo que ha hecho que se le considere "mediadora de todas las gracias". Además, al haber sido ella misma humana y haber compartido los sufrimientos que la humanidad padece, María tiene historicidad, pero también universalidad, ya que al estar sobre todos y para todos, se presenta en diversas situaciones históricas [Agostino 1988: 1607-1608].

Así, desde el inicio del culto mariano, la característica que ha distinguido a María y que la ha hecho acreedora a ciertos privilegios es su condición de madre. Rosso señala que el culto mariano oficial inició con el Concilio de Éfeso [año 431], con la separación de la fiesta de la Navidad [el nacimiento de Jesús], de la maternidad divina de María, así como con las fiestas de la Madre de Dios y el *Natalis S. Mariae* [nacimiento de María], aunque la Iglesia bizantina precedió a Roma con cuatro fiestas que llegaron posteriormente a esta ciudad: la Natividad de María, la Anunciación, la Presentación de Jesús y la Dormición [Rosso 1988: 154-182]. Se trataría entonces de un culto derivado de la necesidad de exaltar al mismo Jesús, dotando de cualidades especiales a su madre, lo que se aprecia incluso en el actual calendario litúrgico, en el que las fiestas marianas están vinculadas con la vida de Jesús, de manera que el ciclo mariano es una especie de reflejo del ciclo cristológico, existiendo fiestas que pueden considerarse paralelas [Cristo Rey-María Reina, Sagrado Corazón de Jesús-Inmaculado Corazón de María, Pasión de Cristo-Dolorosa o Nuestra Señora de los Dolores, etc.].

Esta "necesidad" de hacer de la Madre de Dios un ser particularmente especial se aprecia en una de las primeras fiestas cristianas que posteriormente fue convertida en dogma: la Asunción. Messori [2007] explica que se trata de la fiesta mariana más antigua, celebrada el 15 de agosto, siendo común a orientales, greco-eslavos y ortodoxos. La fiesta fue llamada durante muchos siglos Dormición de la Bienaventurada Virgen, pasando a ser, des-

pués de 1950, la de la Asunción. Para el autor, la promulgación del dogma significa solamente que la Iglesia definió de manera solemne aquello que el pueblo había creído siempre: que la carne de la mujer que dio carne al Hijo de Dios escapó a la corrupción.¹

Cabe resaltar que dicha maternidad tiene dos aspectos: Felipe Gaytán señala que en la teología de la intercesión, María no tiene un poder milagroso por sí misma más allá de interceder ante su Hijo, pero para los fieles dicha intercesión es concebida como sinónimo de garantía del cumplimiento de la petición, dado que el Hijo no puede negarle nada a su madre [Gaytán 2004: 47]. Podemos agregar que esto se debe no sólo a la relación madre-Hijo, por sí misma, sino al hecho de que como madre de Dios, María tiene ciertas cualidades que la distinguen, como la concepción inmaculada, mismas que sólo podía poseer quien encarnara al Mesías. Así, la intercesión de María es eficaz por su relación de maternidad con Dios, pero también por sus propios atributos.

El otro elemento vinculado a la intercesión de María es el hecho de que ella es también madre de los hombres. Boff explica que el concepto de mediación hace referencia a los vínculos que aproximan a las personas, y en el caso específico de los hombres, afirma que estos viven en la mediación constante, ya que todo lo que realiza una persona lo hace en comunión y solidaridad con otras, influyendo en la red de relaciones, lo que vale también para el ámbito de lo espiritual. Explica, además, que nadie puede ser completamente feliz si no ve la felicidad de sus hermanos, y en ese sentido ni María ni Jesús han recibido la gloria completa, que llegará con la consumación de los tiempos y la llegada del Reino, es decir, con la salvación de todos los hombres, de manera que la solidaridad de María, manifestada desde su visita a Isabel, continuará hasta el final de los tiempos, siendo “la mujer fuerte y liberadora que invoca la justicia de Dios contra los injustos de este mundo y suplica la intervención divina en favor de los humildes y de los hambrientos” [Boff 1979: 215].

Por lo tanto, María intercede porque es madre tanto de aquél por el que pide como de Aquél ante el que apela. Esto ha llevado al desarrollo de la idea de que María debe ser considerada corredentora. José Rodríguez explica que la corredención es la cooperación en la función redentora de Jesús, y en el caso de María constituye “el conjunto de actos con que la Virgen, secundariamente y con dependencia de Jesucristo, mereció y satisfizo por nosotros, librándonos de la esclavitud del demonio y restituyéndonos a la amistad di-

¹ Por supuesto, cabe preguntarse si la exaltación de María desde tiempos antiguos no se debió también al hecho de ser prácticamente el único elemento femenino en el marco de una religión en la que la divinidad dominante era de carácter masculino.

vina" [Rodríguez 1984: 61]. Explica también que, si bien el término puede tener varias acepciones, de manera que tanto sacerdotes como quienes realizan algún apostolado pueden considerarse corredentores, la acción de María es directa e inmediata, en favor de la humanidad y su Redención. Si bien se trata de una cuestión que está a debate en la teología, para los devotos no hay duda de que María tiene un poder de intercesión especial.

A estos aspectos hay que agregarle uno más. Durante siglos se exaltó cierto carácter de sumisión de María, vista como la "esclava del Señor", en décadas recientes se ha hecho hincapié, sobre todo en el marco de la teología de la liberación, en su calidad de discípula y por lo tanto de profetisa y de mujer comprometida con la liberación mesiánica [Boff 1979: 220-221]. En este sentido, María se asemeja a los primeros santos, venerados por su fe y su testimonio [Gambero 1988: 539]. Tenemos entonces que la elaboración de María como una madre especial, por ser madre del Mesías, le otorgó una serie de cualidades que, por decirlo así, han propiciado su "empoderamiento". Se trata de un aspecto que aparecerá con más fuerza durante las apariciones de la era mariana, y que implicará un cambio en el simbolismo y en el culto, llevando incluso al enfrentamiento con la jerarquía católica.

LAS APARICIONES MARIANAS Y LA LUCHA CONTRA EL ENEMIGO

Si bien la historia del cristianismo ha estado llena de apariciones,² tanto del mismo Jesús como de los santos, las marianas han sido más abundan-

² Aunque el espacio aquí no permite abundar al respecto, es necesario mencionar que el aparicionismo ha dado pie a una serie de debates en diversos ámbitos al tratar de plantearse una explicación sobre dicho fenómeno. Los planteamientos van desde el abordar las apariciones a partir de la psicología [considerándolas alucinaciones, el resultado de algún trastorno mental o incluso la capacidad de tener contacto con alguna realidad no material] hasta los argumentos teológicos referentes a cuestiones como el origen de dichos fenómenos [divino o diabólico] o al proceso que debe seguirse para determinar si se trata de algo auténtico o de una falsificación. Incluso, la definición presenta problemas, ya que es posible partir de dos puntos de vista: el de los llamados "videntes", quienes dicen ver a una entidad, con la que dialogan, o bien, el de la entidad, que se manifiesta o aparece. Por lo tanto, para los propósitos de este trabajo se establece que las apariciones implican la creencia en que una entidad o divinidad se aparece a una o varias personas, con la finalidad de comunicarle algún mensaje, ya sea personal o comunal, aparición que hace referencia específicamente al sentido de la vista, pero también al del oído o incluso al del olfato. Cabe agregar también la definición de Laurentin, quien afirma que estas manifestaciones visibles se presentan de manera insólita e inexplicable [1988: 186]. Al ser María el personaje central de dichas apariciones, podemos hablar de mariofanías, es decir, de manifestaciones de la Virgen que, como veremos, se han presentado a partir de un modelo específico. Finalmente, el hablar de apariciones

tes, principalmente a partir del siglo XIX, en lo que se ha denominado era mariana. Se considera que este periodo inició en el año de 1830, extendiéndose hasta mediados del siglo XX y teniendo su punto máximo durante el pontificado de Pío XII, pontificado en el que Koehler [1988: 851] vislumbra una "hora de María". Son muchos los factores que desde el punto de vista de la Iglesia misma explican el gran auge que tuvo el culto mariano, como el desarrollo de asociaciones marianas y una participación más activa por parte de la jerarquía eclesiástica mediante bulas, congresos marianos y la proclamación de dogmas, así como una mayor discusión a nivel de la mariología, principalmente durante el siglo XX [Velasco 1988: 584]. Por tanto, a diferencia de las apariciones acaecidas en otras épocas, las de esta etapa se dieron en un contexto favorable para su difusión, al mismo tiempo que ellas mismas constituyeron un elemento positivo para reavivar a la Iglesia en un momento en que el liberalismo y el racionalismo ponían en jaque al catolicismo.

El punto central de esta era son las apariciones porque fue en torno a ellas donde se presentaron las construcciones de los santuarios marianos contemporáneos, las grandes peregrinaciones y los debates más acalorados de la mariología, pero también una serie de sucesos que no pocas veces escaparon al control de la jerarquía. El contexto en el que se dieron estas marifanías fue sumamente complejo, de grandes transformaciones y de cambios acelerados. Tomando como punto de partida el aparicionismo, podemos dividir este periodo en tres etapas.

La primera es la que va del siglo XIX hasta la Primera Guerra Mundial, específicamente de 1830 a 1917, años de las apariciones de la Virgen de la Medalla Milagrosa y de Fátima, respectivamente. A esta etapa le sigue otra que va de Fátima hasta mediados del siglo XX y para la que Fátima constituye un elemento muy importante. Una tercera va de mediados del siglo hasta la conclusión del Concilio Vaticano II, periodo que podemos considerar de radicalización y de conflicto o de pérdida de control por parte de la jerarquía eclesiástica y en el que, como veremos, encontramos la figura de María como corredentora con tintes mesiánicos.

El año de 1830 se propone para el inicio de esta época debido a las apariciones marianas a Catalina Labouré en el convento de las Hermanas de la Caridad, en Francia, iniciadas el 18 de julio. Sor Catalina afirmó ver a la Virgen vestida de blanco, con una esfera a sus pies y otra en sus manos, mientras aplastaba la cabeza de una serpiente que se hallaba a sus pies, así

y manifestaciones es más pertinente que hablar de visiones, dado que este es el término con el que los creyentes se refieren al fenómeno.

como dos óvalos de luz, uno con la invocación: "María, sin pecado concebida, rogad por nosotros que recurrimos a Vos", y otro con una letra M coronada con una cruz y los corazones de Jesús y de María. La Virgen le dijo a sor Catalina que acuñara una medalla con el modelo de los óvalos para que quienes la portaran recibieran grandes favores y abundantes gracias. Un par de años después, el 30 de junio de 1832, ante una epidemia de cólera, se distribuyeron 1 500 medallas y poco después se registraron curaciones milagrosas, razón por la que la medalla se empezó a conocer como "la medalla milagrosa" y la visión, como la Virgen de la Medalla Milagrosa [Peña 2001: 12-13].

A esta mariofanía le siguieron otras, como la de La Salette (1846), que es relevante porque vemos aquí uno de los elementos que serán característicos de las apariciones siguientes: la Virgen advierte que habrá un castigo sin precedentes para toda la humanidad. La mariofanía más importante de esta etapa es la ocurrida en una gruta de Lourdes, Francia, donde Bernardita Soubirous habló en varias ocasiones con una "señora" que se presentó a sí misma como la Inmaculada Concepción. Las apariciones iniciaron el 11 de febrero de 1858, cuando Bernardita tenía 14 años, repitiéndose los días 14 de febrero y del 18 del mismo mes al 4 de marzo. Los mensajes de la Virgen en Lourdes se centran en tres puntos: la oración por los pecadores, el llamado a la penitencia y la construcción de una capilla en la gruta [Laurentin 1988b: 1159]. Además de constituir una especie de confirmación del dogma de la Inmaculada, proclamado unos años antes, las apariciones de Lourdes generaron un culto masivo gracias a las curaciones milagrosas que empezaron a suscitarse y que aún hoy son objeto de una comisión de médicos que analizan los diferentes casos que se presentan.

Así, tenemos que en esta primera etapa de apariciones los elementos centrales son la idea de oración, la conversión y la penitencia, en el marco de la lucha contra la Ilustración, el positivismo y su negación de Dios como centro del mundo. Sin embargo, para los devotos el elemento central estaba en el milagro, particularmente el milagro de sanación. Este periodo de apariciones se cierra con los sucesos de Fátima, que es tal vez la mariofanía más conocida a nivel mundial, una especie de hito, un evento al que se recurrirá a manera de legitimación. Los personajes centrales de los sucesos de Cova da Iria, localidad ubicada a tres kilómetros de Fátima, fueron los niños Lucía, Francisco y Jacinta. Si bien podemos hablar de una especie de ciclo de apariciones, las centrales se dieron entre el 13 de mayo y el 13 de octubre de 1917, a razón de una por mes, todas en los días 13, con excepción de la de agosto, el día 19. En estas diversas apariciones la Virgen pidió oración por la conversión, el rezo del rosario, la construcción de una capilla

en su honor y dio a los videntes una visión del infierno así como un mensaje de carácter secreto [Alonso 1988: 791-794]. Al igual que en Lourdes, el culto se desarrolló de manera casi inmediata, expandiéndose rápidamente en los años siguientes gracias al apoyo papal, con acontecimientos como la consagración del mundo al corazón de María, por parte de Pío XII, el 31 de octubre de 1942.

El influjo de Fátima y de las apariciones anteriores generó no sólo un interés por las curaciones milagrosas, sino también la especulación en un sentido escatológico, especulación que aumentó debido a tres sucesos: el llamado “milagro del sol”, el contenido de una parte del mensaje secreto (revelado unos años después de las apariciones) y el hecho de que el llamado tercer secreto permaneciera oculto. Para comprender el porqué de este interés es necesario citar aquí el mensaje revelado:

Habéis visto el infierno al que van a parar las almas de los pobres pecadores. Para salvarlos, el Señor quiere establecer en el mundo la devoción a mi corazón inmaculado. Si se hace lo que os voy a decir, muchas almas se salvarán y habrá paz. La guerra está por terminar, pero si no cesan de ofender al Señor, en el pontificado de Pío XI comenzará otra peor. Cuando veáis una noche iluminada por una luz desconocida, sabed que esa es la gran señal que os da Dios de que está próximo el castigo del mundo por sus muchos delitos, mediante la guerra, el hambre y las persecuciones contra la iglesia y contra el santo Padre. Para impedirlo, vendré a pedir la consagración de Rusia a mi corazón inmaculado y la comunión reparadora los primeros sábados de mes. Si se escuchan mis peticiones, Rusia se convertirá y habrá paz. De lo contrario, difundirá en el mundo sus errores, suscitando guerras y persecuciones a la iglesia; muchos buenos serán martirizados, el santo Padre tendrá mucho que sufrir y varias naciones serán aniquiladas. Finalmente, triunfará mi corazón inmaculado. El santo Padre me consagrará Rusia. Esta se convertirá, y se concederá una pausa de paz al mundo. Portugal se mantendrá siempre en la doctrina de la fe [Alonso 1988: 794].

Hasta Fátima, las apariciones tuvieron una característica importante en torno a sus videntes: se consideró que María se aparecía a gente que desconocía de teología, que tenía una vida sencilla, centrada en el trabajo y en la oración, y que podía considerarse virtuosa e inocente, razón por la que los niños aparecen como los videntes ideales. Este modelo cambió después, dado que la Virgen empezó a manifestarse a personas de todas las edades y pertenecientes tanto al ámbito rural como al urbano. Perniciaro explica que durante los siglos XIX y XX se generó una transformación de la devoción mariana, que pasó del “ciclo de los pastores”, en el que la Virgen pedía la

construcción de un santuario en el lugar de la aparición y al que pertenecen precisamente los de Fátima y Lourdes, a otro ciclo en el que el centro son los mensajes de arrepentimiento que se dirigen a toda la humanidad, aunque no esté ausente la solicitud de santuarios [Perniciaro 2004: 20]. A esto podemos agregar otro elemento más: si bien las curaciones seguían siendo un elemento atrayente, para muchos devotos la figura de María tendría un papel distinto, más apocalíptico, vinculado a las circunstancias particulares del contexto, como la consolidación de partidos comunistas, el ateísmo y el rechazo a la Iglesia tanto como institución privilegiada como respecto a los valores que proclamaba y que se concebían como conservadores y vinculados al capitalismo imperialista.

Después de la aprobación de las apariciones de Fátima, ya alrededor del año 1930, empezaron a desarrollarse algunas interpretaciones que vinculaban el mensaje con el conflicto que se estaba gestando, concebido como un castigo por los pecados de la humanidad, pero también como la intervención demoniaca en el mundo, por lo que el culto mariano y el aparicionismo constituyeron un elemento de lucha contra el mal, encarnado en el comunismo. En este contexto, el simbolismo que se había hecho presente ya en las apariciones de 1830 [María pisando la cabeza de la serpiente], pasó a ocupar un primer plano. Dicho simbolismo proviene de un pasaje del libro del Apocalipsis, el capítulo 12, del que cito aquí los versículos 1-12:

Apareció en el cielo una gran señal: una mujer vestida del sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas. Y estando encinta, clamaba con dolores de parto, en la angustia del alumbramiento. También apareció otra señal en el cielo: he aquí un gran dragón escarlata, que tenía siete cabezas y diez cuernos, y en sus cabezas siete diademas; y su cola arrastraba la tercera parte de las estrellas del cielo, y las arrojó sobre la tierra. Y el dragón se paró frente a la mujer que estaba para dar a luz, a fin de devorar a su hijo tan pronto como naciese. Y ella dio a luz un hijo varón, que regirá con vara de hierro a todas las naciones; y su hijo fue arrebatado para Dios y para su trono. Y la mujer huyó al desierto, donde tiene lugar preparado por Dios, para que allí la sustenten por mil doscientos sesenta días. Después hubo una gran batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles luchaban contra el dragón; y luchaban el dragón y sus ángeles; pero no prevalecieron, ni se halló ya lugar para ellos en el cielo. Y fue lanzado fuera el gran dragón, la serpiente antigua, que se llama diablo y Satanás, el cual engaña al mundo entero; fue arrojado a la tierra, y sus ángeles fueron arrojados con él. Entonces oí una gran voz en el cielo, que decía: Ahora ha venido la salvación, el poder, y el reino de nuestro Dios, y la autoridad de su Cristo; porque ha sido lanzado fuera el acusador de nuestros hermanos, el

que los acusaba delante de nuestro Dios día y noche. Y ellos le han vencido por medio de la sangre del Cordero y de la palabra del testimonio de ellos, y menospreciaron sus vidas hasta la muerte. Por lo cual alegraos, cielos, y los que moráis en ellos. ¡Ay de los moradores de la tierra y del mar!, porque el diablo ha descendido a vosotros con gran ira, sabiendo que tiene poco tiempo.³

Este pasaje se enlaza con Génesis 3, 15: “Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; ésta te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el calcañar.” Ambos pasajes se han vinculado tradicionalmente con la Virgen, lo que se ha manifestado en el arte, que representa a María pisando a una serpiente. Sin embargo, en la mariología existe una postura distinta.

Para Serra, el pasaje del Génesis no hace referencia a María, sino a Eva, y la traducción de “esta te herirá [o aplastará, según otras traducciones] la cabeza”, debe entenderse como “la simiente de la mujer te herirá la cabeza”. Igualmente, considera que el pasaje del Apocalipsis no hace referencia a María, dado que el término mujer se utiliza para referirse a la Iglesia del pueblo de Dios, por lo que debe entenderse que la enemistad se da entre la Iglesia y el Demonio [Serra 1988: 368-377]. No obstante, el autor explica que de manera indirecta y a la luz de la comparación con el evangelio de Juan, sí puede referirse a María no como un añadido devocional, sino gracias a la polisemia de los símbolos. El hecho de que el autor hable de un “añadido devocional” muestra precisamente que los creyentes han vinculado estos pasajes con María, independientemente de las interpretaciones de los teólogos.

Así, se planteó la necesidad de enfatizar el culto mariano principalmente en aquellos lugares en que “el enemigo” avanzaba con mayor fuerza. En marzo de 1943 inició en Francia “Le Grand Retour”, consistente en la peregrinación de la imagen de Nuestra Señora de Boulogne por todo el país, con el apoyo de misioneros. Este suceso estimuló devociones similares, al grado de que se empezaron a organizar peregrinaciones a Fátima y a difundir el culto durante la guerra [Christian 1999: 70]. Hasta este momento, podemos hablar de un feliz caminar en el que devotos e Iglesia se acompañan mutuamente en el marco de un proceso de secularización, de pérdida de poder de la Iglesia, pero también de crisis a nivel socioeconómico. Más adelante regresaremos sobre este punto.

Nos encontramos ya en el final de la Segunda Guerra, justo en el momento en el que se inició el acontecimiento que determinó en mayor me-

³ Todas las referencias bíblicas están tomadas de la versión Reina-Valera. FALTA CITAR LA FUENTE RESALTADA EN LAS REFERENCIAS

dida el paso de un culto mariano en el que jerarquía y devotos caminaban en la misma dirección (la derrota del comunismo ateo) a uno en el que empezaron a alejarse, o en el que la Iglesia perdió el control de un fenómeno que alentó y promovió. Se trata de la llamada Guerra Fría, en la que el mundo se polarizó en torno a los Estados Unidos y a la Unión Soviética. La trascendencia en cuanto a las apariciones no es menor, ya que los devotos empezaron a considerar que el mensaje de Fátima no había sido tomado en serio por la misma Iglesia, por lo que la Virgen "se veía en la necesidad" de manifestarse nuevamente a sus hijos, advirtiéndoles de una gran calamidad que se aproximaba. Cabe resaltar aquí un aspecto vinculado con el mensaje de Fátima citado anteriormente. Al momento de las apariciones y de su aprobación, dado que el secreto no se había revelado, el nombre de Rusia no había hecho su aparición, lo que sucedió hasta la década de 1930. Por lo tanto, el mensaje no se aplicó al contexto de las apariciones [1917], sino a la situación que se vivía en el marco de la Segunda Guerra y de la Guerra Fría. Es decir, se consideró que el mensaje era profético, idea que se mantuvo y siguió siendo enarbolada hasta la desintegración de la Unión Soviética, en la década de 1990.

Dado que una aparición no había sido suficiente, la Virgen se aparecía ahora de una manera más constante, lo que generó un aumento en el número de mariofanías que entre 1947 y 1954, se presentaron a razón de 14 por año [Christian 1999: 67]. Esto constituyó un problema importante para la Iglesia, que no contaba con una normatividad específica para las apariciones, por lo que las discusiones al respecto no se hicieron esperar, mientras los devotos se veían cada vez más atraídos a cualquier evento que pudiera ser un aviso del cielo, aunque las autoridades eclesiásticas no se hubieran pronunciado al respecto.

Mientras tanto, los teólogos se debatían por ubicar a María en un lugar en el que se reconocieran sus méritos, pero sin sobrepasar a Jesús. Esto nos habla precisamente de una preocupación por el papel central que la Virgen había adquirido no sólo a nivel del culto, sino también entre muchos sacerdotes y religiosos que consideraban que era el momento de proclamar un nuevo dogma mariano: el de la corredención. Por su parte, los devotos seguían peregrinando y recurriendo a la Virgen para buscar la solución a sus problemas. Civiero afirma que las apariciones "son hijas de la crisis", dado que se presentan en momentos de dificultad para el pueblo de Dios [Civiero 2008: 12]. Si consideramos esta afirmación en vinculación con el concepto de mesianismo, podremos comprender mejor el cambio que se estaba gestando en la imagen de María durante esta etapa de apariciones.

EL SURGIMIENTO DEL MESIANISMO MARIANO

El término mesías hace referencia, en el marco del judaísmo, al Ungido de Dios que vendrá a redimir a la humanidad. Para el cristianismo, Jesús es dicho mesías. Sin embargo, la doctrina católica considera que falta aún una segunda venida de Cristo, que será definitiva. En torno a esta doctrina y a lo largo de la historia del cristianismo han surgido diversas interpretaciones respecto a lo que dicha venida implicará, generándose auténticas filosofías de la historia. Un concepto que se ha vinculado estrechamente al de mesianismo (espera de un mesías, de un salvador), es el de milenarismo. Norman Cohn ha explicado que originalmente dicho término se remitía a la creencia surgida entre los primeros cristianos referente al establecimiento de un reino terrenal que duraría mil años a partir de la segunda venida de Cristo y tras el cual se daría el juicio final. Ya en la actualidad el término ha hecho referencia a un tipo de salvacionismo en el que la salvación se describe como colectiva, terrestre, inminente [llegará pronto y de manera repentina], total [no implicaría mejoría del presente, sino la perfección] y milagrosa [por intervención sobrenatural] [Cohn 1972: 11-12].

Malcolm Bull considera que existen teorías religiosas populares que se centran en el milenarismo, pero que, a diferencia de la escatología desarrollada por los teólogos, preocupada por el pasado y por un futuro distante, se centran en el aquí y el ahora y en el futuro inmediato, lo que hace que cada acontecimiento relevante se conciba como un augurio del fin [Bull 2000: 15-16].

Por su parte, Mario Morales afirma que los sentimientos de miedo y esperanza son los que constituyen la esencia del milenarismo, de manera que los llamados movimientos milenaristas tienen algunas características comunes: la confianza en la derrota inevitable de un mundo determinado, el universo religioso como seno en el que se gestan los movimientos milenaristas, su presencia en un contexto en el que la religión se concibe como la única vía para criticar al mundo actual, probar su ilegitimidad y transformarlo [Morales 1980: 46]. Cabe añadir que un elemento central del milenarismo es la creencia en que el final de los tiempos será testigo no sólo de la presencia del Mesías, sino también de su archienemigo, el Anticristo, figura que si bien puede ser considerada como humana, como un tirano siervo de Satanás, también puede ser vista como el mismo Demonio personificado, en forma de monstruo proveniente de las profundidades de la tierra [Cohn 1972: 32-33]. En este sentido, Christopher Rowland señala la idea de que el Anticristo no se concibe necesariamente como un personaje lejano sobrenatural, sino que se encarna en figuras concretas lo que hace de las ideas apocalípticas un verdadero “peligro” al implicar la toma de conciencia y llamar a la acción, dado que se

considera que se vive en un presente crítico ante el que hay que tomar una postura que lleve a la acción y al compromiso, ante la inminente llegada del cielo a la tierra [Rowland 2000: 56].

Hemos visto que en las apariciones empezó a gestarse la idea de que existía un enemigo a vencer, el ateísmo y el comunismo. Una vez que la Iglesia empezó a perder el control de las apariciones, ya sea por falta de una regulación adecuada o bien por el hecho de tener actitudes ambiguas [debido al carácter político de algunas de ellas], el enfoque sobre quién era el enemigo empezó a cambiar, pasando del comunismo al interior de la Iglesia misma, criticada ya por liberal, ya por conservadora. Un punto clave para entender este cambio de enemigo fueron las apariciones de la llamada Señora de Todos los Pueblos.

Se trata de las apariciones iniciadas el 25 de marzo de 1945, en Ámsterdam, Holanda, en las que la vidente, Ida Peerdeman recibió una serie de mensajes de quien sería conocida como Nuestra Señora de Todos los Pueblos, mensajes centrados en el futuro de la Iglesia y de la humanidad y en la idea de la redención, y que pueden dividirse en dos series. La primera consta de 25 mensajes caracterizados por profecías de carácter escatológico referentes a guerras, caos, enfermedades, desastres y advertencias acerca de la falta de amor, el ateísmo y la degeneración, elementos que como bien observa Margry, están vinculados con los mensajes de otras apariciones, como Fátima y La Salette, aunque también existe una parte "positiva" en ellos, relativa a la salvación de la humanidad [Margry 2012: 489]. Posteriormente, los mensajes cambiaron dramáticamente, al pasar de las ideas de caos y condenación a la progresiva revelación de un plan divino en el que la Virgen sería la Madre de toda la humanidad, protectora contra los desastres y la degeneración, una nueva redentora universal, corredentora, lo que debía constituir un nuevo dogma mariano [Margry 2012: 490].

Si bien los mensajes presentaban algunas similitudes e incluso títulos ya utilizados en la devoción mariana [como "señora" o "mediadora"] éstos se fueron radicalizando, primero de manera simbólica y luego de manera más explícita, generando un movimiento que finalmente rompió con la Iglesia. Encontramos en estos sucesos varios elementos de un movimiento mesiánico. Siguiendo la propuesta ya citada de Morales, vemos por un lado el sentimiento de miedo ante la situación de decadencia del mundo actual [guerras, hambre, enfermedades, inmoralidad], pero también el de esperanza, al considerarse que existe un plan divino que permitirá a la humanidad alcanzar la salvación. Sin embargo, lo original de esta mariofanía radica en que la figura central de dicho plan no es Jesús, aunque se lo mencione de manera indirecta, sino la Virgen.

Las apariciones de Ámsterdam tuvieron una aportación visual especial a la cuestión de la corredención cuando Ida mandó pintar a Nuestra Señora

ra, tal como ella la había visto. La pintura muestra una simbología particular, según la explica Margry: María, que aparece ante una cruz de madera vacía, da la impresión de haber tomado el lugar de Jesús, mientras está parada sobre un mundo rodeado de ovejas en blanco y negro (véase imagen). Esta interpretación es aún más detallada en la página web oficial de las apariciones [S/A, S/F].⁴ Se explica que la Señora irradia luz divina delante de la cruz, estando siempre unida a Cristo; que lleva un paño en la cintura que se asemeja al lienzo que cubrió a Jesús; que sus manos tienen llagas luminosas que describen el sufrimiento físico y espiritual por la redención de la humanidad, junto a su Hijo; los tres rayos luminosos que salen de sus manos son los rayos de la Gracia [por el Padre], de Redención [por el Hijo] y de Paz [por el Espíritu Santo]; sus pies están colocados sobre el globo en representación del deseo divino de que ella esté en este mundo y en esta era como corredentora, medianera y abogada; el rebaño representa a todos los pueblos y razas de la tierra.

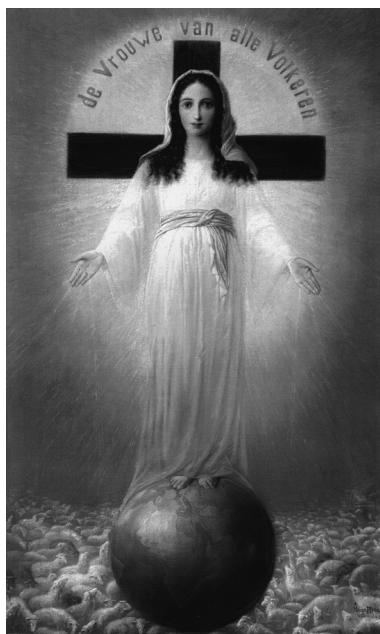


Imagen de Nuestra Señora de Todos los Pueblos y detalle del paño en la cintura.

⁴ La fuente de estas imágenes puede consultarse en la página web: “La imagen de la Señora de todos los Pueblos”. Recuperado de: <<http://www.de-vrouwe.info/es/la-imagen>>. Consultado el 1 de julio de 2016 [S/A, S/F].



Detalle de manos y pies de
Nuestra Señora de Todos los
Pueblos.



Si bien son muchas las interpretaciones que pueden plantearse a partir del análisis de los mensajes, aquí interesa resaltar dos cosas. Las apariciones de mediados del siglo xx en adelante continuaron teniendo a Fátima como un modelo básico que Christian denomina “la dramaturgia de las visiones”, que implica la recepción de un secreto sólo revelable al papa o la espera de un milagro final, como el ocurrido en torno al sol, también en Fátima [Christian 1999: 74]. Sin embargo, estas apariciones centradas en mensajes y secretos generaron otras en las que surgieron nuevos elementos. Uno de ellos radica en la cuestión de la interpretación de los mensajes. Mientras que en Fátima los mensajes de la Virgen debían ser entregados al papa e interpretados por la jerarquía, en las nuevas apariciones los videntes empezaron a ser al mismo tiempo intérpretes y difusores, no siempre bajo la supervisión o autorización de la Iglesia. En el caso específico de Ámsterdam, los mensajes se hicieron más radicales cuando la Virgen empezó a ordenar a la vidente que no siguiera las instrucciones de su asesor espiritual, lo que implica, de entrada, una crítica a la jerarquía, bajo la idea de que si las apariciones y los mensajes no eran aprobados esto se debía a que el Demonio debía haberse infiltrado en la Iglesia. Por supuesto, el contexto nos ofrece elementos para

entender el porqué, tanto liberales como conservadores empezaron a ser partícipes de esta idea. Por un lado, encontramos el hecho de que la Iglesia dejara de ser una institución capaz de ofrecer una experiencia satisfactoria de lo sagrado a los devotos, manteniéndose cerrada a la participación de los laicos y a los cambios en cuanto valores del mundo secularizado. Por otro, los cambios tras el Vaticano II fueron vistos por otros devotos como una concesión demasiado amplia a las transformaciones del contexto. En ambos casos, la Iglesia se concibió como la culpable, lo que la hizo acreedora a ser vista como la nueva encarnación del Anticristo, y para ambos casos, la imagen de María sirvió de baluarte.

De esta manera, María adquirió tintes más apocalípticos, dado que no sólo se empezó a concebir a María como corredentora debido a su calidad especial de madre de Dios, sino al pasaje del Apocalipsis referente a la mujer vestida de sol. De esta manera, se consideró que la Virgen se estaba apareciendo porque la batalla final, en la que ella vencería a Satanás, estaba cerca. Cabe mencionar que es una consideración que tiene sus bases en la misma teología católica.

La doctrina de la necesidad de María al acercarse el final de los tiempos está basada en la obra de Grignon de Montfort, en la que se halla la idea de que la lucha entre la Iglesia y María contra Satanás se vuelve más fuerte conforme se acerca la Parusía [el retorno del mesías], de manera que así como María preparó la llegada histórica de Jesús, ella prepara también su segunda venida, que llegará tras la batalla final contra el Demonio [Hauke 2008: 11-12]. Por lo tanto, no es de extrañar que, entre los creyentes, desde las apariciones de Ámsterdam hasta las más recientes, permee la idea de que la presencia constante de María se debe a un llamado urgente del cielo ante algo que se avecina, trátase de una catástrofe, de un castigo o del fin de los tiempos. Pero también responde a las súplicas personales de los devotos, que ahora más que nunca se encuentran atrapados en un “valle de lágrimas”, y el llanto y los milagros de María son la respuesta de la madre que se compadece y que no está dispuesta a permitir que sus hijos sufran más tiempo. De alguna manera, Laurentin [1991] acierta al afirmar que el mensaje de las apariciones actuales tiene dos aspectos: el profético y la respuesta evangélica, aunque ambos tengan un significado ligeramente distinto para los teólogos, la jerarquía eclesiástica y para los creyentes, ya que para estos últimos dicho significado responde a las circunstancias específicas de su contexto. El mismo Laurentin afirma que las apariciones tienen una respuesta tanto a nivel objetivo como subjetivo, estando vinculado este último a lo que considera una “revancha de lo irracional” sobre lo racional, manifestada en la quiromanía, la medicina alternativa y el orientalismo, y el autor se pregunta si

las apariciones marianas pueden ser incluidas en estos fenómenos. También menciona los tiempos violentos y el clima de terror, así como la decepción de quienes esperaban obtener todas las respuestas en la ciencia. En el nivel de la objetividad ubica la misión de María, que se intensifica en los últimos tiempos, tal vez debido a una probable conmoción mundial que se aproxima.

En este sentido, la presencia constante de María y su rol profético, referente a las calamidades próximas, también tienen una base teológica, debido a que en la mariología se han enfatizado las cualidades que la hacen digna de entregar el mensaje divino, como su calidad de sierva siempre obediente y el hecho de ser la única creatura que participa de la misma condición de Jesús resucitado, esto último al haber sido asunta al cielo, en alma y cuerpo, por lo que las apariciones se presentan precisamente en un "cuerpo", distinto, como la misma María lo expresa:

[...] mi aspecto ya tiene la indescriptible belleza luminosa de los cuerpos glorificados. Esa belleza que los videntes de esas apariciones nunca logran aferrarla del todo, en todos los particulares. Fíjate que pueden decir el vestido que llevo, la corona del rosario que paso con mis dedos, la roca o el árbol sobre el cual me poso, los gestos que hago, la expresión de la cara, pero siempre están indecisos e involuntariamente nunca son veraces, al expresar mi rostro, el color de los ojos y cabellos, o el de la piel. Se esfuerzan por hacerlo. Pero no lo logran, no pueden hacerlo [Fiores 2011: 149].

Otra característica que hace de María la mensajera ideal es su vinculación con la Iglesia. Fiores explica que las apariciones marianas y su mensaje profético se encuentran vinculados al futuro de la Iglesia misma y del mundo, siendo éste el contexto en el que debe entenderse su carácter apocalíptico y su llamado a la conversión, al ser María "el último tentativo que Dios hace para provocar la conversión al evangelio de la salvación, impedir el descabellado cataclismo nuclear e inspirar confianza en sus promesas" [Fiores 2011: 151]. Sin embargo, para los creyentes, el papel de María no se reduce a la transmisión del mensaje, dado que no siempre se aparece por deseos de Dios, sino que puede hacerlo por iniciativa propia y para dar un mensaje personal, en el que ya no sólo se insiste en la necesidad de la oración, de la conversión y de la penitencia [elementos centrales de las apariciones anteriores], sino en el hecho de que María debe ser escuchada y que ella misma es quien está destinada a vencer al enemigo [aun cuando éste sea la misma Iglesia].

Cabe agregar, como señala Margry, que es importante contemplar los cambios en materia religiosa y el surgimiento de nuevos elementos y siste-

mas religiosos, el eclecticismo, el esoterismo y la *New Age*, cuya influencia en el catolicismo, específicamente en las mariofanías, se hace patente en apariciones como la de Nuestra Señora de Todos los Pueblos y en el movimiento encabezado por Marie-Paule Guiguère, quien, apoyada en aquellas apariciones, ha afirmado ser la reencarnación mística de María, generando un culto milenarista-mesiánico [Margry 2012: 486]. El 28 de agosto de 1971, Marie-Paule [quien decía escuchar voces celestiales desde los doce años] recibió una revelación en la que se le manifestó necesario crear un Ejército de María en una nueva comunidad religiosa, dado que ella pertenecía en aquel entonces a la Legión de María.⁵ Tras leer un libro sobre las apariciones de Ámsterdam, Marie-Paul reconoció la similitud entre sus visiones y las de Ida Peerdeman, considerando que en ella se daba el cumplimiento de una profecía hecha a Ida, en la que la Virgen afirmó que regresaría a la tierra. Así, Marie-Paule se atribuyó dicha profecía [Margry 2012: 492-493].

Margry explica que el cardenal Maurice Roy dio reconocimiento formal al Ejército sin realizar una investigación adecuada, lo que trajo como consecuencia que el grupo aumentara considerablemente en los siguientes años expandiéndose a veinte países, aunque para principios de los años 80 la preocupación tanto de los devotos como de las autoridades regionales y eclesiásticas y de los medios de comunicación, aumentó tras la publicación del primer volumen de las memorias de Marie-Paule, *Vida de amor*, y tras la adquisición masiva de tierras y de las labores de construcción por parte del Ejército, lo que llevó a pensar que se estaba creando una comunidad de tipo sectario. El obispo de Quebec retiró la aprobación eclesiástica al grupo y lo declaró cismático el 4 de mayo de 1987, a lo que se sumó la condenación de la doctrina por parte del Vaticano [Margry 2012: 494-495].

Respecto a esta doctrina y su carácter, Margry afirma que fue adquiriendo tintes sectarios, integrando puntos de vista milenaristas, del gnosticismo y del esoterismo y enseñanzas cosmológicas. Entre estas ideas encontramos la creencia en que los seres humanos están conformados por tres cuerpos [el físico, psíquico y el espiritual], la igualación entre la Madre y el Padre, la encarnación de la Madre en María y su reencarnación en Marie-Paule, quien es de la misma naturaleza de Jesús, por lo que es también

⁵ Por falta de espacio no es posible desarrollar aquí otra cuestión en la que también vemos la aplicación de elementos o roles masculinos a la figura de María, vinculados también con el mismo **mesianismo: el simbolismo de lo militar, que refiere precisamente a la idea de que, ante la batalla final, es necesario establecer un ejército que participe en la lucha contra Satanás**. Por supuesto dicho ejército está encabezado por María. Además del Ejército de María derivado de la iniciativa de Marie-Paule, tenemos otros grupos, como el Blue Army.

representante de la Eucaristía, corredentora y Madre de todos los hombres. Además, se desarrolló la idea de una nueva trinidad femenina, conformada por María de Nazaret, la Inmaculada María y la Inmaculada hija, Marie-Paule [Margry 2012: 496-502].

No obstante, en conferencia de prensa en Quebec [S/A, 1987], Marie-Paul negó ser la reencarnación de María [afirmó que el llevar a cabo una misión en nombre de María no significaba ser ella] y explicó que el Ejército se había sometido siempre a Roma, siendo obediente y enseñando la doctrina de la Iglesia, dado que además muchos de los miembros de las Comunidades de los Hijos e Hijas de María [fundadas en 1981], se encontraban en Italia estudiando para ser sacerdotes.

Si bien el caso de Marie-Paul puede considerarse radical, los planteamientos referentes a la cercanía de una catástrofe y del fin del mundo y al papel de María como corredentora y única opción para vencer a Satanás, siguen apareciendo en las mariofanías posteriores al Vaticano II, como es el caso de Nuestra Señora de Akita, en Japón, en donde una imagen de madera tallada a partir de una estampa de Nuestra Señora de Todos los Pueblos, lloró en 101 ocasiones y presentó un estigma en la mano derecha, mientras la Virgen le daba una serie de mensajes a una monja, sucesos que fueron interpretados por la jerarquía católica japonesa como un llamado de la Virgen para que se promulgue el dogma de la corredención, cuestión que sigue en debate.

CONCLUSIÓN

Todo rol social es histórico, lo que implica que se transforma y que sus funciones están determinadas por el contexto social. Esto aplica también con la maternidad. Si bien en una época precristiana la maternidad pudo estar asociada con la fertilidad, en el caso del cristianismo la maternidad de María constituyó un elemento que sirvió para reforzar que Jesús era el Mesías, nacido de una virgen, según las profecías. El papel de madre de Dios tenía que estar reservado a alguien con cualidades particulares, como la pureza, que dieran cuenta de la dignidad de su misión. Al atribuírsele a María dichas cualidades, se convirtió en un personaje central del culto cristiano como una madre protectora, opuesta a un juez castigador.

Las cualidades de María han jugado así un doble papel: constituyen un elemento que corrobora la divinidad de Jesús, pero son también una de las razones por las que él no puede negarle nada a su madre, lo que ha hecho que María se conciba como intercesora infalible. En una época de transformaciones, de guerra y de incertidumbre, las apariciones marianas atrajeron

a una gran cantidad de creyentes en busca de un milagro físico. Sin duda, se trató de algo que la Iglesia vio con buenos ojos ante la crisis del catolicismo. Con el resurgimiento del simbolismo apocalíptico y su vinculación a la imagen de María, la Iglesia tuvo un arma efectiva para combatir al ateísmo y al comunismo.

Sin embargo, el “empoderamiento” de María alcanzó niveles que la Iglesia no pudo manejar. Esto generó dos actitudes entre los creyentes. Por un lado, empezó a surgir cierto malestar entre los devotos de ciertas apariciones que la Iglesia o rechazaba o no se decidía por aprobar, considerando que el mensaje de la Virgen no estaba siendo tomado con seriedad. Por otro, surgieron quienes opinaron que no se trataba de falta de seriedad, sino de la intromisión del mismo Demonio entre la jerarquía, que trataba de obstaculizar la misión de la Virgen.

Como resultado de ambas posturas, María empezó a concebirse no sólo como intercesora, sino como una verdadera corredentora, o bien, como una comesías, al participar en la salvación prácticamente a la par que Jesús, lo que se hizo patente en el simbolismo, en el que algunos atributos de Jesús (como los estigmas), pasaron a investir a la Virgen, vista como una madre dispuesta a entablar una batalla contra el Demonio con tal de proteger a sus hijos, generando el desarrollo de conceptos teológicos que la Iglesia no ha aceptado y que han generado la ruptura con grupos como el Ejército de María.

No obstante, una cosa es definitiva. Con María y el desarrollo de cierto mesianismo femenino a partir de la idea de la corredención y de la lucha contra Satanás, se ha abierto la puerta a movimientos en los que lo femenino esté en el centro de la doctrina y del culto, no sólo vinculado con la fertilidad, sino jugando roles vinculados tradicionalmente con lo masculino. Vimos cómo en el caso del Ejército de María lo femenino se ha colocado ya en el mismo plano que lo masculino tanto a nivel del culto como de la doctrina, lo que se aprecia en elementos como la idea de la existencia de una Trinidad femenina. Se trata de algo relevante al considerar la raíz cristiana-católica de dichos movimientos. En un contexto en el que otras religiones de base cristiana, como la Iglesia anglicana, se muestran abiertas a la participación de las mujeres en la jerarquía eclesiástica, la Iglesia católica romana ni siquiera parece estar abierta al debate. Sin embargo, la figura de María, vista no ya como mujer sumisa sino como mujer solidaria que busca el encuentro con sus hijos necesitados, es enarbolada como símbolo por aquellas que apelan a una mayor participación en la Iglesia. Parece difícil que la Iglesia acepte dicha participación, pero sin duda, independientemente de si algún día se define el dogma de la corredención o no, es

imposible quitar a María todos los atributos que se le han adjudicado a lo largo de los siglos. En todo caso, la posibilidad de ruptura con Roma está abierta, de manera que no parece haber impedimentos para el desarrollo de movimientos como el surgido en Puerto Rico y encabezado por quien se hace llamar a sí misma Cristo Lisbeth, en los que se dice de manera explícita que el Mesías es una mujer.⁶

REFERENCIAS

Agostino, Giuseppe

1988 Piedad popular, en *Nuevo Diccionario de Mariología*, Stefano De Fiore y Salvatore Meo (dirs.). Ediciones Paulinas. Madrid: 1602-1614.

Alonso, Joaquín María

1988 Fátima, en *Nuevo Diccionario de Mariología*, Stefano De Fiore y Salvatore Meo (dirs.). Ediciones Paulinas. Madrid: 790-802.

Báez-Jorge, Félix

1994 *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismos e identidades nacionales en Latinoamérica*. Universidad Veracruzana. Xalapa, Veracruz.

Bull, Malcolm (comp.)

2000 *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*. Fondo de Cultura Económica. México.

Christian, William

1999 Religious apparitions and the Cold War in Southern Europe, en *Zainak*, [18]. Recuperado de: <<http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/zainak/18/18065086.pdf>>. Consultado el 20 mayo de 2015.

Civiero, Tiziano

2008 Le apparizioni mariane dal punto di vista storico, teologico, canonistico [un riferimento particolare a Medjugorje], 2008. Recuperado de: <https://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjgkKPPwr7NAhVKQyYKHf3TDRkQFggaMAA&url=http%3A%2F%2Fdigilander.libero.it%2Fstoriadellachiesaarm%2FVarie%2FAPPARIZIONI_MARIANE_PUNTO_DI_VISTA_STORICO.doc&usq=AFQjCNHFuERjSFsjeNj6C3uRWtQgV7QMYw&sig2=tcP-qUEUvRBUGPhbGVZvUA>. Consultado el 10 de mayo de 2016.

⁶ Para más información sobre el grupo, véase su página web oficial, en la que se explica por qué Cristo es mujer y en la que pueden consultarse diversos discursos de la líder-mesías: <<http://cristoesunamujer.com/>>.

Cohn, Norman

1972 *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media.* Barral. Barcelona.

Fiores, Stefano De

1988 Mariología/ mariología, en *Nuevo Diccionario de Mariología.* Ediciones Paulinas, Stefano De Fiores y Salvatore Meo (dirs.). Madrid: 1272- 1304.

2011 ¿Por qué las apariciones de María?, en *Ecclesia: Revista de cultura católica*, xxv [2], Recuperado de: <<http://www.uprait.org/sb/index.php/ecclesia/article/viewFile/397/265>>. Consultado el 12 de enero de 2016.

Fiores, Stefano De y Salvatore Meo (dirs.)

1988 *Nuevo diccionario de Mariología.* Ediciones Paulinas. Madrid.

Gambero

1988 Culto, en *Nuevo Diccionario de Mariología*, Stefano De Fiores y Salvatore Meo (dirs.). Ediciones Paulinas. Madrid: 534:- 553.

Gaytán, Felipe

2004 *Las semánticas de lo sagrado.* Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/ Plaza y Valdés. México.

Gherardini, B.

1988 Iglesia, en *Nuevo Diccionario de Mariología*, Stefano De Fiores y Salvatore Meo (dirs.). Ediciones Paulinas. Madrid: 889- 909.

Giuriati, Paolo y Elio Masferrer (coords.)

1998 *No temas... yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica.* Centro Ricerche Socio Religiose [C.R.S.R.]/ Plaza y Valdés. México.

Hauke, Manfred

2008 The prophetic role of Mary in apparitions, en Hauke, *Introduzione alla Mariologia. (Collana di Mariologia 2).* Lugano, EuPress FTL, 2008, 303-329. We thank EuPress FTL. Traducción al inglés y notas adicionales por Richard Chonak. Recuperado de: <<http://catholiclight.stblogs.org/index.php/2010/12/the-prophetic-r/>>. Consultado el 13 de abril de 2016.

Koehler, Theodore

1988 Historia de la mariología, en *Nuevo Diccionario de Mariología*, Stefano De Fiores y Salvatore Meo (dirs.). Ediciones Paulinas. Madrid: 834-856.

Laurentin, René

1991 *Apariciones actuales de la Virgen María.* Madrid: Rialp. Recuperado de: <<http://www.mariologia.org/reflexiones/reflexioneslibros09.pdf>>. Consultado el 25 de abril de 2016.

1988 Apariciones. Aspectos históricos, en *Nuevo Diccionario de Mariología*, Stefano De Fiores y Salvatore Meo (dirs.). Ediciones Paulinas. Madrid: 186-199.

1988b Lourdes, en *Nuevo Diccionario de Mariología*, Stefano De Fiores y Salvatore Meo (dirs.). Ediciones Paulinas. Madrid: 1154-1166.

Margry, Peter

2012 Mary's Reincarnation and the Banality of Salvation: The Millennialist of the Lady of All Nation/ Peoples, en *Numen* (59). Recuperado de: <<https://pure.know.nl/ws/files/486756/2012NumenMargryLady.pdf>>. Consultado el 18 de mayo de 2016.

Messori, Vittorio

2007 *Hipótesis sobre María. Hechos, indicios, enigmas*. Madrid: Libros Libres. Recuperado de: <<http://www.mercaba.org/mediafire/hipotesis%20sobre%20maria.pdf>>. Consultado el 13 de abril de 2016.

Morales, Mario

1980 *Milenarismo. Mito y realidad del fin de los tiempos*. Gedisa. Barcelona.

Peña, Ángel

2001 *Apariciones y mensajes de María*. s. e. Lima.

Perniciaro, Giuseppe

2003- 2004 *Medjugorje. Apparizioni mariane e mondo globale*, tesis de licenciatura. Università degli Studi di Palermo: Facoltà di Lettere e Filosofia. Palermo.

Rodríguez, José

1984 *Virgen del Perpetuo Socorro. Temas de reflexión*. Jus. México.

Rowland, Christopher

2000 Los que hemos llegado a los fines de los tiempos: Lo apocalíptico y la interpretación del Nuevo Testamento, en *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, Malcolm Bull (comp.). Fondo de Cultura Económica. México: 51-74.

Rosso, Stefano

1988 Año litúrgico, en *Nuevo Diccionario de Mariología*, Stefano De Fiores y Salvatore Meo (dirs.). Ediciones Paulinas. Madrid: 154-182.

Sin autor

1987 [7 de mayo de 1987]. Conferencia de prensa. Recuperado de <http://communaute-dame.qc.ca/oeuvres/OE_oeuv-hist-presse_ES.htm>. Consultado el 13 de agosto de 2016.

S/F "La imagen de la Señora de Todos los Pueblos". Recuperado de <<http://www.de-vrouwe.info/es/la-imagen>>. Consultado el 1 de julio de 2016.

Serra, Aristide

1988 Biblia, en *Nuevo Diccionario de Mariología*, Stefano De Fiores y Salvatore Meo (dirs.). Ediciones Paulinas. Madrid: 368-377.

Velasco, Juan Martín

1988 Devoción mariana, en *Nuevo Diccionario de Mariología*, Stefano De Fiores y Salvatore Meo (dirs.). Ediciones Paulinas. Madrid: 572-599.

Lugares de culto y manifestaciones marianas: Nuestra Señora de Sarapiquí, Reina del Amor, Costa Rica

Raúl Carlos Aranda Monroy*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En este trabajo se muestra la importancia que tiene la ideología para ordenar el tiempo y el espacio de todo grupo social. El ejemplo utilizado corresponde al papel que desempeñan los lugares de culto donde ha ocurrido una manifestación mariana como es el caso de Sarapiquí, Costa Rica. En torno a este suceso, la aproximación metodológica considera que el conocimiento del medio ambiente natural permite la construcción de diversas estrategias culturales mediante las cuales se logra la apropiación simbólica del espacio, permitiendo así jerarquizar en la relación sociedad y naturaleza, una serie de elementos naturales. El estudio de la apropiación del espacio involucra conceptos como son la cosmovisión, la ideología y la identidad.*

PALABRAS CLAVE: *Ideología, espacio, naturaleza, manifestación mariana, rituales.*

Places of worship and Marian manifestations:
Our Lady of Sarapiquí, Queen of Love, Costa Rica

ABSTRACT: *This work shows the importance of ideology with regard to the space / time order among any social group. The example used corresponds to the role played by places of worship where a Marian demonstration has occurred, such as in the case of Sarapiquí, Costa Rica. Re-*

* raul_aranda@inah.gob.mx

Fecha de recepción: 24 de marzo de 2019 • Fecha de aprobación: 25 de junio de 2019

garding this event, the methodological approach takes into account that knowledge of the natural environment allows for the construction of various cultural strategies, through which the symbolic appropriation of space is achieved, and thus allows a series of natural elements to be prioritised with regards to the relationship between society and nature. The study of the appropriation of space involves concepts such as worldview, ideology and identity.

KEYWORDS: *Ideology, space, nature, Marian manifestation, rituals.*

INTRODUCCIÓN

Es importante considerar que, desde el punto de vista de la antropología, el entorno natural posee un gran significado y llega incluso a formar parte de los sistemas de creencias con una grandiosa profundidad temporal en la historia de todos los pueblos sobre la tierra. Es de ese paisaje natural en el que se ubica cada sociedad que ciertos elementos geográficos se ven reflejados en su economía, pero sobre todo en la religión, la cual reproduce y mantiene vigentes patrones de comportamiento en la vida ritual de las comunidades. Este trabajo trata acerca de una investigación en la que la cosmovisión, la ideología y la identidad se muestran como resultados de un proceso histórico, no como su causa para comprender y explicar el hecho religioso. Las similitudes que ocurren entre distintas áreas culturales sugieren que el culto a la naturaleza ha sido una importante estrategia cultural utilizada por diversos grupos humanos a lo largo de su historia para establecer una relación con el mundo sobrenatural.

La reflexión se inicia desde el concepto mismo de la religión, desde un enfoque antropológico, ésta es definida como una institución histórica y socialmente determinada, sujeta a los procesos de cambio y continuidad, es decir, que se trata de la transformación cultural que ocurre desde el ámbito de la ideología.¹ Johanna Broda [1991] apunta que es importante estudiar la relación entre los conocimientos que una sociedad adquiere de su medio ambiente y su relación con el proceso de la observación de la naturaleza que se realiza desde los conceptos de cosmovisión, religión e ideología. En este sentido la percepción que una sociedad tiene de su medio ambiente depende en gran medida de las relaciones de producción que ésta maneja. El concepto de ideología distingue entre la realidad social y la explicación que una sociedad formula de esa realidad [Broda 1991: 462]. Es importante

¹ De acuerdo con Johanna Broda [1991], el concepto de ideología “se refiere al sistema de representación simbólica que es la cosmovisión, desde el punto de vista de su nexa con las estructuras sociales y económicas. La ideología tiene la importante función social de legitimar y justificar el orden social” [Broda 1991: 462].

considerar, para todo estudio social acerca de fenómenos o hechos religiosos, el empleo de una metodología que además de comparar y contrastar diversos contextos, tanto espaciales como temporales, formule en un nivel explicativo, el conocimiento y comportamiento social relacionándolos con aspectos de la naturaleza ya que inciden directamente tanto en la organización como en su articulación generando la continuidad histórica. En algunas ocasiones lo más conveniente es contrastar y no comparar la información, sobre todo cuando nos enfrentamos a casos que están históricamente diferenciados.

En el proceso de la apropiación simbólica del espacio han existido y existen diversas estrategias culturales que podemos observar, sobre todo en el uso social del espacio. Como resultado de este proceso, la expresión social queda inmersa en los procesos de cambio y continuidad culturales, por tal motivo, es importante destacar una problemática específica que se refiera al estudio de las condiciones socio-históricas dentro de un amplio marco como lo es la reelaboración simbólica. Igualmente se debe recurrir a la utilización de un enfoque interdisciplinario para impulsar la investigación de fenómenos sociales tales como la resistencia y la identidad culturales bajo una temática general.

ALGUNOS ANTECEDENTES DEL ESTUDIO

En trabajos anteriores he podido resaltar el papel que jugaron las condiciones naturales que influyeron notablemente en la elaboración de los sistemas de creencias y de representación simbólica durante la época prehispánica en el centro de México. La relación que mantuvieron con su espacio las sociedades mesoamericanas y las diferentes formas de apropiación abarcaron desde el interior de los lagos hasta la alta montaña [Aranda 1996, 1997, 2006, 2009, 2010]. Desde este punto de partida, he señalado que las grandes montañas, los cerros, lagos y manantiales, han jugado un importante papel en la construcción ideológica del espacio sagrado. La montaña configuró el enlace entre la tierra y el cielo, es decir, que a través del paisaje se expresaba la unión entre dos mundos, el humano y el divino. Estos espacios fueron ideales para crear un diálogo y mantener la comunicación.

Los estudios acerca del paisaje ritual en Mesoamérica, han proporcionado información sobre el significado y simbolismo de los elementos religiosos a partir de su ubicación en los contextos rituales que se inscriben dentro de un paisaje y además han mostrado la transición cultural hacia otros momentos en la historia y hasta nuestros días sin tener que recurrir a un núcleo duro, es decir, observando que la continuidad histórica puede generarse a

partir del cambio cultural, éste es determinado ideológicamente y es llevado a cabo mediante las prácticas religiosas en el transcurso del tiempo y siempre mantiene contacto con ciertos elementos geográficos del paisaje.

Los estudios interdisciplinarios que hacen referencia al paisaje, apuntan en dirección al importante papel que ha jugado la naturaleza para poder comprender la construcción de la identidad religiosa, ya que ésta, se puede formar, entre otros factores, a partir de la representación simbólica del paisaje como resultado de la constante interacción con la naturaleza. Asimismo, han enfatizado que la relación sociedad-naturaleza se configura a partir de la interpretación y expresión de ciertas condiciones naturales y de forma relevante, de algunos puntos destacados de la geografía. Mediante la ubicación de lugares de culto, las distintas sociedades han asegurado la supervivencia colectiva, su permanencia cultural mediante el ritual, y la apropiación de diversos escenarios naturales. Los lugares de culto, por lo general, se encontraban señalados mediante diferentes tipos de marcas, conformando un lenguaje visual lleno de significados.

Este mismo conocimiento de la naturaleza adquiere un importante sentido social cuando se ve reflejado a través de la educación en patrones de comportamiento encaminados a preservar la sacralidad de la naturaleza. Joseph Campbell [1991] señaló que una de las mejores formas de proporcionar el sentido de la experiencia colectiva era el mito. Los mitos son metáforas de la potencialidad colectiva y vinculan a la naturaleza con el mundo social. Este autor cita como ejemplos aquellos mitos de sociedades agrícolas que estaban enfocados en el orden social para alcanzar la estabilidad y supervivencia colectiva vinculando a la sociedad con la naturaleza y con el mundo sobrenatural.

Al parecer, los ritos agrícolas constituyen la parte más conservadora de la cosmovisión precisamente porque la economía, basada en la relación con la naturaleza, sigue dependiendo de los ciclos naturales y de una intencionalidad para con su medio ambiente. En este contexto, los lugares de culto cumplen con varias finalidades, entre otros aspectos, la de intentar controlar los fenómenos atmosféricos, reproduciendo, mediante el ritual, las condiciones de creación y mantenimiento del mundo; prediciendo las catástrofes o eventos destructivos que afectan al hombre y procurando el bienestar colectivo.

La información obtenida de diferentes casos de estudio nos permite conocer algunas de las estrategias utilizadas para interpretar y expresar el conocimiento del paisaje forjando identidad y creando arraigo. La imagen de la montaña, de cerros, lagos, cañadas, pedregales y bosques, entre otros aspectos de la naturaleza, se personifican a través del mito para permitir

una relación entre la sociedad y la naturaleza. Se trata del papel del hombre frente a los fenómenos del mundo natural. Sin duda, en los lugares de culto se representa metafóricamente la vida de la comunidad y la existencia de un diálogo permanente con lo sagrado. La compleja recreación ideológica del espacio sacraliza y legitima el trabajo del hombre para con la naturaleza.

La segunda reflexión obligada, se refiere a ese diálogo continuo que se ha llevado a cabo entre el hombre y la naturaleza durante muchos siglos. La configuración temática en la cual se inscribe este trabajo intenta destacar importantes puntos de partida para continuar con la discusión acerca de la religión y el culto como procesos de diálogo. Considerar este tipo de aspectos nos permite aproximarnos al estudio de la apropiación del espacio y en la resistencia cultural ante el cambio, en las poblaciones actuales. En la investigación social, el estudio acerca de la religión, la ideología y la cosmovisión, comprenden al pensamiento articulado con el comportamiento colectivo y sitúa a las comunidades dentro de su espacio sagrado.

Este espacio adquiere una relevancia de carácter ideológico cuando la sociedad integra sus conocimientos del medio ambiente como un fundamento mítico-religioso, al transformar el espacio en un recinto sagrado, cambia el entorno cotidiano y crea lugares de culto, como contenedores de actividades rituales que mantienen correspondencia con los sistemas de creencias. Combinar elementos del mundo natural con algunos aspectos de la vida en comunidad, proporciona un sentido de colectividad y la cosmovisión compartida articula las relaciones entre los hombres, con los dioses y con el espacio.

Los lugares de culto, representan una visión totalizadora del universo, que se infunde de la necesidad social de situarse dentro de una realidad establecida en su paisaje natural. Dentro de este esquema, diversos pueblos ubican este tipo de lugares otorgándoles fuerza y personificación al espacio. Esta estrategia social adquiere coherencia cuando el hombre ordena, legitima y jerarquiza el conocimiento de su existencia a través de acciones repetitivas que lleva a cabo en un espacio determinado.

El estudio de la relación que existe entre diferentes lugares de culto ha constituido uno de los temas más interesantes y discutidos en los últimos años, la aparente continuidad histórica de algunos de ellos ha destacado puntos de coincidencia importantes para las investigaciones acerca del medio ambiente natural. Estos lugares mantienen estrecha relación con diversos objetos o elementos de la naturaleza, ya se trate de rocas, árboles o manantiales, hallados en sus propios contextos y en muchas ocasiones, su estudio los ubica dentro del ámbito económico y político regional, pero su constante presencia los incluye dentro de una discusión aún mayor, en el

contexto más amplio de la religión. Como antecedente de estudio de dichos lugares de culto, Alfredo López Austin [1976] señala que, en el pasado prehispánico el orden y la coherencia de los sistemas de creencias acerca de la conformación de su espacio, permitió su continuidad como parte del proceso de cambio cultural a través de la historia. Este autor, al realizar un estudio comparativo del pensamiento mágico-religioso en la ideología mesoamericana del periodo Postclásico a través de fuentes históricas escritas, señaló que el lugar que ocupaba cada pueblo sobre la tierra era el sitio de contacto con su divinidad tutelar, es decir, el lugar de ubicación cósmica de sus principales divinidades. Este historiador comenta que:

Algunas poblaciones llegaban a tener tal prestigio como sitios de santuarios, que era reconocida su fama como verdaderamente invencibles, cargadas de la fuerza que les comunicaban los dioses venerados en ellas [...] Todo centro que aspiraba a convertirse en capital debía erigir el santuario, que era un punto de enlace con el cielo, el inframundo y los cuatro extremos de la tierra. Sólo podía aspirar a su edificación la población que pudiese sostener con dignidad el culto, debido a los númenes cuya atención había llamado al levantar el templo [López Austin 1976: 220].

Los lugares de culto fueron expresiones ideológicas que integraron al mundo natural dentro de un sistema religioso y la presencia de estos componentes culturales permitió mantener vigente la coherencia de las creencias. En trabajos anteriores [Aranda 1996, 1997, 2001], he apuntado que tanto el ritual como la cosmovisión fueron importantes mecanismos en la reproducción cultural en Mesoamérica y éstos repercutieron en la continuidad histórica. En este sentido, debemos considerar que la ubicación estratégica de los lugares de culto representó una valiosa táctica que articulaba la ideología con el aprendizaje colectivo.

Es muy interesante y sugerente la información que desde el pasado revisitan ciertos lugares, pero sobre todo debemos tener en cuenta que se trata de un proceso social de relación con la naturaleza. Carlos García Mora, ha señalado que “el análisis histórico social de las relaciones entre los hombres y la naturaleza no puede abordarse con base en el estudio de un simple agregado de elementos y factores, sino en el de su articulación y jerarquía, identificando aquellos que son determinantes en la configuración de las características de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza” [García Mora 1981: 17]. La investigación histórica que este autor realizó en el Centro de México, en la porción sureste, región de Chalco-Amecameca, consistió en una serie de estudios comparativos acerca del manejo humano del medio

ambiente natural. Dicha región fue elegida por su heterogeneidad geográfica y por contar con fuentes de conocimiento histórico de dos sociedades con modos de producción diferentes en el siglo xvi [García Mora 1981: 18]. Es evidente que “la sociedad hace uso social de la energía humana mediante el trabajo, con el cual transforma la materia natural, para obtener sus medios de sobrevivencia y reproducción” [García Mora 1981: 25].

En efecto, el proceso de producción puede ser considerado como un punto de partida para diversos tipos de investigaciones. Los conocimientos adquiridos, así como la experiencia fundamentada en el aprendizaje, configuran características de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza, las relaciones sociales determinan el modo como se producen los bienes de subsistencia y además influyen, a nivel ideológico, en los modelos de apropiación y representación simbólica. Los antiguos pobladores de esa región transformaron su espacio, “desmontaron el bosque, domesticaron plantas y animales, recolectaron o cazaron flora y fauna silvestres, levantaron diques y abrieron canales, hicieron terrazas sobre las laderas y chinampas sobre las ciénegas, construyeron caseríos y edificaron centros urbanos” [García Mora 1981: 19]. En la actualidad, en esta región existen grupos de especialistas que asumen con gran responsabilidad su trabajo como el manejo del temporal en beneficio de las comunidades. Son actores sociales encargados de mantener una estrecha relación con no sólo el medio ambiente, sino con los fenómenos meteorológicos que ocurren en estos parajes.

LA IMPORTANCIA DE LOS LUGARES DE CULTO

En el pasado, los pueblos mesoamericanos consideraban que la fuerza divina atribuida a sus dioses propiciaba la reproducción de plantas, animales y era utilizada para luchar contra sus enemigos: los centros de población la concentraban al establecer un punto de contacto con un mundo sobrenatural. Esta fuerza era una forma de justificar y legitimar las relaciones de poder. El concepto mágico-religioso de la fuerza divina, aunque es muy general y puede ser referido de diversas maneras, nos permite estudiar la relación que existe entre el mito de origen mesoamericano y su relación con el espacio sagrado, es decir, con la apropiación y el uso ideológico del espacio que en la actualidad se lleva a cabo.

En este sentido, Johanna Broda [1982a, 1991a, 1996] ha planteado que durante la época prehispánica, en el periodo Postclásico, en el centro de México, la mayoría de los lugares sagrados eran puntos sobresalientes del paisaje y a éstos correspondía una amplia jerarquía que se inscribía en la ideología de las entidades políticas [Broda 1995b, 1997a]. De esta forma,

en la sociedad mexicana, se conformaba un espacio sagrado al cual la población accedía mediante complicados ritos y ceremonias que expresaban las creencias acerca de una realidad alterna. En los lugares de culto, las actividades rituales mantenían correspondencia con su sistema de creencias.

Esta práctica de establecer este tipo de lugares en escenarios naturales obedecía, por una parte, al deseo de establecer un vínculo entre el hombre y su pasado, es decir, con el origen; y, por otra, a colocar a la comunidad en el medio ambiente del cual obtenían los productos para la subsistencia colectiva, convirtiéndose así en una expresión social de lucha por la supervivencia y en estrategia de adaptación a un medio que en muchas ocasiones era sumamente hostil. Un punto clave en esta discusión se encuentra en el mismo conocimiento de las actividades de subsistencia que eran compartidas, éstas logran la integración interregional de diversos grupos humanos bajo un esquema ideológico, económico y sobre todo, religioso, en común [Aranda 1996]. Al mismo tiempo, esto implica la utilización de una cosmovisión compartida.

De esta forma los lugares de culto fueron conformando, a lo largo del tiempo, una red en la geografía, en la recreación material y simbólica del medio ambiente que los rodeaba, que hacía factible la elaboración de una interpretación acerca del espacio que los rodeaba al observar los cambios climáticos y eventos naturales que ocurren en la naturaleza. De acuerdo con Broda [1991a], la concepción ordenada del universo mesoamericano articulaba entre sí elementos relevantes de la naturaleza, de esta manera la cosmovisión encontraba su representación material en el paisaje. No se trataba solamente de creencias, este importante ámbito del conocimiento implicaba la existencia de una base material para generar una explicación del universo.

En este proceso de acción e interacción con las fuerzas de la naturaleza, la ideología fortalece la estructura sociopolítica de las comunidades. Es esta visión ordenada del cosmos, en donde la religión mantiene un amplio trasfondo filosófico que se manifiesta a través del culto.

Las cuevas fueron y continúan siendo, lugares ideales para el culto, ya que eran símbolos de creación y generación de vida. En sus estudios del México prehispánico, Doris Heyden [1976, 1981, 1989, 1991] propuso que éstas representan la imagen predilecta de abundancia y fertilidad por asociarse con la matriz de la tierra y que los elementos terrestres manifestaban la fecundidad de la vida sobre la tierra y debajo de ella.

LA APROPIACIÓN SIMBÓLICA DEL ESPACIO MEDIANTE LOS LUGARES DE CULTO

Cabe señalar que un lugar de culto se crea a partir del papel que desempeña con relación al espacio histórico-cultural en el que toda sociedad se ubica. Se trata del espacio que permite configurar estrategias para la apropiación del medio ambiente natural, un lugar que posibilita la comunicación con lo sagrado. Desde un enfoque interdisciplinario, se observa la importancia de estudiar a los grupos sociales dentro de su contexto natural. Estas condiciones han sido consideradas para explicar algunos aspectos socio-económicos, sin embargo, los trabajos de investigación han pasado por alto los aspectos simbólicos por parte de sus condiciones ambientales.

Podemos considerar, en lo general, que las peregrinaciones que se realizan hacia los lugares de culto están relacionadas con la idea de un viaje, es un medio para llegar a otro lugar diferente del origen y es así que existe una estrecha relación con un proceso de identificación. En el aspecto ideológico, la religión asigna especial importancia a los elementos geográficos que se presentan en un espacio específico. Los cerros, volcanes, lagunas, manantiales, etcétera, han formado parte de circuitos rituales que incorporan numerosos elementos simbólicos tanto de la vida lacustre, como de la montaña y del mar, con la actividad productiva [Aranda 2001: 250].

Es en estos lugares de culto en donde se logra la recuperación de la memoria colectiva, que reafirma la existencia histórica de las comunidades y permite la recreación de la identidad colectiva. Quizá uno de los ejemplos más conocido en el pasado haya sido la utilización de alineamientos visuales entre estructuras y marcadores labrados en piedra hacia puntos destacados en el horizonte para incluir lugares de culto, caracterizando así una de las grandes expresiones religiosas del ser humano. Una importante estrategia social para incluir lugares situados a diferentes distancias, una estrategia visual en el sentido de diferenciar el espacio cotidiano del sagrado, señalando caminos, marcando rutas, hacia otros lugares de culto.

Cuando nos referimos a los sistemas de creencias y de representación simbólica nos situamos en el ámbito de la religión, la cual se refiere al conjunto de creencias que “a la vez que explican la realidad le dan sentido al mundo natural, fenomenológico y también a su contraparte, al mundo sobrenatural” [Aranda 1996].

Considero que la religión abarca una serie de actividades de contenido ritual y simbólico. Desde el punto de vista de la antropología, la religión se puede definir como una institución histórico-social sujeta a los procesos de cambio y continuidad, es decir, se trata de una transformación cultural

de carácter ideológico [Aranda 1996]. Desde este punto de vista, la religión abarca instituciones, actos y creencias.

El estudio del ritual incluye los complejos sistemas de representación simbólica que sirven como un lenguaje visual que logra transmitir imágenes míticas en un intento por comprender los fenómenos del medio ambiente natural. Es conveniente señalar que el uso ideológico del espacio se encuentra estrechamente ligado con la percepción del entorno, y de esta manera, la observación exacta de la naturaleza permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social. La ideología está presente en la sociedad a través de diversas instituciones, por lo que ésta se comunica mediante el lenguaje ritual y mítico. Los ritos representan el orden cósmico y social.

Por otra parte, los mitos pueden comprenderse como las historias colectivas de una búsqueda a través del tiempo. Joseph Campbell [1991] apuntó que el mito expresa transformación, señala el camino que se debe seguir en un momento de crisis. De esta forma, los mitos pasan de ser la búsqueda y de expresar el sentido de la vida, a ser la experiencia de la vida. Los mitos son metáforas de la potencialidad colectiva y vinculan a la naturaleza con el mundo social.

En los lugares de culto se verifica el mito, se repite el acto de creación, se aprende y se comunica mediante el ritual. Es la fuerza de la acción social, la fuerza de la vida se genera, se consume, se rompe o se suprime mediante la acción del hombre [Campbell 1991: 206]. El misterio revelado está más allá de la vida cotidiana, apunta a la vida y la muerte asociadas con las partes del mundo que rodean a los hombres, es el misterio de la generación de la vida, el acto cósmico entendido como algo sagrado, por ello, las imágenes predilectas que representan a este acto de transmisión de la energía vital son los poderes masculino y femenino en conjunción creativa y recreativa, que provienen “de lo que está más allá del ser y el no ser”. El ejemplo se puede aplicar a la conjugación del espacio y tiempo: el espacio representa la totalidad, el aspecto temporal consiste en el movimiento, en el ir y venir; ésta es la utilización del espacio. De modo que al observar la naturaleza e identificarse con ella se regresa a los principios vitales, es la vida en movimiento, es una estrategia para aprender socialmente y generar identidad.

El espacio sagrado puede ser comprendido como una expresión ideológica que articula el mundo natural dentro de un sistema religioso y la presencia de sus componentes permite mantener vigente la coherencia de las nociones acerca del mundo que nos rodea.

Dentro de este modelo social, en la relación entre la sociedad y la naturaleza, se requiere de lugares de culto en los cuales se hace factible una interpretación acerca del medio ambiente que nos rodea al observar y en-

frentar desde éstos diversos eventos meteorológicos que ocurren. La integración de estos centros dentro de un contexto más amplio en el paisaje proporciona la conceptualización de centros a partir de los cuales se puede llevar a cabo el conocimiento del mundo, así la observación de la naturaleza permite situar y crear nuevos espacios sagrados.

LOS LUGARES DE CULTO MARIANO

Con mayor frecuencia, en la época actual las personas se preguntan continuamente por el fenómeno de las manifestaciones marianas, sobre todo, cuando estos sucesos han ocurrido en un pasado no muy lejano, pero primordialmente, cuando deban enfrentarse a situaciones de crisis o cambios culturales. Desde el punto de vista de la investigación social se ha intentado explicar la fascinación y el extraño carácter ante tales fenómenos, delimitando su especificidad en el estudio de las religiones, creando tipologías o describiendo los hechos bajo la mirada de los testigos presenciales.

Para este tipo de estudios es importante asumir una perspectiva que incluya en el proceso histórico a los mismos fenómenos sobrenaturales en sí y las características de su entorno natural: ya se trate de una gruta, el árbol, la fuente, el pozo, el cerro, la montaña, entre otros muchos, para establecer las relaciones entre las manifestaciones de tipo sobrenatural divino y la naturaleza. Estos elementos del paisaje han sido y son muy importantes en la mayoría de los lugares de culto mariano y contribuyen notablemente en la formación de la identidad religiosa.

De esta manera llaman la atención las diversas formas de expresión social que quedan inmersas en los procesos de cambio y continuidad culturales, como son la música, los bailes, entre otras manifestaciones. La problemática específica se refiere sólo al estudio de las condiciones socio-históricas dentro de un amplio marco general como lo es la refuncionalización del espacio en el que han ocurrido los hechos y en la reinterpretación de los relatos de lo que ha ocurrido.

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LA IDENTIDAD RELIGIOSA

Para abordar estos conceptos debemos considerar lo que esto implica desde el punto de vista de la antropología. Analizar lo que un grupo social se pregunta y se responde en la vida cotidiana respecto a quiénes son y en torno a quiénes son los otros, plantea una problemática que en muchas ocasiones se refiere a una dimensión espacio-temporal específica. De acuerdo con María Ana Portal [1997], con los planteamientos de Durkheim se

inauguró una vertiente según la cual la sociedad incorpora a sus miembros a una unidad armónica a partir de los roles y estatus, estructurados dentro de un marco normativo específico. En este sentido, se pensó que un grupo con una identidad colectiva fuerte es aquel que logra someter e integrar a los individuos que lo componen a su sistema normativo, obteniendo con ello una mayor cohesión [Portal 1997: 48]. Pero el estudio de la identidad inicia al examinarla desde la experiencia de ésta y explorar la construcción que cada grupo hace de esa experiencia y más aún cuando se incluyen argumentos acerca de alguna manifestación sobrenatural divina.

Para su estudio, en algunos casos, la identidad del grupo ha sido referida como una estrategia de continuidad en el tiempo y asociada con la reproducción cultural, en cuanto a la distinción del uno frente al otro como un tipo de identificación social que da forma a la identidad colectiva y permite la permanencia a través del tiempo. Lograr esta construcción cultural del uno mismo a partir de las identificaciones sociales se hace siempre en relación con la unidad colectiva, es decir, con la distinción de un grupo y hacia la adscripción a otro grupo. De esta forma, la categoría del espacio permite distinguir entre ambas alternativas. Si no hay un espacio, éste se construye generalmente en términos simbólicos, es decir, adentro-afuera, arriba-abajo, al centro y a la periferia, sagrado y profano. Es entonces cuando el mito cumple con una de sus funciones y así le da forma a otros planos de la existencia que permiten diferenciar y crear una identidad religiosa.

Crear identidad, en términos religiosos, puede resultar más complejo cuando se incluyen aspectos geográficos que observamos en la diferenciación del espacio. Es en este punto que el concepto de apropiación nos permite comprender y explicar las identidades culturalmente estructuradas, ideológicamente fundamentadas o colectivamente asimiladas. La apropiación no lo es si no es lo del otro y no pueden imponerse a los otros. De esta manera se mantiene la identidad en determinados contextos. Así es como podemos explicar las relaciones de poder en cuanto que, por ejemplo, el culto está social e históricamente determinado y su estudio nos permite observar sus cambios en el tiempo y en el espacio, como un proceso de identificaciones que define a los demás, pero permanecen idénticos a sí mismos en continuo movimiento con nuevas significaciones. Sin embargo, debemos estar conscientes de que estos cambios pueden ser manipulados, es decir, que se puede tratar de una imposición de carácter ideológico: controlados e incuestionables dentro de una ideología religiosa. En este caso, la identidad trata las formas de crear un ordenamiento social, del tiempo y del espacio, de dar sentido y de esta manera, los mensajes divinos cumplen un papel imprescindible. Así, el mundo puede ser ordenado y el espacio es utilizado ideológicamente.

En estos casos, la identidad colectiva será el resultado del modo en que los individuos reaccionan ante un fenómeno extraordinario, sobrenatural divino, en las formas en que se relacionan entre sí dentro de un colectivo y generan pertenencia y exclusión. Se refiere al proceso de apropiación del espacio y esta apropiación puede ser por la vía de la sacralización. En algunos casos, los lugares de culto mariano ya han sido sacralizados por una hierofanía, pero cabe señalar que se puede crear una nueva identidad dentro de otra, al refuncionalizar los espacios como sagrados, ya que están íntimamente ligados con la cosmovisión, con su percepción, jerarquización y con la acción social. Estos aspectos se recrean constantemente configurando diversas estrategias con el fin de lograr cambios en la cosmovisión del grupo. Sin embargo, difícilmente la cosmovisión se modificará de manera inmediata si está construida con fundamentos históricos. Es en estos procesos, al abrigo de una percepción sagrada que se reflejan las experiencias, tensiones y hechos compartidos colectivamente, que se conforma la memoria colectiva creando una identidad religiosa fuerte y persistente ante los cambios culturales. Al mismo tiempo, esto podría explicar el uso y refuncionalización de algunos lugares de culto en diferentes momentos de la historia para los diferentes casos que correspondan a cada sociedad.

UN SANTUARIO MARIANO: NUESTRA SEÑORA DE SARAPIQUÍ,
REINA DEL AMOR, COSTA RICA

En un escenario sorprendentemente natural, entre unas pocas montañas cubiertas por nubes e inmensos piñales, sucedería un acontecimiento de gran impacto. No se trató de un espacio reutilizado y no existía un lugar previo de culto. De acuerdo con el relato, fue un 31 de diciembre de 1990 cuando un joven de 14 años llamado Jorge Arturo Céspedes Segura pudo observar, cerca de un tronco, en el bosque, por vez primera y en unos pocos segundos, a una mujer que se hallaba envuelta en luz, ataviada con un vestido largo de color negro, y un gesto tan hermoso en su mirada, que parecía expresar mil palabras. Sin embargo, este joven prefirió reprimir el impacto de esta aparición debido a que pensó que lo había imaginado.

Posteriormente, un primero de enero de 1992, cuando Jorge Arturo se dirigía a trasladar a una vaca hacia el otro lado de la finca y cerca del tronco donde había tenido la primera visión, escuchó una voz que lo llamaba por su nombre:

“Jorge, Jorge, Jorge...” él se acercó al tronco, de donde venía la voz. Cayó hincado al ver de nuevo a aquella mujer, ahora más radiante que antes, la

veía no como la visión de la primera vez, sino con una presencia real de un ser humano. Tenía alrededor de diecisiete años de edad, y estaba sobre una nube blanca que se confundía con su vestido blanco, del cual prendía una banda gris diagonal del hombro derecho al lado izquierdo de la cintura, la cual significa penitencia, un manto azul y sobre su cabeza una corona de doce estrellas y en su mano, un cetro dorado.

Jorge Arturo le preguntó si era la madre de Dios, si era la Santísima Virgen María y ella como respuesta le dio la encomienda de llevar su mensaje a todo el mundo, y le advirtió que, aunque esto fuera causa de burla, eso no importaría porque ella siempre estaría con él. Además, le explicó que continuaría estando con él cada día primero de mes, pero tendría que mantenerlo en secreto hasta que ella le pidiera otra cosa: “yo estaré siempre contigo”. Estos encuentros continuaron ocurriendo en Sarapiquí hasta mayo de 1992, cuando Jorge Arturo ingresó al Seminario Salesiano en Cartago y continuaron las manifestaciones en la capilla de ese lugar cada día primero de mes. El primero de diciembre de 1992, la Virgen María le comunicó que había llegado el momento de dar a conocer estas apariciones públicamente. Esto sucedería a partir del primero de enero de 1993 a las cuatro de la tarde.

El mensaje fue el siguiente:

Quiero darles las gracias por haber respondido a mi llamado.

Yo soy la Reina del Amor.

Quiero ayudarles para que comprendan cada día más el plan de Dios.

Quiero que vivan verdaderamente mi mensaje. Lo importante de mi visita aquí es que vivan verdaderamente mi mensaje alrededor del mundo.

Sean promotores del amor y de la paz, para que empiece a vivir así, aquí en este pueblo, en Costa Rica, y finalmente en el mundo entero.

Satanás anda suelto, anda desviándolos del camino del bien, del amor, de la paz.

Yo voy a seguir estando con ustedes para que ahora sepan lo que de verdad deben hacer por el camino por el que deben ir. Es una invitación, en ustedes queda si la atienden o no.

Igualmente se dio a conocer que la Virgen estaría presente todos los martes de cada semana a las dos de la tarde, además de cada día primero de mes. Ella pedía el ayuno porque “éste es una forma de acercamiento a Dios, de aprender a amar y que el amor es de Dios”, y así podrían ayudarse unos a otros. Durante estas manifestaciones, a partir del lunes 1 de febrero

de 1993, la Virgen comenzó a bendecir las reliquias que los peregrinos le llevaban, tocándolas con su mano, una a una, mediante el vidente al pie del tronco donde se manifestaba. También bendijo un manantial que se encuentra cerca del lugar de las apariciones. Ante tal evento, las peregrinaciones a Sarapiquí aumentaron y llegaron miles de personas hasta ese lugar tan remoto que se encuentra en la zona norte de Costa Rica. Durante el año de 1993 las manifestaciones ocurrieron los días martes de cada semana y los días especiales como el Viernes Santo, el día de la madre en Costa Rica (15 de agosto), el segundo domingo de octubre (especial para la juventud), 24 y 25 de diciembre, 28 y 31 de diciembre, desde las 12, a la media noche, hasta el primero de enero a las 10 de la noche. La hora podía variar entre las dos de tarde a la una o dos de la mañana.

En el año de 1994 las manifestaciones ocurrían cada día primero de mes y en fechas especiales como el Viernes Santo, el día de la madre en Costa Rica (15 de agosto), el segundo domingo de octubre (especial para la juventud), 24 y 25 de diciembre, 28 y 31 de diciembre, principalmente.

Desde el anuncio de las apariciones en 1993, miles de personas comenzaron a experimentar y a familiarizarse con un fenómeno inexplicable: el llamado Milagro del Sol, conocido también como la Danza del Sol, éste ha sido considerado como manifestación del Amor que Dios nos tiene. Se trata de una observación directa en la que el disco solar aumenta y disminuye de tamaño, resplandece de forma extraordinaria y posteriormente comienza a moverse en el cielo. De acuerdo con los testigos presenciales, en ocasiones suelen formarse algunas figuras sobre la superficie del disco solar, el cual parece girar y se desplaza sobre el firmamento. Durante este suceso, se logran observar en el firmamento, a manera de manchas, zonas de color rojo y otras de amarillo, en forma de pétalos. Los testigos señalan que son como los pétalos de una rosa, de gran tamaño, por tratarse de la Reina del Amor. Este tipo de testimonios, entre otros, corroboran una presencia sobrenatural divina, atestiguan la conversión y la entrega a Dios en este lugar. Respecto a estos fenómenos, en sus mensajes, la Virgen ha señalado que:

[...] a través de los fenómenos naturales, Dios manifiesta su presencia, pero que no deben creer en la presencia de Dios, sólo por los fenómenos, deben creer por la fe. No deben creer en mis mensajes sólo por los Fenómenos, es mejor quien cree sin haber visto, que quien para creer tiene que ver.

Fue a partir del día primero de marzo de 1995, que ya no se han hecho públicos los mensajes, aunque se asegura que las apariciones siguen ocur-

riendo, el vidente Jorge Arturo Céspedes, guarda silencio, obediencia a solicitud de la Santa Madre Iglesia Católica, por medio de la diócesis de Ciudad Quesada, de no hacer públicos los mensajes recibidos en el Santuario de la Reina del Amor, en Sarapiquí, Costa Rica.²

Los testigos presenciales siguen narrando los sorprendentes fenómenos que continúan ocurriendo durante estos años y hasta la fecha. Ya no son miles los visitantes a este lugar a pesar de que se han mejorado los caminos para poder llegar desde la población más cercana conocida como La Virgen. Comprender o explicar la profundidad de tales acontecimientos no es tarea fácil, se trata de una de las manifestaciones marianas ocurridas en nuestros tiempos y documentada de diversas maneras. Señalar qué fue lo que ocurrió y sigue ocurriendo en diversas partes del mundo es muy complejo, sobre todo cuando nos enfrentamos al fenómeno humano.

Como en otros casos, en Sarapiquí el lugar de las manifestaciones fue acondicionado, se edificó una capilla que conserva en su interior el tronco junto al cual se manifestó la Virgen María la primera vez, el espacio adquirió sacralidad y se acondicionó para oficiar misa, se crearon andadores, servicios, caminos y jardinerías, se preparó un estacionamiento en la entrada y se modificó la vegetación justo en el lugar de las apariciones. Sin embargo, y esto es muy importante, se conservó un pequeño bosque a petición de la Virgen María, un espacio muy especial para la reflexión y peticiones de los peregrinos en el cual se colocó una imagen de ella. Este lugar fue señalado por la Virgen debido a las gracias que han sido derramadas por ella y su hijo y se encuentra cercano al manantial.

En la actualidad podemos observar que el Santuario se encuentra en buenas condiciones, cuenta con vigilancia permanente, se le da mantenimiento y aseo constantemente, ya existen tomas de agua para que los visitantes puedan utilizarla. La vegetación es muy abundante y los peregrinos encuentran un espacio adecuado para los rezos, la reflexión y la meditación. Se trata de un espacio que ha sido transformado en una parte, pero que debido a su evidente carácter sagrado ha permitido la continuidad religiosa.

Todo proceso religioso ocurre dentro de un contexto histórico y natural, abarca una serie de transformaciones y continuidades en la constante interacción de diversos elementos afines entre sí, la religión expresa el fenómeno humano que se concreta en sistemas de creencias acerca de la existencia de lo natural y lo sobrenatural divino [Aranda 1996]. Se ha considerado que, por una parte, la religión tiene su base material a partir de los modos de vida, es decir, en la relación que establece la sociedad con la naturaleza,

² Véase, mecanoescrito: *Mensajes de "La Reina del Amor"*, Sarapiquí, Costa Rica, s/f.

al igual que la cosmovisión y la ideología, pero además, esta última se fundamenta en el uso ideológico del espacio, en la apropiación del espacio y en su transformación, para erigirse en un espacio sagrado. Desde este punto de vista, la religión ha sido un excelente medio de expresión del ser humano para observar, comprender y vincular su relación con la naturaleza.

En una manifestación mariana, ocurre una apropiación simbólica del espacio, ésta se articula e integra las redes sociales logrando así el importante objetivo de la reproducción cultural a partir de un lenguaje visual, entendido éste, como una estrategia que liga a la sociedad con el medio ambiente natural. En este sentido, la disposición al cambio entre las partes que actúan, integra el espacio y tiempo mediante una relación de reciprocidad en la cual se aceptan, tanto las condiciones predominantes de la naturaleza como las características culturales de la comunidad.

Este trabajo forma parte de un horizonte más amplio en el cual se incluyen otros ejemplos relacionados con lugares de culto mariano situados en diferentes partes del mundo, al igual que en la investigación que llevo a cabo, pretende plantear algunos problemas específicos de investigación social acerca de los diferentes significados que adquieren las formas religiosas durante el transcurso del tiempo. Debemos considerar que el uso del espacio se encuentra estrechamente ligado con la percepción que tenemos de éste y puede cambiar cuando ocurre una manifestación divina. Por un lado, existe una transmisión de normas y valores; por el otro, significados emocionales y simbólicos. De modo que, al observar la naturaleza desde otra mirada, la sagrada, e identificarse con ella, se regresa a los principios vitales, es la vida y movimiento, es una forma de aprender, enseñar socialmente y generar identidad religiosa.

Ante un proceso de cambio por imposición, la identidad religiosa se enfrenta a un fenómeno de resistencia cultural, situación fundamental en los procesos de integración regional. De esta forma se pueden generar nuevos sistemas de creencias y de representación simbólica que son compartidos.

Dentro de la dinámica cultural en la que existe cierto tipo de condiciones ambientales que comparten las comunidades, muchos elementos culturales son susceptibles de poder mantener una continuidad asombrosa.



Foto 1. Interior de la Capilla de Nuestra Señora de Sarapiquí, La Reina del Amor, Costa Rica. Fotografía: Raúl Aranda, 2015.

REFLEXIÓN FINAL

Los lugares de culto han tenido y mantienen un carácter polivalente y multifuncional, su ubicación estratégica dentro de contextos específicos me han permitido proponer algunas explicaciones acerca del papel que desempeñan, por lo que considero que forman parte de los sistemas de creencias en los cuales la naturaleza ocupa el lugar central, son la representación material de la relación entre la sociedad y la naturaleza, entre la historia, la vida social y la memoria colectiva. Los cambios culturales observados plantean la reinterpretación y refuncionalización de los elementos naturales del paisaje dentro de la religión.

La sociedad se integra en el espacio y tiempo que la rodea mediante una relación de reciprocidad en la cual se aceptan, tanto las condiciones predominantes de la naturaleza como las características culturales de la comunidad. En este lenguaje visual, la ubicación de lugares de culto en el paisaje cumple con diferentes objetivos que adquieren con el tiempo diferentes matices. Podemos observar la importancia que radica en el hecho religioso, el ritual y el mito como expresiones de cambio y continuidad culturales. La identidad suele ejemplificarse mediante la interpretación de las evidencias materiales de tipo ritual, de manera que esta información es considerada

como un importante elemento que señala los aspectos dinámicos y flexibles en los fenómenos sociales. La naturaleza, vista como el escenario de estudio donde ocurren tanto las manifestaciones sobrenaturales divinas como las relaciones sociales, es ligada con la historia mediante la articulación de las comunidades que a su vez se encuentran sujetas al cambio cultural.

Ahora sabemos en las investigaciones sociales, que el estudio acerca de la identidad y la cosmovisión comprende al pensamiento articulado con el comportamiento colectivo y sitúa a las comunidades dentro de un espacio sagrado cuya caracterización se encuentra expresada en la ritualidad. La sociedad recrea un modelo del universo que responde a sus conocimientos y experiencias entramadas en la cosmovisión.

REFERENCIAS

Anónimo

s/f *Mensajes de "La Reina del Amor"*, Sarapiquí, Costa Rica. mecanoescrito.

Aranda, Raúl Carlos

- 1996 *Religión mesoamericana durante el Preclásico: las evidencias arqueológicas y su interpretación*, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- 1997 El culto a los volcanes en el sur de la Cuenca de México durante el Preclásico. Evidencias arqueológicas de Xico, en *Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica: Graniceros: Los que trabajan con el tiempo*. El Colegio Mexiquense A. C., Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM. México.
- 2001 Entre el lago y el cielo: la presencia de la montaña en la región de Chalco Amecameca, en *La montaña en el paisaje ritual*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP, UNAM, CONACULTA-INAH. México: 245-255.
- 2006 *Al pie de los volcanes: sociedad, naturaleza y paisaje ritual. Un proceso cultural de larga duración*, tesis de doctorado en Antropología. ENAH. México.
- 2009 Cosmovisión y reinterpretación del paisaje en el sureste de la cuenca de México, en *Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios Interdisciplinarios y regionales*, Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México: 101-115.
- 2010 La cosmovisión y el mito: la identidad mesoamericana, en *Memorias del 13 Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, Diálogo, ruptura y mediación en contextos religiosos*, Elio Masferrer Kan, Carmen Castilla Váz-

quez y Elizabeth Díaz Brenis (eds.). Universidad de Granada, Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones, Gobierno de España-Ministerio de Ciencia e Innovación, Junta de Andalucía-CEIC, Fundación Tres Culturas, Ayuntamiento de Granada, Diputación de Granada-Red de Municipios, Asociación Andaluza de Antropología, Centro-UNESCO de Andalucía. España: 1760-1771.

Báez-Jorge, Félix

1988 La religión y procesos civilizatorios en Mesoamérica. *La palabra y el hombre* (62), octubre-diciembre: 27-37.

Barba de Piña Chan, Beatriz

1980 *Tlapacoya, Los principios de la Teocracia en la Cuenca de México*. Biblioteca Enciclopédica del Estado de México. México.

1989 Algunas definiciones para el estudio del pensamiento mágico, en *Homenaje a Román Piña Chan*. SEP-INAH (Colección Científica, 187). México: 229-253.

Broda, Johanna

1982a El culto mexica de los cerros y del agua, en Homenaje al Dr. Miguel León Portilla. *Multidisciplina*, 7: 45-56.

1982b Metodología en el estudio de culto y sociedad mexica. *Anales de Antropología XIX*, II: 123-137.

1982c Astronomy, cosmovision, and Ideology in pre-Hispanic Mesoamerica, en *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, A. F. Aveni y G. Urton (comps.). *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 385. EUA: 81-110.

1991 Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros, en *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.). Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. México: 461-500.

1995 Estudios sobre la observación de la naturaleza en el México prehispánico: Un enfoque interdisciplinario, en *Coloquio: Cantos de Mesoamérica. Metodologías en la búsqueda del conocimiento prehispánico*. Instituto de Astronomía, Facultad de Ciencias, UNAM. México: 77-86.

1997 Lenguaje visual del paisaje ritual de la cuenca de México, en *Códices y documentos sobre México*, vol. II, Salvador Rueda, Constanza Vega y Rodrigo Martínez (eds.). Segundo Simposio. INAH-CNCA. México.

Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.)

2001 *La montaña en el paisaje ritual*. UAP-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, UNAM, CONACULTA-INAH. México.

Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.)

2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica. México.

Campbell, Joseph

- 1991 *El poder del mito*. Colección Reflexiones. EMECE. Barcelona, España.
1994 *Los mitos*. Ed. Kairós. Barcelona, España.

Castillo, Guizzela

- 1996 *Enterramientos rituales en el Valle de Toluca. Los sitios arqueológicos de Calixtlahuaca, Teotenango y Metepec*, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

García Mora, Carlos

- 1981 *Naturaleza y sociedad en Chalco-Amecameca: cuatro apuntes*. Biblioteca Enciclopédica del Estado de México. México.

Heyden, Doris

- 1976 Los ritos de paso en las cuevas. *Boletín INAH*, época II (19): 17-26.
1981 Caves, Goods and Myths: World-View and Planning in Teotihuacan, en *Mesoamerican Sites and World Views*, Elizabeth Benson (ed.). Dumbarton Oaks. Washington, D. C: 1-40.
1989 Aspectos mágico-religiosos de las cuevas, en *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, Ernesto Vargas (ed.), Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. México: 91-96.
1991 La matriz de la tierra, en *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.). UNAM. México: 501-515.

López Austin, Alfredo

- 1976 El fundamento mágico-religioso del poder. *Estudios de Cultura Náhuatl* (12). UNAM. México: 197-240.
2001 El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.). Biblioteca Mexicana, Fondo de Cultura Económica. México: 47-65.

Portal, María Ana

- 1997 *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosa en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México*, D. F. CONACULTA-Culturas Populares de México, Universidad Autónoma Metropolitana. México.

El Cirio: un ritual fundamentado en el mito de origen de Nuestra Señora de Nazaré, en Belém do Pará, Brasil

Silvia Margarita Reyes Corea*

Universidad Nacional Autónoma de Honduras

RESUMEN: *El Cirio es una celebración realizada desde hace 225 años en homenaje a Nuestra Señora de Nazaré; concentra cerca de dos millones de fieles en las calles de Belém do Pará, Brasil, duplicando el número de residentes durante el periodo de su realización. Este complejo ritual, constituido por una serie de procesiones que conservan la estructura original, revive de cierta forma el mito de origen de esta fiesta. Para explicar este hecho fue necesario considerar los acontecimientos históricos y al mismo tiempo el imaginario popular; por tanto, el objetivo de este trabajo es traer a la discusión la reflexión de historiadores y antropólogos que han profundizado en la temática del Cirio, pero sobre todo, acercarnos al punto de vista de un grupo de hombres que conforman la “Guardia de Nuestra Señora de Nazaré”, por ser ellos los que vivencian año tras año el desarrollo de la celebración.*

PALABRAS CLAVE: *Cirio, Mito, Ritual, Nuestra Señora de Nazaré.*

The Candle: a ritual based on the original myth of Our Lady of Nazaré, in Belém do Pará, Brazil

ABSTRACT: *The Candle is a celebration that has been carried out for 225 years, in tribute to Our Lady of Nazaré. It congregates almost two million faithful on the streets of Belém do Pará (Brazil), thus doubling the number of residents during the festive period. This complex ritual, made up of a series of processions that preserve the original structure, revives the myth of the origin of this festival in a specific way. To explain this, it was necessary to consider historical events in conjunction with the popular imagination; therefore, the objective of this work is to contribute to*

* silmar_2008@yahoo.com

the discussion and the reflection of historians and anthropologists who have delved into the theme of The Candle, but above all, to incorporate the point of view of a group of men who make up the "Guard of Our Lady de Nazaré," since they are the ones who experience the organization of the celebration on a yearly basis.

KEYWORDS: *The Candle, myth, ritual, Our Lady of Nazaré.*

INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene el objetivo de presentar un panorama de la investigación realizada sobre la celebración del ritual del Cirio de Nazaré, que se lleva a cabo en Belém do Pará, Brasil. Para la realización de esta labor tuve que viajar desde mi natal país en Honduras hacia dicha ciudad, en febrero de 2015, con la convicción de indagar sobre este tema y conocer de forma directa las experiencias de los congregados en la "Guardia de Nuestra Señora de Nazaré". Por consiguiente, fue conveniente utilizar los procedimientos convencionales de la práctica etnográfica, en el sentido de construir junto con los sujetos investigados, datos cualitativos que me ayudasen a explicar los elementos que conforman este complejo ritual.

Para llevar a cabo este proceso, me establecí en la región norte de Brasil, específicamente en la ciudad de Belém do Pará, capital del estado de Pará. Una de las diez ciudades más grandes de Brasil; el espacio que conforma su área metropolitana es de 3 569, 222 km² [IBGE 2010],¹ y es el lugar donde residen 2,5 millones de habitantes, lo que la convierte en la ciudad más poblada del estado. La mayoría profesa la religión católica, y sus pobladores se autodefinen como devotos de Nuestra Señora de Nazaré (NSN), denominada también "Reina del Amazonas". En su honor realizan la celebración del ritual del Cirio.

Según el diccionario de lengua portuguesa el término "Cirio", se define como un vocablo de origen latín, derivado de la palabra *cereu*, que se refiere a una gran vela de cera [*Dicionário infopédia da Língua Portuguesa* (em linha) 2003]. "Cirio" significa también una procesión que lleva ese tipo de vela de un lugar a otro [Carrijo de Oliveira 2011: 135]. No obstante, definir este concepto se vuelve más complejo, puesto que, desde el punto de vista de los feligreses implica una amplia gama de aristas que involucran la fe, las creencias, los rituales y las formas de vida de los paraenses.

¹ Instituto Brasileiro de Geografia y Estatística [2010], Contagem da População 2010 e Estimativas da População 2010. Consultado el 30 de octubre de 2015.

Por tanto, para explicar este hecho y comprender su magnitud, fue preciso revisar textos o artículos producidos generalmente en portugués por historiadores, antropólogos u otros, pero con el fin de aprovechar sus planteamientos tuve que hacer la traducción al español; no obstante, decidí no hacerlo con los fragmentos escritos en portugués antiguo, y continuar usando los términos *berlinda* y *caboclo* (que se definirán más adelante para los fines de este estudio), en portugués, porque consideré que no hacía justicia a estos términos con mi traducción. Escudriñar los orígenes de este gran ritual en cuanto al pensamiento y las ideas que le dieron forma y, de manera sustancial, un contenido, ayudó a esclarecer su complejidad a partir del hecho de *que se hace lo que se dice*, y que, además, el ritual, es un instrumento que comunica, transmite un sentido compartido y valorado [Peirano 2001]; razón por la cual el Cirio se practica en Belém do Pará desde hace 225 años, convirtiéndose en “una estructura estructurante”, según la expresión de Bourdieu [1983].

De la misma manera, incorporé en esta investigación la percepción de aquellos que vivencian el Cirio en el transcurso de todo el año, y no solamente como una fiesta y/o evento religioso, sino como experiencia cotidiana en el cuidado de la imagen de la santa y del santuario de Nuestra Señora de Nazaré. Esto encierra el sentir de quienes experimentan el ritual de “cerca y de adentro”, según palabras de Guilherme Cantor Magnani [2002], en este caso me refiero a los hombres que conforman la “Guardia de Nuestra Señora de Nazaré” [GNSN].

De acuerdo con la opinión de los integrantes de la GNSN, ellos se declaran conocedores del ritual del Cirio, como resultado de la tradición familiar, pero sobre todo porque han pasado por un proceso de formación permanente, lo que les vale como el salvoconducto que les permite la entrada a ese camino de servicio y devoción demostrado año tras año en el que participan de forma activa antes, durante y después del rito de celebración del Cirio durante los 365 días del año.

Con base en lo anterior, puedo afirmar que el Cirio de Nazaré contribuye en la configuración de la imagen religiosa que se tiene de Brasil, por ser ésta una de sus mayores celebraciones religiosas, ya que se considera incluso como una de las más grandes a nivel mundial. Se lleva a cabo anualmente durante el segundo domingo del mes de octubre, y se extiende todo el

mes. Se realiza en homenaje a Nuestra Señora de Nazaré.² El Cirio duplica el número de personas que circulan por la ciudad durante el periodo de su realización. La celebración constituida por varias procesiones que transitan por algunas calles de la ciudad durante estas fechas revive de cierta forma el mito de origen de esta fiesta.

MITO DE ORIGEN

De la misma manera en que se dio el encuentro o “aparición” en la América española, de imágenes de santas a indígenas o mestizos, también lo fue en la América portuguesa. La primera manifestación de la imagen de una virgen registrada en América fue en México, en 1531, posteriormente fueron registradas en otras regiones, como en los actuales países de Colombia, Brasil, Bolivia, Costa Rica, Honduras, entre otros.

Según Vainfas y Almeida de Souza [1999 citado en Pantoja 2006] consideran que estas apariciones respondían a una estrategia promovida por los colonizadores para facilitar el proceso de dominación de los pueblos conquistados [Pantoja 2006]. Por consiguiente, estos autores no descartan la posibilidad del uso ideológico que le dieron los colonizadores a las apariciones de vírgenes y/o santos. Por eso no es de extrañar que los sujetos favorecidos con esta “gracia” respondían al mismo patrón, es decir, pertenecientes a la categoría de “sometidos”, “dominados”, sean estos mestizos, indios o pobres.

En Belém do Pará no fue diferente. La imagen de la Virgen de Nuestra Señora de Nazaré, fue encontrada por Plácido José de Souza, un mestizo de los que en el norte de Brasil se le denomina caboclo.³ Él vivía junto a su esposa en la región conocida Camino de Utinga, o calle de Maranhão,

² De acuerdo con Carlos Rocque [1981: 31-32] la pequeña imagen encontrada por Plácido era una santa de facciones portuguesas, vestida de color escarlata y azul, sosteniendo en los brazos a un niño que está jugando con un globo. Esta figura es una copia fiel de la imagen venerada en Portugal, en la villa de Nazaré, Provincia de Extremadura.

³ El término caboclo es ampliamente utilizado en la Amazonia brasileña como una categoría de clasificación social y también como una categoría de mezcla racial y se refiere específicamente al hijo del blanco con el indígena. Es usado en la literatura académica para hacer referencia directa a los productores rurales tradicionales. En el discurso coloquial, la definición de categoría social es compleja, ambigua y asociada a un estereotipo negativo. En la antropología, la definición de caboclo está vinculada a campesino amazónico, es objetiva y distingue a los habitantes tradicionales de los inmigrantes recién llegados de otras regiones del país. Ambas acepciones de caboclo, la coloquial y la académica, constituyen categorías de clasificación social empleadas por personas que no se incluyen en la definición [De Magalhães 1999: 5-6].

actualmente barrio de Nazaré. Fuentes históricas describen que el lugar donde residía Plácido era una especie de pantano llamado Murutucu, y fue justamente ahí, en las orillas, donde en 1700 encontró la imagen de la santita [Rocque 1981: 30; Bonna 1993: 18; Pantoja y Maués 1999: 175]. Plácido, siendo un hombre muy religioso, decidió llevarse la imagen encontrada para su casa, pero en ningún momento consideró este hallazgo como el suceso de un milagro. Más bien, él creía que algún viajero originario de Vigia⁴ la había dejado ahí por olvido, que, como muchos otros, se había detenido a tomar agua; o pudo ser escondida por algún caminante que fue atacado por “salvajes de los que abundaban en el lugar” [Rocque 1981: 30].

Otros hechos no documentados pero reconocidos por la voz popular narran la historia de forma parecida, agregando algunos elementos como, por ejemplo: la escultura de la santa no presentaba ningún daño por causas del paso del tiempo o por el hecho de haber permanecido a la intemperie, en medio de piedras, árboles o maleza. Lo sorprendente además era que, aunque había permanecido en esas condiciones, su manto brillaba igual, o más que otros que se encuentran en lugares cubiertos o más protegidos, como por ejemplo en un templo. Además de este hecho, otro elemento sobresaliente para la población fue la fuga de la santa hacia el lugar donde fue encontrada por Plácido, como se percibe en el relato de Vianna [1968: 230-231].

Al día siguiente, en el lugar donde fue ubicada la santa estaba vacío! Desapareció la imagen, sin dejar rastro, y fue en vano su búsqueda por todos los rincones de la choza. En medio del descontento, alguien recordó y sugirió regresar al sitio, donde el cazador la había encontrado. El hombre tomó sus armas y, a paso acelerado, se sumergió en el denso bosque que conocía perfectamente. En su pequeño oratorio natural, estaba la santita, en la misma posición, de la misma manera, brillando su manto de seda, como para protestar por el cambio forzado del día anterior. El cazador la trajo con él, lo recogió nuevamente en su casa, pero al día siguiente, nuevamente fue a buscarla al sitio original.

Este hecho ganó mucha notoriedad, incluso mayor que el fenómeno del descubrimiento en medio de la selva, a tal grado que el gobernador de la provincia de aquella época, oyó estos rumores y decidió confirmarlo. El gobernador mandó a traer la imagen y la encerró en una sala del palacio, custodiada por algunos guardias. Al día siguiente, al abrir la sala, la imagen

⁴ Vigia es una de las ciudades más antiguas de Pará, fundada por Francisco Caldeira Castelo Branco durante su expedición de conquista del Grão Pará, el 06 de enero de 1616, seis días antes de la fundación de Belém. Ubicada a una distancia de 102 kilómetros de la capital paraense.

ya no se encontraba en ese lugar, y según los guardias nadie había entrado o salido de la sala del palacio. Al emprender su búsqueda, la encontraron en el mismo sitio donde fue hallada por Plácido. Su manto estaba húmedo por el rocío y con muchas espinas y hierbas pegadas a la ropa (mozotes, en Honduras), era la evidencia de la gran caminata que había realizado desde el palacio hasta el pantano de Murutucu. Esta acción confirmaba que los deseos de la santa era continuar en el lugar donde fue encontrada, por eso decidieron construirle ahí mismo, su primera capilla.

La presencia de la imagen en la capilla, ubicada cerca de la casa de Plácido, se tornó en un punto de atracción no sólo para los viajeros, sino también para los moradores de la pequeña Belém colonial, y así, casi todos los habitantes de la ciudad vinieron a engrosar las filas de devotos de la santa milagrosa, quienes la visitaban con el fin de ofrecer sus votos, depositándolos al pie del altar de la imagen. De esta forma da inicio el culto popular de Nuestra Señora de Nazaré. No obstante, y a pesar de haber ciertos elementos históricos que muestran el hallazgo de la imagen, fue a través del mito de las fugas del lugar adonde se había trasladado la imagen, que se estructura el ritual de la celebración, consolidándose en el imaginario popular, (re)conocido como la gran caminata realizada desde el palacio del gobernador para recordar el trayecto hecho por la santa de regreso a su altarcito natural.

RECONOCIENDO EL ORIGEN DEL SERVICIO A LA SANTA: EL CIRIO DE NAZARÉ

El primer acercamiento oficial que tuvo la Iglesia católica con Plácido, el hombre que encontró a la santita, fue a través de don Bartolomeu do Pilar, obispo del Estado de Pará,⁵ entre los años 1722 y 1733, quien se interesó en conocer la imagen a la que muchos paraenses le manifestaban su fe. El obispo, además de ofrecerle a Plácido sus buenos deseos, le expresó que su intención era construir una capilla mucho más digna para la santa, además le aconsejó que se asociara en este proyecto, con otro devoto llamado Antônio Agostinho⁶ [Rocque 1981: 32].

El mismo autor dice que años más tarde, en 1772, Plácido fue visitado por el quinto obispo de Pará, don João Evangelista Pereira da Silva, quien escuchó de la propia voz de Plácido⁷ la versión del hallazgo de la imagen.

⁵ En el siglo XVIII comprendía Grão Pará y Rio Negro.

⁶ Antônio Agostinho era un humilde colono que vivía en Paul d'Água, pero que poseía mucha influencia entre los vecinos del Belém colonial, llegó a ser concejal [Rocque 1981: 33].

⁷ Según Carlos Rocque [1981: 32] este relato, tiene como fuente primaria el testimonio del propio Plácido, quien en ese entonces contaba con 90 años [72 años después de haber

En febrero de 1773 el obispo regresó nuevamente, con el fin de oficializar públicamente la devoción a la santa. Este acto fue muy significativo para los paraenses y simbolizó la protección de la ciudad de Belém bajo el manto de la Señora de Nazaré.

Hasta el 14 de septiembre de 1790, ocho años después de que el obispo don João Evangelista, solicitara al Vaticano, el Papa Pío VI autorizó una celebración pública en homenaje a la santa. En octubre del mismo año el nuevo gobernador de la Capitanía de Grão-Pará y Rio Negro, originario de Portugal, don Francisco Souza Coutinho, acompañado del arcipreste José Monteiro de Noronha, visitó la pequeña capilla construida para la santa y propuso la formación de una comisión dirigida por Antônio Agostinho,⁸ cuyo propósito sería la construcción de una nueva y más grande ermita.⁹

Es relevante destacar que fue también en este período que el gobernador del Estado del Grão-Pará y Rio Negro determinó realizar cerca de los predios de la ermita de Nuestra Señora de Nazaré, una feria general de productos agrícolas, en la que participarían todos los agricultores e incluso los indígenas de la región. Esa feria comenzó a ser realizada a finales del mes de septiembre de cada año, con la intención de incentivar el comercio de la región [Vianna 1968: 234-235].

Según las investigaciones realizadas por Mizar Bonna [1993: 22], el gobernador había preparado todo para que la feria se llevara a cabo con éxito. Pero cuando él se enfermó, el 24 de junio de 1793, temeroso de no poder inaugurar el evento, prometió que, en caso de mejorar, llevaría la imagen de la santa al Palacio de Gobierno, donde el párroco José Roiz de Moura celebraría una misa en agradecimiento por la restauración de su salud. Después, en compañía de todos los funcionarios y por el pueblo llevaría la imagen de regreso a la capilla.

Cuando el gobernador mejoró de salud, cumplió su promesa. El 7 de septiembre, tal como se había previsto, se realizó la misa en la capilla del Palacio de Gobierno y al día siguiente, un miércoles 8 de septiembre por la tarde, se celebró la primera romería, el primer Cirio.¹⁰ Según Rocque [1981: 39] el recorrido fue el siguiente:

encontrada la imagen de la santa] y narró los hechos a D. João Evangelista, 5° Obispo de Pará. El relato de Plácido está plasmado en un documento manuscrito, archivado en el convento de Estrella en Portugal.

⁸ Antônio era el responsable de cuidar la imagen, designado por la iglesia como sucesor de Plácido, fue instituido incluso antes de su muerte para que continuara con la misión.

⁹ Concluida en octubre de 1880 e inaugurada junto con las festividades del Cirio.

¹⁰ Esta procesión pasó a ser denominada Cirio, porque el propio gobernador D. Francisco Coutinho acompañó el trayecto, portando una vela grande [Bonna 1993: 22].

[...] la romería que salió de la casa del gobernador siguió el margen del arroyo *Piri* hasta la casa de las *Canoas* [*Ver-o-Peso*], siguiendo la calle de da *Praia* [*15 de Novembro*] hasta el convento de *Santo Antônio*; giró por la calle *Campina* [*Avenida Presidente Vargas*], *Largo da Pólvora* (*Praça da República*), y entró en la calle *Maranhão* (*Avenida Nazaré*), hasta llegar a la villa.¹¹

A partir de este momento quedaba establecida la programación del Cirio de Nazaré:¹²

A partir de entonces, debía celebrarse la fiesta de su patrona con una novena, una misa cantada y una procesión. La imagen de la Santa, en la víspera del primer día de la novena, sería ubicada en la capilla del Palacio de Gobierno, para trasladarla al día siguiente por la tarde a su capilla en una berlinda. Esta iba a ser precedida por devotos de ambos sexos, distribuidos en filas, una de mujeres y dos de hombres a caballo, y que él personalmente, se uniría al séquito religioso justo después del vehículo que transportaba la imagen. [Rocque 1981: 38].

Fue así como, noventa y dos años después del hallazgo de la imagen de Nuestra Señora de Nazaré, se realizó una gran celebración de fe cumpliendo la promesa del gobernador. De esta forma, el Cirio, además de homenajear a la santa, pasaba también a tener un significado de agradecimiento entre los devotos por las gracias recibidas. Pero también fue a partir de este momento que se empieza a expresar y crear comunidad, a través de un símbolo común: Nuestra Señora de Nazaré, asignando en nombre de ella, posiciones, obligaciones, derechos, privilegios, aprobación e incluso obediencia.

Hasta entonces el Cirio no tenía una fecha fija para la celebración, pero en 1901 el obispo don Francisco do Rêgo Maia, instituyó el segundo domingo de octubre como fecha oficial. También en esta época el horario de su realización sufrió algunas modificaciones: inicialmente la procesión se realizaba por la tarde -noche, pero por causa de las copiosas lluvias que caen al atardecer en Belém, se cambió para las horas de la mañana. Según Bonna [1993: 24], en 1853 cayó una torrencial lluvia justamente en la hora en que la romería pasaba por el *Largo da Pólvora* (Plaza la República), lo

¹¹ Ese recorrido constituye las constantes fugas de la santa de la casa de Plácido y del Palacio del Gobernador para el lugar donde fue encontrada.

¹² En el período de la celebración del primer Cirio, Antonio Agostinho, ya estaba muerto y el nuevo presidente de la hermandad de Nuestra Señora de Nazaré del Destierro, era su yerno Ambrosio Henrique da Silva Pombo, protector de la imagen [Rocque 1981: 40; IPHAN 2006: 22].

que provocó la dispersión de la multitud.

Otra modificación tuvo que ver con el punto de partida de la procesión. Durante cerca de nueve décadas la procesión del Cirio de Nazaré inició su recorrido partiendo de la Capilla del Palacio de Gobierno, reviviendo el camino narrado en el mito de hallazgo de la imagen. A partir de 1882 la procesión salió de la Catedral da Sé, localizada a pocos pasos del Palacio de Gobierno, como fue acordado entre el obispo don Macedo Costa y el Gobernador de la Provincia don Justino Ferreira Carneiro.

El obispo que era un obstinado luchador contra la autonomía de los devotos del catolicismo popular¹³ resolvió trasladar la salida de la procesión para la Catedral da Sé,¹⁴ para poder controlar más fácilmente la celebración [IPHAN 2006]. De esta forma queda evidenciado que el clero pretendía ostentar el monopolio de la relación con lo divino, a través del control institucional del ritual.

En este sentido, desde 1793, año en que se realizó el primer Cirio, el cambio más notorio fue en lo referente a la fecha y hora del ritual. En lo que respecta al trayecto o itinerario, éste no ha sufrido alteraciones, así como tampoco se ha modificado la estructura, organización y el orden. Sin embargo, vale resaltar que además de ir agregando romerías u otras actividades con el fin de realzar la devoción, ha habido algunos ajustes, casi todos relacionados con los símbolos, aunque estos de ninguna manera afectan la esencia misma del ritual.

Por ejemplo, en las primeras procesiones la imagen de la santa era transportada en el regazo de un representante de la iglesia, él iba sentado en una carroza tirada por una yunta de bueyes o de caballos. A partir de 1855 fue introducida la berlinda.¹⁵ La incorporación de este vehículo para

¹³ Según Pedro Ribeiro de Oliveira [citado por Araújo 2015: 73], el catolicismo popular es un conjunto de representaciones y prácticas religiosas de los católicos que no dependen de la intervención de las autoridades eclesiásticas para ser adoptadas por los fieles. De esta forma el culto a los santos es bastante diferente a los sacramentos de la catequesis formal. Las prácticas religiosas realizadas en Brasil, a partir de los símbolos introducidos por los misioneros portugueses con los símbolos indígenas y africanos, son la esencia del catolicismo popular brasileño, una forma bien peculiar de las clases subalternas de resignificar los códigos del catolicismo oficial.

¹⁴ La actual catedral Metropolitana de Belém, localizada en el barrio de la ciudad Velha, fue construida al inicio de la colonización y sustituyó a la antigua capilla de Nuestra Señora de las Gracias, posteriormente se convirtió en la sede del obispado, en 1719. Las obras de la actual edificación iniciaron en el año de 1748 y se concluyeron en 1771 [Silveira 2011].

¹⁵ Es un tipo de carruaje pequeño, de cuatro ruedas, en el que sobre estas últimas se asienta una caja de vidrio. Fue introducido a Brasil a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Usado únicamente por el vice-rey, altos funcionarios de justicia, o algún adinerado

transportar la imagen de la santa requirió la utilización de una cuerda para jalarla, en vista de que las ruedas se atascaban en el fango provocado por las lluvias, que se formaba en las calles.

El uso continuo de la cuerda, la que en su momento fue utilizada para una función específica, generó entre los devotos un sentimiento de afecto y cariño, al grado de sacralizarla. Desde luego que para la institucionalidad la cuerda no representaba el mismo significado, y de hecho fue valorado únicamente (aún lo es) desde el punto de vista funcional. Estas diferencias provocaron una tensión entre el clero y la población, siendo reducidas temporalmente en 1868,¹⁶ año en que la Iglesia oficializa el uso de la cuerda, es decir, incorpora este elemento en el ritual de forma permanente.

Es así como, la cuerda,¹⁷ después de la imagen de la santa, es actualmente el símbolo más representativo de este ritual, y también el que más modificaciones ha tenido [Rocque 1981]. A pesar de las constantes mudanzas a las que ha sido sometida, ya sea en la extensión, forma de ubicación y/o por el tipo de materiales utilizados para su elaboración, los devotos no están dispuestos a desprenderse de ella, porque consideran que durante el ritual es el único elemento que los une de forma directa a su santa. Ante esto, Regina Alves [2002] en su estudio etnográfico registra que durante el Cirio la gente constantemente gritaba: *a nossa fé é a santa e a corda. A Santa nós perdemos, mas a corda não vamos perder não*.¹⁸ Se aferran a la cuerda porque para ellos es un símbolo sagrado de unión y de igualdad. Pantoja y Maués [1999], expresan que el simbolismo¹⁹ atribuido a este elemento es múltiple y significa el lugar de promesa y sacrificio, el despojo material del hombre y la mujer que agarran la cuerda, descalzos, demarcando el espacio ritual donde desfila la berlinda de la santa. Significa la propia separación en un cierto nivel entre lo sagrado y lo profano, entre lo formal y lo informal, entre el poder y el no poder, y cómo esto es el reflejo de la propia

del área rural. Posteriormente estos vehículos fueron transformados en pequeños oratorios para imágenes de santos.

¹⁶ En el Cirio de 1868, la Directoría de la Fiesta oficializó la cuerda; sin embargo, es probable que en otros años, como lo fue en 1855, los directores hayan utilizado una cuerda para jalar la berlinda cuando ésta hubiese quedado atascada en el lodazal [Rocque 1981: 46].

¹⁷ Según el dossiê do IPHAN [2006] la extensión de la cuerda pasó de tener 50 metros en 1982, a 350 metros en 1988, y en 1990 esta tenía una extensión de 420 metros. Además, la cuerda era elaborada con "Juta", planta utilizada como materia prima en la industria de sacos y cuerdas, porque sus fibras son muy resistentes.

¹⁸ "Nuestra fe está en la Santa y en la cuerda, a la Santa la perdimos, pero a la cuerda no la vamos a perder". Regina Alves, *Cirio de Nazaré: da Tabá Marajoara à Aldeia Global*. Dissertação [Mestrado em Comunicação e Cultura Contemporânea]—Universidade Federal do Pará, Belém, 2002, fs. 33-34.

¹⁹ Puede ser asociado con una gran serpiente y por tanto con los mitos de encantados de la Amazonia brasileña [Pantoja y Maués 1999: 9].

estructura de poder y de clases de la sociedad brasileña [Maués 1995: 451].

Pero el elemento principal de este acontecimiento es la presencia de Nuestra Señora de Nazaré en medio del pueblo paraense, en las calles de Belém. Y es en torno a ella que giran todos los acuerdos y desacuerdos entre los grupos y clases sociales a los cuales pertenecen los devotos. Cada uno con sus acciones, pretensiones o deseos, muchas veces opuestos, sobre cómo la romería debe desarrollarse y el proceder de los devotos. No obstante, como se acostumbra a decir: es en nombre de la santa que estas desavenencias y contrariedades son desvanecidas.

Hasta 1969 la imagen que participaba en la procesión del Cirio era la que encontró Plácido, llamada "original": tiene el cabello, los ojos y la piel clara y su rostro es redondo, tal como y se observa en la figura 1. Por su antigüedad, las autoridades de la Basílica temen que pueda sufrir daños, por eso fue sustituida por otra imagen de santa con facciones caboclas, conocida por el pueblo paraense como imagen peregrina o Señora de la Berlinda (figura 2). Delante de tanta fe y cariño por Nuestra Señora de Nazaré, no es de extrañar que ella sea el reflejo del tipo humano del Norte de Brasil, con facciones amorenadas, una mezcla entre negro e indígena, peculiarmente llamado de caboclo, como una demostración de regionalización de la divinidad, de su proximidad/ parecido con el pueblo que le profesa devoción.



Figura 1. Imagen original de Nuestra Señora de Nazaré.
Foto: Reyes S. Brasil, 2016.



Figura 2. Imagen Peregrina de Nuestra Señora de Nazaré.
Foto: Reyes S. Brasil, 2016.

La diferencia física entre las dos imágenes es muy visible: la Imagen Peregrina es 10 centímetros más alta que la original y está hecha de resina, su piel es morena y su rostro expresa una perfección de notable modestia; su apariencia es de una joven; su cabello es oscuro y suelto, cayendo en rizos sueltos sobre el hombro derecho. El niño Jesús desnudo sentado sobre su brazo izquierdo está jugando con un globo. Para los paraenses estas variaciones físicas no son importantes, pues el respeto, la devoción y el cariño tanto para una como para la otra imagen son las mismas, demostrado durante todo el año y de forma más visible durante el Cirio.²⁰

LA TRASLADACIÓN Y EL CIRIO COMO RITUAL

Antes de proseguir es importante aclarar que para el pueblo paraense el Cirio presenta dos acepciones: una relacionada con una serie de celebraciones, rituales, juegos, ferias, reuniones y parafernalia, que se hace visible durante casi veinte días en el mes de octubre, en homenaje a Nuestra Señora de Nazaré; pero también se le denomina "Cirio" a la principal procesión realizada el segundo domingo de octubre y con la que se inaugura de forma oficial la festividad a la patrona de Belém. Por tanto, Cirio es una procesión religiosa, así como un conjunto de celebraciones religiosas o no, que se realizan durante el mes de octubre. En ese sentido, aquí me estoy refiriendo a la procesión religiosa celebrada el segundo domingo del mes de octubre.

El día anterior al Cirio, se lleva a cabo una procesión que sale de la basílica de Nazaré (donde un día estuvo ubicada la casa de Plácido) hacia la catedral da Sé (ubicada cerca del palacio del gobernador). A esta procesión se le conoce con el nombre de "Trasladación". Es una de las más concurridas después del Cirio y representa el momento en que las autoridades no religiosas de aquella época prueban el poder de movilización autónoma de la imagen.

Actualmente la procesión de Trasladación inicia a las 18:00 horas; sin embargo, los devotos²¹ están a la espera desde las 14:00 horas con el objetivo de ser parte de los remolcadores, condición inolvidable para un devoto de Nuestra Señora de Nazaré. En ese sentido, los devotos se ubican desde

²⁰ Cirio aquí se refiere al periodo de tiempo, a los días que duran todas las celebraciones en homenaje a Nuestra Señora de Nazaré, es decir, los 15 días que dura la fiesta y termina con el Recirio.

²¹ Generalmente las personas que tiran la cuerda están pagando una promesa, por tanto, pueden ser llamadas simplemente como devotos, romeros o promeseros. No obstante, Alves [1980: 4] explica que romero es aquel que siendo devoto de un santo se desplaza de su lugar de origen para acompañarlos en una procesión u otra celebración.

el momento en que los integrantes de la GNSN comienzan a colocar enfrente de la basílica las 6 estructuras de metal,²² separadas la una de la otra por una cuerda y que en su conjunto sirve para remolcar con más facilidad la berlinda. Los devotos también llamados “cuerderos” (derivado de la palabra cuerda) esperan pacientemente el inicio, ya sea sentados en el suelo o parados bajo el sol ardiente de Belém do Pará, cuidando un pedacito de cuerda, el objeto más codiciado durante la procesión.

El inicio de la procesión es anunciado con fuegos artificiales, gritos, cantos y aplausos, son los devotos y espectadores que demuestran su regocijo. Para ese momento un grupo perteneciente a los GNSN ya se encuentran posicionados haciendo una muralla humana, para proteger el acto solemne en que el obispo de Pará entrega la imagen de Nuestra Señora de Nazaré al Director de Fiesta, para ser colocada dentro de la berlinda. Mientras eso sucede, otro grupo de GNSN se encarga de sujetar la cuerda a la berlinda.²³ Una vez amarrada, las personas comienzan a jalar la cuerda.

Todo el trayecto está iluminado, con luces deslumbrantes de varios colores e intensidades distintas que se reflejan y esparcen en el cielo y por las calles de Belém. Sin embargo, en ese momento el camino ya está claro, como me afirma don Icorací, un integrante de la GNSN: —“*A luz da berlinda é mais que suficiente, ilumina tudo e a todos, só temos que deixar nos guiar*”²⁴. [Véase figura 3].

²² Estas estructuras fueron introducidas en el Cirio de 2004 cuyo objetivo es facilitar el manejo de la cuerda, sobre todo al doblar las esquinas. Son estructuras de aluminio espacial utilizado en aeronaves, algunas de ellas reforzadas con un cable en el tubo central con la finalidad de absorber el impacto provocado por los devotos al jalar de la cuerda [Directoría GNSN, 2016].

²³ El amarre es calificado por la directoría del Cirio como la actividad más crítica y tensa de la procesión de Trasladação, como del Cirio, y consiste en hacer el amarre o enganche de la cuerda a la berlinda.

²⁴ “La luz de la Berlinda es más que suficiente, ilumina todo y a todos, sólo hay que dejarnos guiar”. Testimonio de Icorací, GNSN (2016). Comunicación personal, Belém do Pará (2016).



Figura 3: Procesión de Traslación Cirio, 2016. Fotografía: Eliseu Dias.

La luz de la berlinda a la que se refiere este devoto es una metáfora; sin embargo, hay una luz literal en esta procesión de la Traslación, y ella es, en verdad, la que acuña el espectacular ritual de devoción de Nuestra Señora de Nazaré: el cirio, la gran vela de cera que guía el camino de los devotos en la adoración a la santa. Única y exclusivamente en este momento del evento, el cirio es utilizado, sirviendo para guiar a toda la gente en su recorrido de 3,8 km hasta la Catedral da Sé, ilustrado en la figura 4. Cuando llegan a su destino, la imagen es entonces ahí recibida por los miles de fieles que pasarán la noche en vigilia, esperando el amanecer.



Figura 4: Mapa que ilustra el trayecto de la procesión de Traslación y del Cirio. Construcción propia a partir de imagen de Google Maps, 2016.

Al día siguiente, es decir, el domingo a las 5:00 am, se celebra la misa, y enseguida se realiza la procesión del Cirio. La GNSN inicia despejando el espacio ubicado frente a la catedral da Sé, el que ha sido tomado en su totalidad por millares de devotos, como se percibe en la figura 5. Es ahí, protegida por un cordón creado con los hombres que conforman la GNSN, y reforzado por una valla de militares, donde es ubicada la santa en su berlinda, y junto a ella, las máximas autoridades de la Iglesia, del poder civil y militar legitiman el ritual. Al igual que en los viejos tiempos la imagen va rodeada de los mismos representantes. Los que no lograron entrar en ese círculo selecto acompañan desde atrás la procesión y, otros más, como los promeseros, van jalando la cuerda, conduciendo a la santa de regreso a su permanente morada.



Figura 5: Procesión de Cirio 2016, a la altura de la avenida Blvd. Castilhos França.
Fotografía del archivo de la GNSN.

Da la impresión de que todo ha sido ensayado, y de hecho lo ha sido, son 225 veces que se ha repetido el ritual de el Cirio, y cada vez se ha ido afinando para no dar cabida a la improvisación. No obstante, se han creado nuevas estrategias, o nuevas estructuras como la creación de la GNSN, encargados de recordarles el lugar y el comportamiento a los participantes, a veces poco necesario, porque cada grupo conoce su posición y función en el ritual, la que se les asignó en nombre de la santa. La repetición garantiza el aprendizaje, y es por eso que el Cirio es una “estructura”, al fin y al cabo, “estructurante”. En este sentido el ritual además de renovar la fe, reestablece el tejido simbólico, moldea a los participantes para que ocupen el lugar preestablecido en el ri-

tual, el que a su vez es proyectado en el sistema social [Gómez García 2002: 5].

Cabe agregar que, a pesar de todos los accidentes que sufren aquellos que jalan la cuerda, como empujones, pisadas y apretujones o quienes siguen de cerca la procesión, todo es aceptable y prosigue con tranquilidad, puesto que cualquier desavenencia es diluida por los GNSN en nombre de la santa, y porque como ellos mismos afirman, “la sola presencia de ella provoca unidad, armonía, orden y consenso”, y por qué no decir, cohesión social, uno de los bienes más anhelados de cualquier pueblo.

Y así, miles de devotos con pies descalzos se enlazan en un acto ritual para jalar la cuerda de la berlinda, para agradecer o renovar sus peticiones, conscientes de que las gracias no solamente deben ser recibidas, sino también deben ser retribuidas (intercambio) a través de la devoción. Es por eso que el Señor Guilherme Azevedo, director de la GNSN [2016],²⁵ enfatiza que su función “es ayudar, cuidar también del romero, del promesero y de todas las personas que acompañan el Cirio”, cabe decir, a todos los devotos de Nuestra Señora de Nazaré.

Después de recorrer el mismo camino hecho en la noche anterior y hacer homenaje de las más variadas y creativas formas, los devotos junto a la imagen de Nuestra Señora de Nazaré, llegan a su tan anhelada meta: La plaza Santuario de la Basílica de Nazaré. Y en ese mismo momento, aunque maltratados y cansados, conmemoran por haber conseguido su objetivo: tener entre sus dedos un pedacito de cuerda y el sentimiento de haber cumplido con una obligación, materializada en los exvotos que han cargado durante la procesión, que son objetos que representan los milagros alcanzados, sean estos ladrillos, libros, barcos, casas, entre otros, todos ellos elaborados en forma de miniatura, así como representaciones de partes del cuerpo humano, hechos de miriti,²⁶ yeso o resina.

CONSIDERACIONES FINALES

Con lo expuesto anteriormente puede afirmarse que el mito del hallazgo de Nuestra Señora de Nazaré, es portador de una especie de vitalidad, de dinamismo, lo que ha permitido que el ritual del Cirio se convierta en un gran espectáculo de fe. Y si el mito es el arquetipo del ritual, como lo plantea Mircea Eliade [1994], es importante entonces, hacer una valoración del mito para comprender el rito, porque ahí es donde se constituye el funda-

²⁵ Testimonio del coordinador de la GNSN (2016). Comunicación personal, Belém do Pará (2016).

²⁶ Es una palmera que crece en Brasil y otros países de Sudamérica.

mento mismo del origen de la devoción a Nuestra Señora de Nazaré.

El mito representa el inconsciente colectivo de la población, y se refleja en la acción, en la sucesión de actos simbólicos, es decir, en el rito. En el caso específico de la Trasladación y el Cirio, además de reactualizar el pasado y el sentido de identidad paraense y brasileña, que de una forma inmensurable, única y grandiosa, agasajan a Nuestra Señora de Nazaré, refleja los deseos del pueblo paraense, orgulloso de compartir sus valores comunes, sean estos: afectivos, deseados o idealizados en la humilde condición de aquel que encontró la imagen de Nuestra Señora de Nazaré, “el pobre mestizo, caboclo y sus sucesores” [Alves 2005: 322].

Es importante mencionar que el mito y el rito como productos sociales permanecen a través del tiempo, pero no están exentos de sufrir modificaciones. En algunos casos las modificaciones pueden ser intencionales y responder a las pretensiones de un grupo interesado en acentuar o consolidar determinados valores o comportamientos. Mariza Peirano [2003: 9], manifiesta que los rituales sirven para eso, y además para expandir, iluminar y resaltar lo que ya es común a un determinado grupo. Asimismo, los rituales además de refrescar la memoria social, son buenos para resolver conflictos y superar los antagonismos o contradicciones.

Los comportamientos y valores que la Iglesia intenta mantener y diseminar en el ritual del Cirio lo hace a través de las acciones de los Guardas de Nuestra Señora de Nazaré, convertidos en Guardias Santos, quienes con sus experiencias, conocimientos, pero sobre todo investidos o consagrados por la Iglesia se convierten en “estructuras estructurantes”, y hacen lo posible y hasta lo imposible para mantener el ritual del Cirio, según los designios de la Iglesia, es decir, únicamente en su dimensión religiosa, oponiéndose a la dimensión popular o mundana que ha asumido a lo largo del tiempo, puesto que para el pueblo el Cirio no es apenas un evento sagrado, es también una conmemoración de solidaridad y alegría fiestera característica distintiva del pueblo brasileño. En este sentido, el Cirio es el resultado de las interacciones y contradicciones entre la Iglesia, las autoridades civiles y el pueblo de Pará, durante más de 225 años.

REFERENCIAS

Alves, Isidoro Maria da Silva

1980 *O carnaval devoto. Um Estudo da Festa de Nazaré em Belém.* Editora Vozes Ltda. Rio de Janeiro.

2005 A Festiva Devoção no Círio de Nossa Senhora de Nazaré. *Estudos Avançados*, 19: 315-331.

Alves, Regina

2002 *Círio de Nazaré: da Tabo Marajoara à Aldeia Global*, Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura Contemporânea) – Universidade Federal do Pará, Belém.

Araujo, Cristiano

2015 Luso-Romano-Brasileiro: Uma Interpretação da Formação do Catolicismo Popular. *Revista de Ciber Teologia* 50. <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wpcontent/uploads/downloads/2015/06/luso-romano-brasileiro.pdf>>. Consultado el 1ero. de 2016.

Bonna, Mizar

1993 *Dois Séculos de Fé.* Editora CEJUP. Belém.

Bourdieu, Pierre

1983 *Pierre Bourdieu: Sociologia.* Org. Renato Ortiz [tradução de Paula Montero e Alicia Auzmendi]. Ática. São Paulo.

1994 Esboço de Uma Teoria da Prática, en *A sociologia de Pierre Bourdieu.* Editado por R. Ortiz (Org.) Ática. São Paulo: 46-81.

Carrijo de Oliveira, Aline

2011 *Língua Portuguesa- Dicionário.* CERLALC, Editora Vale das Letras. Blumenau, Brasil.

De Magalhães Lima, Deborah

1999 A Construção Histórica do Termo Caboclo. Sobre Estruturas e Representações Sociais no Meio Rural Amazônico. *Novos Cadernos naea*, 2 (2): 5-32.

Dicionário infopédia da Língua Portuguesa

2003 [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2020. <<https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/cirio>>. Consultado el 2 de marzo de 2020.

Dossiê Iphan I.

2006 *Círio de Nazaré.* Ministério de Cultura. Rio de Janeiro.

Eliade, Mircea

1994 *Mito y realidad.* Labor. Bogotá.

Guardias de Nuestra Señora de Nazaré (GNSN)

2016 Centro de Documentación de la Fototeca de GNSN. Expedientes del Archivo.

Gómez García, Pedro

2002 El ritual como forma de adoctrinamiento. *Gazeta de Antropología*, 18, artículo 01.

Instituto Brasileiro de Geografia y Estatística (IBGE)

2010 Contagem da População e Estimativas da População 2010. Consultado el 30 de octubre de 2015.

Lima, D. de Magalhaes

1999 A Construção Histórica do Termo Caboclo. Sobre Estruturas e Representações Sociais no Meio Rural Amazônico. *Novos Cadernos NAEA*, 2 (2): 5-32.

Magnani, José Guilherme C.

2002 De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17 (49).

Maués, Raymundo Heraldo

1995 *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Cejup. Belém.

Pantoja, Vanda y Raymundo Maués

1999 *Cultura e Natureza sobre Representações e Identidades na Amazônia Brasileira*. Cejup. Belém.

Pantoja, Vanda

2006 *Negócios Sagrados: Reciprocidade e Mercado no Círio de Nazaré*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal do Pará. Belém.

Peirano, Mariza

2001 *O dito e o feito. Ensaios de antropologia dos rituais*. Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política. Rio de Janeiro- RJ. Brasil.

2003 *Rituais Ontem e Hoje*. Coleção Ciências Sociais. Passo-a-Passo. Editora Jorge Zahar.

Real Academia Española

2014 *Diccionario de la lengua española*, 23.^a edición.

Rocque, Carlos

1981 *História de Círio e da Festa de Nazaré*. Mitograph editora. Belém do Pará.

Silveira Derenji, Jussara da

2011 *Desenhos Setecentistas na Sé de Belém*. Anais do Museu Paulista 19(2):107-127. <<http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v19n2/a04v19n2.pdf>>. Consultado el 7 de septiembre de 2016.

Vainfas Ronaldo y Juliana Beatriz Almeida de Souza

1999 Nossa Senhora o fumo e a dança, en *A outra margem do ocidente*, Adauto Novaes (comp.). Cia. das Letras. Sao Paulo.

Vianna, Arthur

1968 Festas Populares do Pará. *Anais da Biblioteca e arquivo público do Pará*. Tomo III.

ENTREVISTAS:

Guilherme Acevedo. Director de la Guardia de Nuestra Señora de Nazaré, 2016.
Belém do Pará, Brasil.

Icoraci. Guardia de Nuestra Señora de Nazaré desde 1990. Integrante del equipo de
amarre, 2016. Belém do Pará, Brasil.

Relación sociosimbólica femenina y masculina en la cofradía de San Judas Tadeo del siglo XXI, en Lima, Perú

Rolando Macías Rodríguez*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En este artículo, se parte desde la perspectiva antropológica para analizar los mecanismos de interacción existentes entre actores femeninos y masculinos en un sistema cultural determinado, a partir de la identidad de género, desempeñados bajo el horizonte de la religión católica en actividades públicas donde demuestran su fe. Las relaciones entre los géneros son analizadas como mecanismos de interacción simbólica en la construcción de una comunidad específica orientada en torno a San Judas Tadeo, en la ciudad de Lima, Perú. El mecanismo de interacción y construcción de comunidad devocional institucionalizada es el Apostolado Franciscano de los Caballeros de San Judas Tadeo, quienes en su interior contienen dos instituciones femeninas. A través de la etnografía, así como entrevistas y conversaciones con los actores, se describe y analiza la participación de los grupos femeninos y masculinos en la devoción pública institucionalizada a partir de la interdependencia histórica que se ha formado entre los grupos socio-religiosos-laicales en la capital peruana*

PALABRAS CLAVE: *Interacción simbólica, géneros, San Judas Tadeo, religión católica, devoción pública.*

The female and male socio-symbolic relationship in the San Judas Tadeo brotherhood of the 21st Century, in Lima, Peru

ABSTRACT: *In this article we use an anthropological perspective to analyze the mechanisms of interaction between female and male actors in a given cultural system based on gender identity, and performed within the realm of the Catholic religion in the public activities where they demonstrate*

* rolmacrod@gmail.com

Fecha de recepción: 23 de marzo de 2019 • Fecha de aprobación: 26 de febrero de 2020

their faith. The relationships between the genders are analyzed as mechanisms of symbolic interaction in the construction of a specific community, oriented around San Judas Tadeo, in the city of Lima, Peru. The mechanism of interaction and the construction of institutionalized devotional community is studied with regard to the Franciscan Apostolate of the Knights of San Judas Tadeo, which includes two female institutions. Through ethnography, as well as interviews and conversations with the actors, the participation of female and male groups in institutionalized public devotion is described and analyzed from the perspective of the historical interdependence that has been formed between socio-religious-lay groups in the Peruvian capital.

KEYWORDS: *Symbolic interaction, genders, San Judas Tadeo, Catholic religion, public devotion.*

INTRODUCCIÓN

La temática de género y religión tiene relativamente poco tiempo de discutirse, sin embargo, existen trabajos que han recuperado dicha conjunción de tópicos sociales para el análisis de la realidad; un recuento de esta situación es el que realiza la socióloga Mónica Tarducci [2015] en su artículo *Los estudios sobre la mujer y religión: una introducción*, y en el que analiza los diversos aportes que han tenido los trabajos desde la postura feminista a esta relación tópica, la cual hay que recordar, es el origen de los análisis de género. La citada socióloga, informa las particularidades y beneficios que han traído las distintas perspectivas de abordaje del tema de la religión, cuyo propósito es darle sentido a la existencia y participación femenina en la construcción visible de la sociedad religiosa histórica.

Empero, es la obra de Sylvia Marcos [2008] *Religión y género*, donde se presenta, desde distintas perspectivas de análisis, el carácter de variable al género en el análisis de la religión para entender y analizar la realidad social. Otro buen ejemplo de esta propuesta es la obra *Género y religión. Pluralismos y disidencias religiosas* compilada por María Angélica Peñas Defagó y María Candelaria Sgró Ruata [2009], quienes, bajo la perspectiva similar de Sylvia Marcos, otorgan una obra con diversidad de artículos, abordados desde múltiples ángulos, que visualicen la religión y el género en la existencia de la realidad social.

Dada la existencia de este tipo de abordajes, en las siguientes líneas, se presenta una forma distinta de entender y practicar el análisis de género y religión. Se expone la relación existente entre la identidad masculina y femenina alrededor de una devoción católica, el culto a San Judas Tadeo en la ciudad de Lima, capital del Perú. Será la exposición de los elementos desmenuzados que conforman un grupo socio-religioso identificado como Apostolado Franciscano de los Caballeros de San Judas Tadeo, el cual funge como *cofradía*, similar a las existentes en la historia colonial del antiguo Virreinato del Perú.

El texto está dividido en cuatro partes. Para comenzar, se da un breve recorrido teórico sobre los conceptos de género y cofradía que se utilizarán a lo largo del texto, exponiendo una discusión sobre el porqué de un análisis de género desde la antropología, pero sin olvidar la perspectiva histórica que presenta el apartado religioso de la cofradía y su importancia en la vida peruana. Posteriormente se aborda la visión histórica, de manera breve, de la creación y formación de los tres grupos que conforman el Apostolado de San Judas Tadeo, dentro de los 75 años de existencia de la institución principal como creadora de la devoción institucional del santo. La tercera parte se dedica al análisis estructural de los subgrupos que conforman la institución religiosa y sus acciones en el ámbito devocional, tanto social como religioso. Se cierra la presentación del texto con una sección analítica y explicativa para entender cómo se observan las relaciones de género al interior del grupo, en tanto ejecutan sus actividades religiosas de devoción a su “viejito”, como llaman afectuosamente a San Judas Tadeo. Finalmente, se presentan las conclusiones del texto en donde se exponen los motivos del porqué se debe realizar un trabajo de género y religión desde la perspectiva de los actores-creyentes, en tanto su devoción y posición estructural institucionalizada.

PUNTOS DE PARTIDA

Dentro del amplio campo que es el tema de la religión como hecho social, conformado de incesantes interacciones humanas, se ha utilizado la veta del género para hacer algunos análisis al respecto. A decir de ello, la perspectiva de punto de partida es la presentada y producida por Sylvia Marcos, especialmente. Es sin duda, el libro que editó esta psicóloga y socióloga de las religiones, *Religión y género* de la *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones* [2008], la obra tal vez más amplia que podemos encontrar respecto al tema, ya que abarca aspectos que van desde la hermenéutica bíblica feminista, pasando por la teología feminista, la participación de las mujeres en los protestantismos históricos y populares, hasta la propia concepción epistemológica de las religiones originarias latinoamericanas. Es decir, es una obra amplia sobre diversos aspectos que brinda un panorama de referencia para poder acercarnos a esta temática. Sin embargo, en la obra se distingue una tendencia a la perspectiva del feminismo y no tanto a una percepción analítica de género.

Si bien, debemos reconocer la importancia de la hipótesis propuesta por Sylvia Marcos, la cual indica que “en casi todos los universos religiosos, las mujeres han tenido un acceso limitado [si no, totalmente vetado], por su mera condición biológica de sexo, al estudio formal teológico, al sacerdocio

ordenado, a la enseñanza autorizada de la tradición” [Marcos 2007: 36], en lo que concierne a la exposición siguiente no reside el análisis desde esta perspectiva. La participación femenina y masculina que analizamos, comprende un proceso de complemento en tanto se desarrollan actividades religiosas específicas, buscando una amplitud de la devoción religiosa a San Judas Tadeo, acercándonos analíticamente más a otra de las hipótesis propuestas por la misma autora, “no se trata de usar el género como un aditivo sino como una categoría crítica para el análisis” [Marcos 2007: 37].

La categoría de género que usaremos en este trabajo es, desde la postura de la antropología, cuya “definición de *género* o de *perspectiva de género* alude al orden simbólico con que una cultura dada elabora la diferencia sexual” [Lamas 2013: 332]. La perspectiva antropológica que se usa, basada especialmente en el trabajo de campo, está compuesta, precisamente, en la elaboración estructural y funcional de la división de las actividades sagradas que realizan cada uno de los géneros que participan en la devoción de un símbolo sagrado. Particularmente, se pretenden vislumbrar las actividades y participación de cada uno de los géneros al momento de realizar una de las actividades más importantes para una persona religiosa: el contacto y acercamiento con su figura sagrada.

Esta argumentación tendrá como sentido entonces, elaborar el análisis a partir de las acciones concretas que realiza el género femenino y el masculino como complementos dentro de una organización religiosa, es decir, el apostolado o cofradía. La participación de ambas visiones del mundo, desarrollan una conformación de complementariedad a partir de la participación femenina en dos de las tres secciones que conforman al Apostolado Franciscano de los Caballeros de San Judas Tadeo de Lima.

Por otro lado, es necesario introducir otro elemento a la discusión, que será continuamente usado y mencionado a lo largo de las siguientes líneas: la cofradía. Hay que recordar que, las cofradías fueron, partiendo de su historicidad, instituciones traídas desde el aparato cultural-religioso de España y que se insertaron pragmáticamente en la vida cotidiana de la sociedad colonial del continente americano, con el fin de establecer sistemáticamente una celebración devocional a una imagen religiosa en particular. Por ejemplo, una de estas cofradías que tuvo impacto fuerte en las dos capitales del mundo colonial, el Virreinato de la Nueva España y el Virreinato del Perú, fue la Cofradía de Aranzázu [Luque 1998].¹

¹ Véase Elisa Luque Alcaide [1998] Coyuntura social y cofradía. Cofradías de Aranzázu de Lima y México, en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, María del Pilar Martínez López Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa

En muchas partes del propio continente, al paso de la caída del sistema político imperial español en el siglo XIX, un número considerable de esas instituciones religiosas, tomaron nuevos caminos de conformación, transformación² o incluso extinción³, quedando solamente algunos esbozos de ese viejo pasado social y religioso que tuvieron.⁴ Es el caso de la sociedad peruana, la que ha mantenido una tradición constante de mantenimiento de este tipo de instituciones socio-religiosas a lo largo de su historia.

Las condiciones que han hecho de la sociedad peruana, las propicias al mantenimiento de este tipo de instituciones socio-religiosas, se entiende desde su construcción histórica-cultural. Será entonces que, para el antropólogo Manuel Marzal, entiende la existencia y participación de las cofradías en dicha cultura como un proceso que:

Permea todos los sectores sociales. algunos prefieren llamarlo catolicismo popular, por ser pobres la mayoría de sus adeptos. Su orientación básica es la devoción a los santos o imágenes. Esta devoción es una fe-confianza, una relación profunda y emotiva entre el devoto y el santo, por lo que aquel sabe que cuenta con este. El santo no es un modelo de vida... sino un intercesor ante Dios y un motivo, y así un mito... La devoción se expresa en las promesas, que el devoto ofrece al santo y que no siempre exigen el cumplimiento del pedido, y en las fiestas y peregrinaciones, que son también un acontecimiento social. El santo corresponde con milagros, ayudas que superan las posibilidades reales del devoto, de las que este hace una lectura religiosa y convierte en hierofanía [Marzal 2000: 31-32].

Serán estos dos elementos de referencia de donde partiremos para el análisis de la cofradía de San Judas Tadeo del siglo XXI en Lima, el cual es, al igual que en México el santo de las causas difíciles y desesperadas. Este santo es uno de los más socorridos por los mexicanos en la actualidad

(coords.). pp. 91-108. En dicho texto se describen claramente algunos de los aspectos más importantes en los que se desarrollaba una cofradía en la época colonial.

² Será en el país sudamericano, Perú, donde se pueden observar esas transformaciones en su papel social y religioso por parte de las cofradías.

³ En el caso mexicano, el liberalismo y las Leyes de Reforma generaron la desaparición de las cofradías.

⁴ Algunos de estos sistemas de organización socio-religiosa institucional de los que hablamos son las mayordomías. Órganos de organización social que se pueden observar en nuestros días en gran parte de zonas rurales o algunos puntos urbanos que mantienen una cohesión social basada en la tradición histórica de sus habitantes.

[Macías 2016],⁵ siendo igualmente el caso en la ciudad de Lima. Será en esta ciudad sudamericana donde se tiene la devoción a este santo a través de la cofradía, que, a diferencia de México, mantiene estas instituciones socio-religiosas para darle un curso diferente a la devoción no institucionalizada que hay en México, ya que es uno de los santos-símbolos que impactan entre los habitantes de Lima.

APOSTOLADO FRANCISCANO DE LOS CABALLEROS DE SAN JUDAS TADEO Y COFRADÍA FRANCISCANA DE DAMAS DE SAN JUDAS TADEO.

ASPECTOS HISTÓRICOS

Al hablar de una institución religiosa como una cofradía, es inevitable pensar en las cuestiones históricas. En el caso peruano, tienen una participación en la construcción histórica propia de la nación, de una manera muy fuerte. La época colonial peruana, fue el momento en el que se arraigó fuertemente este tipo de instituciones religiosas en la sociedad, lo cual generó una continua creación de cofradías en poco tiempo, dado este fenómeno, el Rey Carlos III tuvo que mandar un Edicto Real para que se redujeran la cantidad de cofradías que existían en el siglo XVIII en Lima. Acatando y cumpliendo dicha Ordenanza Real, el virrey Manuel de Amat y Juniet (1761-1776), redujo la cantidad de cofradías de manera drástica, de 67 a 28, en 1763; esta acción provocó un grave desajuste económico y político al interior de la capital virreinal, aunque, por otro lado, sería un fenómeno constructivo en el aspecto sociocultural de la misma ciudad colonial, creándose fuertes lazos a estas instituciones por los creyentes [Rodríguez Toledo 2012: 7].

Este paso de conservación histórica de los aspectos institucionales de cofrades en el Perú, arrastraron su importancia, a tal grado que, en la actualidad, en el siglo XXI, se tiene el reconocimiento de 37 grupos socio-religiosos con este carácter institucional de cofradías [identificados con diversas acepciones: Archicofradía, Cofradía, Apostolado y Hermandades].⁶ Dentro de este universo actual de grupos socio-religiosos institucionalizados, es a destacar que la figura de San Judas Tadeo se encuentra como la segunda imagen religiosa con mayor cantidad de estos grupos, siendo tres organizaciones, superado solamente por la Virgen del Carmen. Sin embargo, hay que aclarar que, estos grupos no son los que tienen más tiempo de existen-

⁵ Para remitirse a esta información véase Rolando Macías Rodríguez [2016] Entre espacio y tiempo. Devoción a San Judas Tadeo en el templo de San Hipólito de la Ciudad de México, en *Mitológicas* vol. xxxi, pp. 55-80.

⁶ Véase Archivo de Hermandades en <<http://perso.wanadoo.es/religiosidadlima/hermandades.htm>>. Consultado el 8 de noviembre de 2016.

cia, ese puesto lo tiene la imagen más importante para el mundo religioso católico peruano: El Señor de los Milagros, cuya cofradía cumplió en 2016 la histórica cifra de 350 años de existencia institucional.

Pero será uno de los mencionados tres grupos institucionales católicos referentes al santo-símbolo, San Judas Tadeo, identificado con el nombre Apostolado Franciscano de los Caballeros de San Judas Tadeo,⁷ al que focalizaremos la atención, dada su historia y composición particulares. Dicha organización católica, está compuesta de tres elementos o subgrupos sociales, los cuales intervienen en la devoción a este santo.

En su composición general, el sub-grupo más longevo es, el Apostolado Franciscano de Caballeros de San Judas Tadeo [AFCSJT], el cual aparece y se conforma el 28 de septiembre de 1941, mientras que la aparición del símil femenino, la Cofradía Franciscana de Damas de San Judas Tadeo [CFDSJT], apareció hasta 1976. Posteriormente se da la creación del tercer grupo que, en conjunto, conforman a toda la organización actual de los devotos de este santo-símbolo: las Sahumadoras de San Judas Tadeo de Lima [SSJTL],⁸ teniendo su origen institucional en 1993.

Es importante recordar que, durante el periodo colonial, la participación femenina en las organizaciones religiosas, dejaban de hacer ciertas actividades mundanas para participar en las actividades de la Iglesia o de una cofradía a la que pertenecieran. Desde este punto de vista, tal vez no sea difícil entender la presencia de las mujeres en las organizaciones religiosas, como lo expresa claramente el trabajo de Rafael Castañeda García [2012] *Piedad y participación femenina en la cofradía de negros y mulatos de San Benito de Palermo en el Bajío novohispano, siglo XVIII*. En su trabajo, el autor hace referencia a las actividades e incorporaciones que realizó un grupo de mujeres dentro de esa cofradía en el periodo colonial, siendo éste, uno de los momentos históricos con mayor cantidad de elementos organizativos de separación social a partir de la diferenciación sexual, generando una identidad genérica específica que designaba concretamente los roles masculinos y femeninos en la sociedad, aun más en el caso referente a las actividades religiosas.

Estos elementos de diferenciación sexual generaban la formación identitaria bajo el panorama colonial, establecían a la mujer como un miembro social que ocupaba principalmente el trabajo en el hogar, algunas ocasiones en torno a lo relacionado con el sector mercantil o en relación con las

⁷ Las otras dos organizaciones reconocidas oficialmente tienen el nombre de: Hermandad de San Judas Tadeo de Santa Ana y Hermandad de San Judas Tadeo de Monserrat.

⁸ A partir de ahora utilizaremos solamente las siglas de los grupos para tener fluidez en el texto al momento de su lectura.

actividades que los hombres pudieran dejar. La alternativa a estas actividades era formar parte de conventos o como miembros de un grupo socio-religioso, como son las cofradías. De acuerdo con el historiador Castañeda García, la participación femenina en los grupos institucionales de la Iglesia, “la cofradía representó para la feminidad negra y mulata uno de los pocos espacios de sociabilidad institucional, de ejercicio de poder, que les permitió reconstruir nuevos vehículos de afinidad o de vecindad, participación en las actividades asistenciales, en los actos religiosos, y en las fiestas del santo patrón” [Castañeda García 2012: 2]. En este sentido, las mujeres, construyen sus propios espacios a través de los cuales se identifiquen sus participaciones sociales en los espacios públicos.

Por otro lado, durante el siglo XVIII, en un lugar tan conservador del territorio mexicano actual, la zona de El Bajío,⁹ el uso que las mujeres le daban a su participación en las cofradías no estuvo tan alejado al valor y funcionalidad que le dan las mujeres pertenecientes a los dos grupos que actualmente estamos destacando en la ciudad de Lima del siglo XXI. Es decir, en ambas latitudes la presencia femenina en esos grupos era similar, por tanto, su representación social.

El mito de fundación que se tiene respecto a la organización de AFCSJT, está basado en la promoción realizada por la propia Iglesia católica, a través de los frailes franciscanos, quienes tienen el control institucional del templo (hasta el día de hoy), donde mora la imagen sagrada de San Judas Tadeo. Esta orden religiosa impulsa a un conjunto de hombres a realizar la organización de un grupo religioso, similar a una cofradía, que tenga como objetivo la institucionalización de la devoción a su santo patrón. Este mito de origen, corroborado por el actual presidente del AFCSJT,¹⁰ el Sr. Gregorio Montesinos y el Asesor espiritual, fray Alfonso, a quienes se les entrevistó en octubre de 2016 y enero de 2017, respectivamente; indicaron la intención de los fundadores a que fuera una organización propiamente de hombres, de ahí el adjetivo, caballeros.

Este elemento masculino de la época estaba basado en el tipo de personas que comenzó a participar en la propia cofradía, es decir, los miembros eran trabajadores de transporte de carga que mantenían una identidad, para el momento de inicio, desarrollo y creación institucional del apostolado, bajo los parámetros de la sociedad identificada como machista o mascu-

⁹ Nombre que se le designa al área central de México.

¹⁰ El Apostolado está organizado de manera jerárquica como sigue: presidente, vicepresidente, secretario de actas, capataz general, fiscal general, tesorero. Dado el espacio y finalidad de este texto, no se abordará el análisis de la estructuración interna de la propia organización.

lina. Al ser ellos, trabajadores, tenían el propósito de identificar la devoción de este santo como una figura masculina para los hombres, representativa para los trabajadores, el género definido como autor de las provisiones económicas para el hogar.

Sin embargo, con el paso del tiempo, la incorporación femenina a las procesiones, peregrinaciones, fiestas y actos litúrgicos que comenzaron a suscitarse en torno a San Judas Tadeo, llevó a los organizadores a tener en cuenta a las mujeres que participaban en las propias acciones devocionales. Por un lado, la participación de las esposas, madres o hijas de aquellos precursores de la devoción, a lo largo de los primeros 30 años del apostolado, se volvieron en un recurso de reproducción devocional. En otras palabras, tenían una doble función, la primera, la expresión devocional propia; la segunda, la reproducción social de esa devoción.

El 27 de agosto de 2016, realizando una entrevista a la madre de uno de los hermanos del apostolado que lo acompañaba en la peregrinación, me comentó lo siguiente: "...yo le decía a mi hijo que debía ser igual que su padre, miembro de los hermanos de nuestro viejito. Él nos ha dado mucho, pues, y él debe seguir con la tradición de pertenecer a la trece" [Sra. Lucía 2016]. En una de las entrevistas con el Sr. Saldaña, quien fungía como vicepresidente en dicho periodo, comentó que la aparición de la CFSJT estuvo propuesta en el momento en que se notó la presencia de las mujeres de una forma sistemática, por lo que ya no solamente eran *familiares* de los propios devotos, hermanos del apostolado, sino que, a medida que crecía la devoción del santo-símbolo, se formó un conjunto de mujeres participativas que buscaron obtener su reconocimiento social, para ser institucionalizadas al igual que en el caso masculino.

Sería entonces, en 1976, cuando finalmente se pudo formar claramente una cofradía de las mujeres devotas de San Judas Tadeo. Posteriormente a este hecho, a diferencia de lo que siempre había ocurrido, cada una de las 18 cuadrillas que forman el AFCSJT comenzaron a tener sus participantes femeninas homólogas. Aunque en la actualidad la presencia femenina en los casos de las cuadrillas no es numerosa, se reconoce que algunas de las 18 cuadrillas,¹¹ pertenecientes al grupo, solamente las que tienen participación femenina en sus filas son:¹² 1^a, 2^a, 6^a, 9^a y 14^a. Pero este fenómeno se produjo posterior al reconocimiento de la cofradía femenina.

¹¹ Se les nombra de esa manera al conjunto de personas que pertenecen a un subgrupo al interior del AFCSJT. En muchas ocasiones, la cuadrilla corresponde a un barrio o colonia de Lima, aunque no necesariamente en todos los casos, quienes conforman a dicha cuadrilla, pertenecen a la misma zona geográfica.

¹² Datos para el momento en que se realizó el trabajo de campo, 2016-2017.

No sólo importa el reconocimiento de la participación femenina en este rubro de la devoción institucionalizada, sino que también se reconoce el adjetivo equivalente, que en el caso del apostolado. Es decir, mientras que en el caso masculino son Caballeros, en el caso femenino son Damas. Leído desde una equiparación sustancial de la sociedad, la participación femenina reconocida con el mismo título social, dama, es mantener un reconocimiento social de representación dentro de la jerarquía social que conlleva la demostración festiva de su devoción.

Si bien existe la participación de las mujeres en los grupos religiosos desde la época colonial, en el caso peruano, se dio como una respuesta a las feligresas y al apoyo que ellas ejercían para las diversas actividades que se llevan a cabo en favor de la devoción a su santo patrón, tanto para los casos históricos como para el contemporáneo.

CAMPOS DE ACCIÓN EN LAS ACTIVIDADES DEVOCIONALES DE CADA GÉNERO

Al interior de las sociedades, respecto de los roles de las mujeres y los hombres, siempre existirán actividades que necesitan de la participación mutua de ambos géneros, para completar una acción integral; como es el caso de las cofradías, dado que, uno de los elementos que provocó el reconocimiento de las mujeres al interior del apostolado, fue la visualización numérica, el acompañamiento y su deseo de integrarse en una organización reconocida institucionalmente por la Iglesia católica. Empero, dentro de sus actividades, no sólo es el acompañamiento a los familiares o al propio santo en las peregrinaciones que se realizan cada año en la festividad institucional del 28 de octubre, que es cuando se celebra al santo, sino que, además, tienen una serie de actividades que demuestran su compromiso al interior y exterior del grupo, así como la devoción ante su santo patrón.

Y es debido a que, dos terceras partes de los integrantes de la devoción institucional a San Judas Tadeo, en Lima, son grupos de mujeres, comenzaremos por ellas para identificar las características y su desempeño en las actividades propias del apostolado.

ACTIVIDADES SOCIO-RELIGIOSAS

A diferencia de las características principales que tenían las cofradías en la época colonial, donde su propósito era mayoritariamente religioso-contemplativo, con acción colateral social, en la actualidad, las cofradías en Lima, tienen un carácter mayoritariamente social. Se pueden entender como grupos sociales de carácter religioso. Estos últimos tienen un papel activo social permeado desde el cristal moral, ético y social de la religión

católica; aunque no son los únicos grupos religiosos que actúan con estas características.

En el caso de las Damas y aquellas pertenecientes a las cuadrillas que cuentan con sector femenino, tienen igualmente una organización jerárquica bien definida. Esta distribución de jerarquía social les permite, también, indicar la posición social al interior del grupo superior. Para aquellas pertenecientes a las cuadrillas, que sí cuentan con sector femenino, las actividades principales de las mujeres se centran en tres, a la hora de hacer la peregrinación o procesiones, según sea el caso, como a continuación se describen:

Las mujeres son las encargadas de sostener el estandarte religioso principal, en el cual se indica el nombre del apostolado. Asimismo, mantienen una estructura de formación en la que, detrás del estandarte, se deben formar para hacer entrega, de forma discrecional, algunas estampas en las cuales se encuentra impresa la imagen de su santo patrón y la oración propia al mismo. Esta actividad está acompañada de una explicación, cuando así se requiera, de quién es el santo y cuál es su patronazgo a las personas que desconozcan al santo-símbolo.

Esta actividad exógena del apostolado implica un conocimiento directo del personaje histórico-religioso y su patronazgo socio-religioso. Así, la capataza indica la velocidad, ritmo y levantamiento del estandarte, coordinada por alguien del consejo directivo masculino, para poder llevar el orden y mostrar así quien es el grupo que está realizando la procesión o peregrinación. Detrás de este contingente que dirige la parte femenina de las cuadrillas, se encuentra también el estandarte propio de la CDSJR, con mujeres que, igualmente, mantienen un orden para llevar el ritmo de las dirigentes de ese momento.

La siguiente actividad que pueden realizar las damas de la cofradía en el aspecto mayoritariamente social, es la organización, en muchas ocasiones, de las celebraciones al interior del apostolado. También cuando se proponen como grupo socio-religioso, visitar asilos, hospitales, hospicios o escuelas, el grupo femenino funge como sector de vínculo. No con ello se quiere decir que este tipo de actividades las realicen exclusivamente las mujeres, en lo absoluto, pero sí les otorgan un papel más importante de coordinación en el momento de ejecutar las acciones.

En ese aspecto, podemos entender y visualizar aún las posiciones tradicionales de las mujeres de Lima, ya que todavía se mantiene una ideología conservadora del papel femenino en la sociedad. Las actividades sociales, las pueden ejecutar o coordinar mejor desde una visión femenina, en torno a este panorama. Cada uno de los grupos cumple con una participación específica que dota de un significado particular a su existencia y presencia

en los momentos de visualización de dicha organización para aquellos que no pertenecen a la misma.

ACTIVIDADES RELIGIOSAS

Las actividades que realiza, el grupo en general como bloque institucional religioso, están basadas en las acciones que los hombres hacen. Es decir, la CDSJT y las mujeres que pertenecen a los sectores femeninos de las cuadrillas, están supeditadas a realizar alguna acción religiosa detrás de los hombres, al interior del orden y estructura que tiene el grupo; no así el tercer sector que conforma el AFCSJT, denominado, las sahumeras. Este grupo tiene un papel diferente en la devoción a su santo patrón.

Mientras las damas y aquellas mujeres que están en las filas de las cuadrillas masculinas se dedican a un asunto de acompañamiento del grupo masculino, o realizan solamente el papel de organizadoras de acciones sociales, serán las sahumeras quienes ostenten un elemento de poder distinto e importante para la celebración de la devoción.

Ellas cuentan con un instrumento, el sahumero con incienso, el cual utilizan para ejecutar esta actividad netamente religiosa. Ellas, al igual que los otros dos grupos de devotos institucionales, tienen una formación y organización muy estricta en su interior. De tal manera que, en cada momento que realizan las procesiones, peregrinaciones o la misa dominical de difusión de la fe, la cual se realiza a las 10 am y a las 8:00 pm de cada día de celebración, utilizan como instrumento el sahumero con incienso, para aromatizar y sacralizar los espacios por los que van transitando tanto los hermanos como el propio santo.

Es entonces en el momento de las expresiones públicas donde se puede observar claramente su participación en la devoción institucional. El primer aspecto por destacar es la posición organizativa en la que están ellas. Detrás del estandarte general y del perteneciente a las Damas, es donde se ubican las sahumeras. Pero ellas serán las únicas, que podrán caminar de espaldas al camino y de frente al santo. Dicha acción tiene dos significados muy importantes dentro del mundo religioso de este grupo. De acuerdo con lo expresado por algunas de las participantes pertenecientes a las sahumeras, deben realizar esta acción de caminar de espaldas y frente al santo por el motivo de respeto ante su imagen sagrada, además de actuar como agentes liminales. También representa el constante contacto de piedad que tiene el santo ante sus feligreses, por lo que siempre se le debe mirar con respeto, de frente y nunca de espaldas.

Además de este primer significado, existe uno místico, más profundo, se vuelven agentes liminales, ya que deben de ir dando la espalda a

lo “profano”, mientras ellas miran a lo “sacro”, a su imagen, con lo que se convierten ellas mismas en las capacitadas de la transformación del espacio mediante su acción. También, el incienso que se desprende del sahumerio en sus manos provoca el efecto sacralizador del espacio al cual el santo va a entrar y tener contacto. De esta manera, las mujeres son las facultadas para coordinar la transformación de la naturaleza del espacio por donde la imagen sagrada tiene contacto con la naturaleza no sagrada. Se vuelven las ejecutoras de la acción mediadora entre lo sagrado y lo no sagrado, consiguiendo un papel sacralizador que conlleva un rol realizado por las mujeres y no por hombres. En este caso, se puede indicar que este proceso es probablemente una visibilización tradicional del papel social femenino, sin embargo, si lo analizamos como una acción realizada por sujetos activos y no pasivos, el rol social es participativo y no impositivo, con todo y que pertenece al sistema cultural católico.

En el mes de noviembre de 2016 cuando realizaron las procesiones referentes a la fiesta patronal, tuve la oportunidad de entrevistar a un feligrés que no pertenecía al AFCSJT, pero que es devoto de San Judas Tadeo. El Sr. Iván me comentó lo siguiente al referirse a las sahumeras, “...ellas no sólo dan al viejo el respeto que se merece, por eso van caminando de espaldas, como lo hacemos algunos de nosotros, sino también, mira, hacen que nuestro viejo camine en las nubes” [Sr. Iván 2016]. Este efecto visual que produce el incienso en el ambiente abierto provoca que algunos de los devotos le designen un significado superior de sacralidad al elevar al *cielo* a su santo, pero aquí en la tierra. Estas son construcciones propias de los creyentes, que son tanto consumidores como reproductores de la devoción.

Podemos entonces inferir que, las actividades realizadas por los dos grupos femeninos tienen un carácter de importancia para el funcionamiento de la devoción institucional en el ámbito religioso, tanto al interior como al exterior de éste. También, su participación, a pesar de no ser tan numerosa como representantes masculinos y en todas las cuadrillas, aquellos subgrupos que sí cuentan con su símil femenino, tienen un rol importante en las acciones que les correspondan como cuadrilla al momento de la devoción pública.

ACTIVIDADES MASCULINAS

En el ámbito masculino, tenemos a los actores religiosos, los hermanos, quienes tienen una identidad y participación religiosa diferente a su contraparte femenina, en el caso de las cuadrillas, y aún más frente a las sahumadoras. Fueron los hombres, quienes construyeron la base fundamental de la devoción, como institución religiosa de laicos.

Como lo pudimos advertir, la organización de las diversas cuadrillas que conforman este grupo institucional católico se desarrolló con el fin de rendirle una veneración/culto a San Judas Tadeo por parte de hombres, de los camioneros que se encontraban en los alrededores de la Iglesia de San Francisco el Grande en el centro de Lima.

La actividad de cargar, transportar y llevar la imagen sagrada del santo es la que desempeñan los hermanos pertenecientes al apostolado. Cargar en hombros la imagen de su santo patrón, los enviste de un carácter diferente en comparación con las actividades que hacen las mujeres, en este caso: cargar la imagen y llevarla a pie por el espacio público. Dicho acto de cargar al santo les proporciona, asimismo, la categoría de *cargadores*, de ser los encargados de trasladar en su recorrido procesional o peregrinaje al santo, y de transformarse en las piernas de una imagen inamovible.

Con ello, destacamos el primer elemento de la actividad religiosa, ser el mecanismo de traslado de la imagen para acercarse a los devotos en sus hogares o el espacio público por el que transita. La otra parte de la actividad masculina se centra en la capacidad física del hombre para que, mediante un grupo de 32 sujetos que, ordenados en las seis vigas que forman parte del anda del santo, carguen sobre sus cuerpos la imagen para transitar las calles al compás de un ritmo sacro. De acuerdo con los propios hermanos, el peso de la imagen en su anda de plata llega a casi la tonelada. Será entonces, una actividad física, la que desempeña el cuerpo masculino para soportar el peso entre todos los miembros.

Participando de ellos, se realiza una rotación constante en un tramo de espacio público correspondiente a cada una de las cuadrillas, las cuales, a su vez, rotan al momento de adentrarse en el recorrido que realizan; este acto conlleva un esfuerzo físico, el cual será significado por ellos como el mecanismo de agradecerle a su santo patrón por todos y cada uno de los favores que les otorga al protegerlos bajo su capacidad sagrada de transformación de la realidad. De tal manera que, la actividad física por parte de los hombres pertenecientes a este apostolado será la máxima referencia de conexión religiosa con su ser sagrado, además, también cuentan con la conformación de la distribución y ejecución del poder político del mismo apostolado.

Probablemente sea en la actividad organizativa y ejecutiva del poder político de las actividades que se realizan por parte de los diversos miembros del grupo del apostolado, la que mayor ostenta la visión menos religiosa, pero sí, la más política de las actividades en torno a la devoción a San Judas Tadeo, en Lima. Estrictamente me refiero a las posiciones jerárquicas y de decisión, de lo que al interior del grupo se conoce como la junta directiva (miembros de las distintas cuadrillas que ostentan un puesto de

poder y comando del grupo sobre los demás), compuesta exclusivamente por hombres. Es cierto, como lo mencionamos anteriormente, que, no sólo el apostolado, en su estructura extensa, lo componen hombres, sino también mujeres, empero, será la cabeza directiva quien tome las decisiones al interior y exterior de dicha institución laica-religiosa en general, aunque hay que indicar la autonomía de decisiones al interior de las estructuras femeninas, exceptuando a las mujeres pertenecientes al sector femenino de las cuadrillas del apostolado.

Dicha conformación de la jerarquía masculina es sostenida a través del génesis histórico del apostolado, aunque como tal, esto no explica un fundamento social o religioso para evitar la participación de actores femeninos en la toma de decisiones finales. Es cierto que reconocen la propia estructura al interior de los diversos grupos femeninos, sin embargo, no las incorporan dentro de la jerarquía general. Como ejemplo de este fenómeno, tenemos las juntas de capataces que mensualmente realiza el apostolado. En ellas, se da un informe general de cómo se encuentran cada uno de los subgrupos en diversos rubros: economía, miembros, afiliación, nuevos miembros, actividades que cada cuadrilla realice a nombre del propio apostolado, entre otras. Será en dichas actividades, de acuerdo con lo expresado por el capataz de la cuadrilla 14, el Sr. Max Garland, quien, en entrevista del 27 de agosto de 2016, comentó lo siguiente:

En cada junta de capataces, es como cuando debemos presentar todos los avances que como cuadrilla tenemos... es una especie de informe... y a partir de eso, los miembros de la junta directiva nos dicen cuáles son las acciones que se deben de emprender... como lo de la fiesta que se viene ahora para nuestro viejo... ya después cada uno, así como yo, pues le informamos a los hermanos y hermanas que se debe de hacer. Yo me pongo de acuerdo con la hermana para que vea como también ella organiza a las hermanas... o la nuestra nueva integrante, aunque aún está en proceso pues ya debe de integrarse a las actividades, como ésta aquí en el hospital... [Sr. Garland 2016].

La propia postura de los miembros que tienen una jerarquía al interior del apostolado mantiene y reproduce la separación de actividades a partir de la toma de decisiones que ejecuta la junta directiva y se transforman, incluso los mismos miembros de las cuadrillas, en receptores de toma de decisiones en cuanto a la devoción. Otro ejemplo claro que tuve la oportunidad de recuperar en cuanto a este fenómeno de jerarquía en tanto organización y devoción de la institución fue, que al intentar hablar con una integrante de la cuadrilla seis en la procesión, llevada a cabo el 30 de octu-

bre de 2016 en el Rimac,¹³ no me permitió conversar ni tener una entrevista con ella, ya que automáticamente me dirigió para hablar con el capataz de su cuadrilla o los miembros de la junta directiva, puesto que ella no podía dar información, con todo que ya la misma junta había advertido a todos los miembros de mi presencia como investigador del fenómeno devocional.

Al conversar con el esposo de la misma integrante del apostolado, nos comentó la inviabilidad de entrevistar a la mujer, pues a pesar de ser miembro de su cuadrilla desde hace más de 30 años, tienen en la mayoría de los casos, la postura de no poder compartir las actividades o información, no por falta de interés, sino porque desconocen la mayoría de los propósitos generales de la institución y solamente son devotos participantes de la organización, sin un mayor papel más que como actores, incluso al interior del sub-grupo, la cuadrilla, a la que pertenecen [Sr. Cristóbal 2016].

LA COMUNIÓN EN LA DEVOCIÓN

En las líneas anteriores, se han descrito y analizado las diferencias al interior de la cofradía de San Judas Tadeo del siglo XXI. Las actividades, que hasta el momento he diferenciado a partir del género que las ejecuta, permite vislumbrar el elemento que destacamos desde la perspectiva antropológica del análisis de género: la significación de las actividades a partir de la cultura propia, la visión *emic*.

Dicho de otra manera, a partir de la descripción de las tres principales actividades que se llevan a cabo en la devoción pública a San Judas Tadeo en la ciudad de Lima por parte del AFCSJT, la CDSJT y las SSJT, se identifica una necesaria integración de los tres grupos para la realización de las peregrinaciones, procesiones e incluso la llamada *Difusión de la fe* que se realiza en las misas dominicales semanalmente. De ello, nos permite enfatizar que, la participación femenina en la organización institucional devocional se ha consolidado en tanto la importancia de las actividades que han desarrollado a lo largo del tiempo, desde que se institucionalizó el propio apostolado.

Será a partir de la necesidad de las sahumeras que conviertan el espacio profano, público, por el que se desplaza la imagen sagrada de su santo patrono, cuando su presencia tenga un valor y peso específico en la actividad

¹³ El distrito del Rimac pertenece a la municipalidad de Lima, es uno de los distritos más longevos, ya que se encuentra fuera del viejo cercado de la ciudad. A orillas del río del mismo nombre, alberga hasta el día de hoy a población de bajos recursos y que en muchas ocasiones han sido caracterizados como población marginada. Actualmente se llevan a cabo varios programas socioculturales para eliminar dicho prejuicio sobre la comunidad.

general, mientras la actividad del desplazamiento del santo es realizada por un número de hermanos en los que no sólo se reconoce su capacidad física, sino la cercanía que pueden tener ellos con el santo a partir de su identidad masculina. Será pues, por el contrario que, ningún individuo con identidad masculina pueda desempeñar la función de sacralizador del espacio por el que transita San Judas Tadeo. Para ello, la identidad femenina es necesaria, a pesar de que también es el grupo con menor tiempo de creación y adhesión al grupo general del apostolado.

Se puede advertir entonces la participación femenina como uno de los elementos con mayor número de participantes en la organización, no en números absolutos, pero sí en números relativos cuando el evento de peregrinación o procesión se hace. Ya que además de sus actividades, como se ha mencionado, involucran una función social con mayor profundidad en comparación con la masculina. En más de una ocasión pude advertir que las hermanas, ya fueran sahumeras, damas de la cofradía o miembros femeninos de la cuadrilla, eran más puntuales y generalmente acudían todas a la cita de la actividad prevista, ya sea que se tratara de una peregrinación o de una actividad de apoyo, como fue la Marcha por la Paz en la que participó el apostolado.¹⁴

Asimismo, otro de los elementos que conlleva la división clara, a partir del género, es al momento de la convivencia al interior de la organización, así como la ejecución de actividades que se realizan en nombre del apostolado. Serán los hombres quienes, al ejecutar la actividad física socorrida para el traslado de la imagen sagrada, más allá de que en cada una de las cuadrillas con participación femenina las integran al grupo, cuando se trata de la integración general de la CDSJT y de las SSJT, no existe un mecanismo que involucre a todos los sectores, manteniéndose así, la base estructural de la institución desde sus inicios.

A partir de ello, lo que sí se mantiene dentro de la actividad de comunidad es la ejecución de las actividades como unidad conjunta, sin pensar en cada uno de los grupos como miembro separado e independiente; por el

¹⁴ La Marcha por la Paz fue una actividad que se realizó el día 25 de septiembre de 2016 por convocatoria de la congregación de los Franciscanos, quienes buscaban manifestar públicamente su posición respecto a los diversos acontecimientos del mundo, como guerras o masacres que acontecían en ese momento. Además, formaba parte del cuadro general de las actividades previas de la celebración de San Francisco de Asís, fundador de la Orden y patrón de la Iglesia misma que tienen a su cargo. La actividad resultó en una marcha que se desarrolló de las 12:00 h. a las 13:30 h., aproximadamente. Se transitaron calles del Cercado de Lima, además de ser el primer día de la Novena del santo.

contrario, serán las actividades masculinas, la dirección general de la institución religiosa y la manifestación de fuerza física, al igual que el acompañamiento y la sacralización del espacio por parte de las devotas quienes formarán la comunidad de devoción más grande y organizada de la ciudad y del país sudamericano, así como de toda Latinoamérica, y quienes actuarán conjuntamente para manifestar su devoción a San Judas Tadeo. Sin duda alguna, pensar en que, las actividades religiosas que se realizan por parte del sector femenino, como las acciones sociales de organización laica-religiosa, están definidas por la capacidad de alcance de la identidad femenina devocional y no de las *facultades identitarias* a partir del rol social que juegan quienes producen y difunden la propia devoción en su conjunto.

Cada una de las actividades que se realizan a nombre del apostolado, ya sean de carácter estrictamente social (asistencia social, visitas a hospitales, entregas de alimentos a desamparados, entre otras actividades) o en lo referente a las actividades religiosas (misas, peregrinaciones, procesiones, marchas religiosas, etcétera), tendrán un carácter de complementariedad entre los distintos grupos identitarios masculinos y femeninos. De igual manera, demuestran una interacción y necesidad, actual, de que todas las ramas del apostolado participen en la devoción institucionalizada de San Judas Tadeo.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Para identificar las relaciones que se tienen entre los géneros en una *cofradía* del siglo XXI en Lima, es necesario abrir la mirada para identificar la participación de las personas que se acercan para formar parte de los integrantes de una *cofradía*, ya que tendrán un tipo de interacción con el otro género que no tiene fundamentos con la construcción tradicional de la identidad genérica, ya que se busca la acción social como unidad, partiendo del papel que cada uno de los géneros tiene como mecanismo para demostrar su devoción a San Judas Tadeo.

Para soportar esta conclusión, en la primera parte, se presentó un panorama general desde el cual abordaríamos descriptiva y teóricamente en este ensayo. No fue un intento por destacar y analizar la perspectiva de desigualdad al momento de la creación, formación y reproducción de la identidad genérica *per se*, a través de los tabúes, como lo desarrolla la antropóloga social Carmen Castilla [2009]. Por el contrario, el propósito fue buscar una mirada de construcción simbólica a partir del propio contexto cultural del grupo social que se está analizando, es decir, seguimos la postura del antropólogo Manuel Delgado citado por Marta Lamas [2013], al

advertir que el propósito es identificar el orden simbólico de las relaciones y configuraciones sociales entre los géneros en un ámbito específico, como es el caso de la religión y concretamente, en la devoción institucional a San Judas Tadeo en Lima.

En ese sentido, se revela el carácter sustancial de *la convivencia y complementariedad* de los tres grupos que conforman el AFCSJT de Lima, como un sistema continuo de construcción simbólica a partir de la necesidad de las actividades que ejecutan cada uno, en tanto se transforma la sociedad a lo largo de los 75 años que tiene la institución laica-religiosa. De esa manera, Bourdieu cobra sentido en tanto indica que:

[...] el trabajo de construcción simbólico no se reduce a una operación estrictamente *performativa* de motivación que orienta y estructura representaciones del cuerpo... se completa y se realiza en una transformación profunda y duradera de los cuerpos... en y a través de un trabajo de construcción práctico que impone una *definición diferenciada* de los usos legítimos del cuerpo, sexuales sobre todo, que tiende a excluir del universo de lo sensible y de lo factible todo lo que marca la pertenencia al otro sexo... para producir ese artefacto social llamado un hombre viril o una mujer femenina [Bourdieu 2013: 37].

Las diferenciaciones sexuales, que se ven representadas en la identidad genérica, le confiere una categoría de distinción a los integrantes del apostolado; sin embargo, no es, en sí mismo, por la construcción de la identidad desde la perspectiva religiosa, por el contrario, será la construcción histórica del propio grupo lo que le dará significado a la configuración de la participación de los géneros en los subgrupos, mediante la manifestación de su devoción. En consecuencia, las relaciones que se manifiestan en este grupo no pertenecen a la tensión por la ejecución del poder y las decisiones, de lo contrario, las ramas femeninas de las cuadrillas, así como la CDSJT y las SSJT, podrían haber constituido sus propios grupos laico-religiosos, sino que se trata de un conjunto de relaciones que encuentran su función social en tanto pertenecen y se complementan entre todos.

Se habló de la identificación de las cofradías en la historia como grupos de laicos que buscan la manifestación pública aprobada y, en muchos casos, dirigida por la asesoría espiritual y social de la institución católica. De tal forma que, la historia colonial con la que cuenta la ciudad de Lima da cabida para entender la organización religiosa de estos grupos como un elemento propio de la sociedad. Lo que trae como resultado, no sólo la formación de una cofradía en el siglo xx y su continuación en el XXI, de San Judas Tadeo, sino, además, la existencia de 37 grupos laico-religiosos

que tienen la misma estructura de división sectorial genérico a partir de las actividades que desempeñan, en ambos casos, lo socio-religioso y lo estrictamente religioso. Entonces, la identidad genérica define las actividades, no las actividades son las que definen a los actores y por tanto su identidad genérica.

También se abordó la identificación de cada uno de los grupos que conforman la devoción institucional de San Judas Tadeo, de forma breve, la formación histórica de cada uno de ellos y cómo es su integración en las actividades que se realizan. Esta división muestra el nulo peso específico por ser de mayor cantidad en números relativos la presencia femenina, más bien, será el aparato histórico y la significación propia de la identidad masculina los que muestren los elementos de conformación y estabilidad a lo largo de los 75 años del apostolado.

De acuerdo con las diversas entrevistas que se pudieron tener con las dirigentes de los grupos de la CDSJT y las SSJT, ninguno de los sectores femeninos tiene un interés en sí mismo de comandar o participar en la toma de decisiones de las acciones que se realizan a nombre del apostolado. Por el contrario, ellas identifican sus aportaciones no en sentido de "igualdad" o "disputa por el poder" con los hombres, ya que tienen claro que fue a partir de un conjunto de identidades masculinas por las que se formó dicha devoción institucionalizada, empero, sí distinguen su participación como mecanismo de acción institucional y en relación directa con su santo patrón.

Puesto que el principio básico de la perspectiva antropológica *emic* es identificar y analizar la lógica interna de los grupos culturales, así como la perspectiva del creyente es entender el sistema religioso a partir de la cosmovisión interna de sus integrantes, en esta ocasión, no forma parte del análisis la tensión y desigualdad existente en un grupo social a partir de la identidad de género.

La construcción simbólica de su participación y configuración de su identidad al interior y exterior del apostolado está centrada en la relación directa con su santo, ya que cada uno tiene un papel importante en la propagación de la devoción. Mientras que el reconocimiento institucional les parece un paso importante para la comunidad femenina, indican que su participación se vuelve individual-colectiva-institucional, siendo innecesaria su participación en la toma de decisiones generales, ya que, al interior de cada uno de sus grupos, ellas son quienes mantienen sus propias estructuras jerárquicas y de toma de decisiones. Reconocen la toma de decisión del grupo general en la junta directiva por su característica histórica y no por su característica de identidad de género.

En consecuencia, caer en la acostumbrada disputa de la oposición/construcción de una visión hegemónica de las identidades, teniendo una hegemonía social *machista* que permea todas las relaciones sociales de nuestro tiempo, y especialmente en América Latina [Fuller 2012], es caer en un *error* que evita vislumbrar otra forma de relaciones y significaciones simbólicas que existen en la construcción de las sociedades latinoamericanas. Más aún, estos grupos dan muestra de una integración y convivencia entre los géneros, a pesar de la orientación religiosa católica de separación. Se construyen puentes en los que interactúan ambas perspectivas con un mismo fin. Si bien cada uno de ellos reconoce su historia y propósito, también mantienen sus nichos de ejecución de poder y actividades centradas a la devoción. Se abre así una nueva pregunta susceptible a ser investigada: ¿qué tiene mayor importancia para los grupos laico-religiosos como estos: la relación entre los géneros o la relación entre los devotos y su entidad sagrada?, queda abierto el cuestionamiento para futuros análisis.

En consecuencia, compartimos la hipótesis de la socióloga Marlene Niño Escobar [2009] que advierte la participación de la teología femenina y sus lecturas analíticas, además de las propuestas interpretativas como mecanismo de cambio, pero no solamente en cuanto a la cuestión teológica institucional, sino también en relación con la “reestructuración y reconstrucción” de la subjetividad femenina como sujeto activo en la institución religiosa, dando como consecuencia “que se transforma un proceso endógeno permitiendo una participación consciente del valor del aporte de las fieles a las iglesias” [Niño Escobar 2009: 34], ya que este es un ejemplo claro de la configuración de relaciones genéricas a partir de un mismo fin, como es la devoción a San Judas Tadeo por los limeños.

La presencia de cada uno de los géneros es necesaria para la manifestación pública y completa de la devoción institucionalizada, en tanto la presencia de unas, responde a la existencia de los otros. La participación es una conjunción de las relaciones simbólicas que intervienen en la expresión religiosa de la fe por San Judas Tadeo, consiguiendo así, la manifestación unificada de la devoción compartida a partir del rol que cada uno de los grupos desempeña. De esta manera, los trabajos sobre religión y género no deben partir *a priori* de la visión de *conflicto*, sino analizar sus lógicas internas y determinar si ellas llegan a ese tipo de relación o, por el contrario, presentan una diferente.

REFERENCIAS

Bourdieu, Pierre

2013 *La dominación masculina*. Anagrama. Barcelona, España.

Castañeda García, Rafael

2012 Piedad y participación femenina en la cofradía de negros y mulatos de San Benito de Palermo en el Bajío novohispano, siglo XVIII, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 05 décembre 2012, consulté le 08 mars 2017. URL: <<http://nuevomundo.revues.org/64478>>. ; DOI: 10.4000/nuevomundo.64478. Consultado el 8 de noviembre de 2016.

Castilla Vázquez, Carmen

2009 Eso no se hace, eso no se toca, de eso no se habla. La desigualdad de género en las religiones, en *Gazeta de Antropología*, 25 (2). <<http://hdl.handle.net/10481/6911>>. Artículo 40. Consultado el 8 de noviembre de 2016.

Fuller, Norma

2012 Repensando el Machismo Latinoamericano, en *Masculinities and social change*, 1 (2): 114-122.

Lamas, Marta

2013 Usos, dificultades y posibilidades de la categoría “género”, en *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, Marta Lamas (comp.). Porrúa/PUEG-UNAM. México: 327-366.

Luque Alcaide, Elisa

1998 Coyuntura social y cofradía. Cofradías de Aranzázu de Lima y México, en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, María del Pilar Martínez López Cano, Gisela von Wobeser, y Juan Guillermo Muñoz Correa (coords.). UNAM-IIIH. México: 91-108.

Macías Rodríguez, Rolando

2016 Entre espacio y tiempo. Devoción a San Judas Tadeo en el templo de San Hipólito de la Ciudad de México, en *Mitológicas*, xxxi, CONICET, Buenos Aires, Argentina: 55-80.

Marcos, Sylvia

2007 Religión y género: contribuciones a su estudio en América Latina. Introducción al volumen religión y género, en *Estudios de Religiao*. año XXI (32), enero-junio: 34-59.

Marcos, Sylvia (ed.)

2008 *Religión y género*. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Trotta. España.

Marzal, Manuel M.

2000 Categorías y números en la religión del Perú hoy, en *La religión en el Perú al filo del milenio*, Manuel Marzal, Catalina Romero y José Sánchez (eds.). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima: 21-55.

Niño Escobar, Marlene

2009 Mujeres en la Iglesia católica, agentes de cambio. Una perspectiva sociológica, en *Género y religión. Pluralismos y disidencias religiosas*, María Angélica Defagó Peñas y María Candelaria Sgró Ruata (comps.). Ferreyra Editor. Córdoba, Argentina: 30-36.

Peñas Defagó, María Angélica y María Candelaria Sgró Ruata (comps.)

2009 *Género y religión. Pluralismos y disidencias religiosas*. Ferreyra Editor. Córdoba, Argentina.

Rodríguez Toledo, Luis

2012 Cuatro momentos de desarrollo de las cofradías del Perú. Siglos XVI-XIX, en: <<http://utopia235.blogspot.pe/2013/03/cuatro-momentos-de-desarrollo-de-las.html>>. Consultado el 8 de noviembre de 2016.

Tarducci, Mónica

2015 Los estudios sobre la mujer y la religión: una introducción, en *Religión y Sociedad, 30 artículos x 30 años*. CEIL CONICET. Buenos Aires, Argentina: 71-78.

Cibergrafía

Archivo de Hermandades en: <<http://perso.wanadoo.es/religiosidadlima/hermandades.htm>>. Consultado el 8 de noviembre de 2016.

ENTREVISTAS:

Fray Alfonso, 31 de enero de 2017, Lima, Perú.

Sr. Gregorio Montesinos, presidente del AFCSJT, 27 de agosto de 2016, Lima, Perú.

Sra. Lucía, 27 de agosto de 2016, Lima, Perú.

Sr. Iván, 6 de noviembre de 2016, Lima, Perú.

Sr. Max Garland, Capataz 14° cuadrilla, 27 de agosto de 2016, Lima, Perú.

Sr. Cristóbal, 30 de octubre de 2016, Lima, Perú.

Diecisiete años de la Congregación Nacional de la Santa Muerte en Ecatepec, Estado de México

Janet Valverde Montaña*

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

RESUMEN: *La Congregación Nacional de la Santa Muerte (CNSM) surgió a principios del año 2000 en Ecatepec de Morelos, en el Estado de México, como parte de la expansión del culto surgido en Tepito, Ciudad de México, y que más tarde se convertiría en referente para la práctica ritual. Si bien la CNSM se basó en dicho modelo, imprimió su propio estilo debido a la formación académica de sus líderes (un historiador y un comunicólogo que han integrado al ritual préstamos culturales de distintos sistemas religiosos) sumada a la experiencia del jefe de familia como heredero de la sabiduría familiar en artes oscuras, como la hechicería, la brujería y el culto a la Santa Muerte. Para erigir su altar, el padre y sus dos hijos, como ministros, tomaron el espacio bajo el puente vehicular a un costado del metro Ecatepec. En este artículo abordamos el culto a la Santa Muerte desde un enfoque cualitativo realizando observación participante en sus ritos mensuales y en la fiesta de Día de Muertos, y conversando con líderes y creyentes, portadores y practicantes de un culto que ha ganado suficiente eficacia simbólica para mantenerse y crecer durante diecisiete años en un proceso de formalización.*

PALABRAS CLAVE: *Santa Muerte, Ecatepec, crisis económica, modernidad.*

Seventeen years of the National Congregation of
Santa Muerte in Ecatepec, State of Mexico

ABSTRACT: *The National Congregation of Santa Muerte (CNSM) came into being early in the year 2000, in Ecatepec de Morelos (State of Mexico), as part of the expansion of the cult that arose in Tepito (Mexico City), and which later became a reference for ritual practice. Although the CNSM was*

* janetvalverde81@yahoo.com.mx

Fecha de recepción: 23 de marzo de 2019 • Fecha de aprobación: 26 de febrero de 2020

based on the aforementioned model, it later published its own 'ritual practices,' due to the academic training of its leaders (a historian and a communicator, who have integrated the cultural loans from different religious systems into the rituals), added to the experience of the head of the family as the heir of family wisdom in the dark arts, such as sorcery, witchcraft, and the cult of Santa Muerte. To erect his altar, the father and his two sons (as ministers), appropriated space below the vehicular bridge close to the Ecatepec Metro (subway) station. In this article, we approach the cult of Santa Muerte through a qualitative approach, performing participant observation during its monthly rites and the festival of the 'Day of the Dead,' along with conversing with leaders and believers, bearers and practitioners of a cult that has gained sufficient symbolic effectiveness to not only maintain itself, but to increase its follower numbers -for seventeen years- through a process of formalization.

KEYWORDS: *Santa Muerte, Ecatepec, economic crisis, modernity.*

INTRODUCCIÓN

El presente artículo da cuenta de una de las manifestaciones del culto a la Santa Muerte en el municipio de Ecatepec de Morelos, localidad en donde realicé trabajo de campo con la Congregación Nacional de la Santa Muerte [CNSM] en el periodo comprendido de 2014-2018 como parte de una investigación para tesis de maestría en Ciencias Antropológicas.

La estrategia metodológica consistió en realizar observación participante durante los ritos mensuales y observación no participante en días aleatorios entre semana para conocer la ritualidad en la cotidianidad frente al altar público bajo, resguardado por el puente vehicular de la avenida Pichardo Pagaza. Se hicieron observaciones en el transcurso de la fiesta de aniversario para presenciar la festividad de Día de Muertos, en la que también festejan a la Santa Muerte, y en el aniversario de la congregación, así como en los ritos mensuales celebrados en otros altares pertenecientes a la CNSM. También se llevaron a cabo visitas a altares que no pertenecen a la CNSM, como Santa Muerte Internacional, la Iglesia Católica Tradicional México-Estados Unidos,¹ el Altar de Alfarería y el Santuario de San Bernardo [La Santa Muerte] en Tepatepec, Hidalgo. Finalmente recurrí a la revisión de videos en *YouTube* para conocer otros altares nacionales y estadounidenses. Aunque no fueron reportados en el documento sirvieron para constatar la pluralidad de la que se componen las devociones a la Santa Muerte, así como sus rasgos generales.

El criterio de selección para trabajar con la CNSM fue el encontrar diferencias significativas respecto a otras congregaciones en relación a que sus líderes tienen un perfil académico que ha incidido en el diseño del culto. Estos

¹ Aunque en el nombre se menciona que es una iglesia católica, cabe destacar que no está reconocida por el Vaticano. Su fundador es David Romo Guillén, quien actualmente está en prisión por delitos electorales.

líderes han elegido préstamos culturales de sistemas religiosos orientales, del hinduismo, del esoterismo occidental, de la llamada *New Age* y de la cosmovisión mesoamericana como una estrategia para obtener mayor eficacia simbólica y personalidad, y así distinguirse de otras devociones a la Santa Muerte. Por otra parte, han procurado impulsar la difusión de la creencia en la Santa Muerte y de la CNSM en todo medio de comunicación posible.

La hipótesis de investigación propone que la creencia en la Santa Muerte forma parte del macrosistema religioso del catolicismo cultural mexicano y aunque su culto no es reconocido por la jerarquía eclesial, e incluso es rechazado, es reproducido culturalmente por los creyentes como una forma de expresar su libertad de creencia fuera de la institución, es decir, ante la imposibilidad de reformar la Iglesia Católica Apostólica Romana crean sus propios espacios sagrados y númenes en las calles de la Ciudad de México como parte de la pluralidad dentro del catolicismo.

Cabe destacar que no todos los creyentes son católicos, si bien son mayoría también encontramos a quienes provienen de otros sistemas religiosos cristianos, de la santería y del campo esotérico.

CONTEXTO DE ECATEPEC DE MORELOS

Actualmente, Ecatepec es uno de los municipios más poblados del Estado de México,² ya que, como parte del programa de descentralización de la Ciudad de México, albergó a cientos de capitalinos que ocuparon los fraccionamientos edificados por el grupo inmobiliario *Ara*, quienes trabajaron para la administración en la construcción de calles, parques, sistemas de suministro de agua, plantas de luz, escuelas y zonas comerciales.³ Adicionalmente, poblaciones irregulares se asentaron en las faldas de la Sierra de Guadalupe sin lograr insertarse en el campo laboral, de modo que recurrieron al comercio informal para subsistir.

El tejido social de Ecatepec se vio afectado por la falta de identidad territorial de los migrantes, a lo que se suman otros problemas, como la deficiencia en la administración pública, la precariedad laboral y la inseguridad. En un

² INEGI reporta en 2010 un total de habitantes de 1 656 107; aunque, de acuerdo con Eleazar Valdés, el territorio rebasa los 3 millones de habitantes por la población irregular. <<http://www.ecatepec.gob.mx/wp-content/uploads/2016/05/MONOGRAFIA.pdf>>. Consultado el 30 de noviembre de 2017.

³ Líderes Mexicanos, 2018. Los 300 empresarios. 10. Germán Ahumada Russek. <<https://lideresmexicanos.com/300/german-ahumada-russek-los300>>. Consultado el 27 de febrero de 2018.

reportaje de *Hispan TV*⁴ [2016] se aseguró que Ecatepec se ha convertido en el municipio más peligroso de México, con cifras escalofriantes: entre enero y agosto de 2016 se cometieron 1,300 robos en viviendas, casi 3,000 robos de auto, alrededor de 2,000 a negocios, 1,700 homicidios, 174 secuestros y 1,400 ataques sexuales o violaciones.

En suma, el contexto hostil en el que viven los habitantes de este municipio los ha impulsado a buscar protección espiritual, de tal suerte que se ha desarrollado una oferta religiosa principalmente cristiana en la que coexiste la devoción a la Santa Muerte.

SURGIMIENTO DE LA CONGREGACIÓN NACIONAL DE LA SANTA MUERTE [CNSM]

Los orígenes de la CNSM en Ecatepec se encuentran fundamentados en la familia González Nava, quienes son herederos de una tradición de creencia en la magia y en el esoterismo. En los años noventa migraron de la Ciudad de México a Ecatepec. El jefe de la familia, el Hermano Parka, es hijo de padres curanderos, practicantes de distintas artes adivinatorias y devotos de la Santa Muerte que migraron desde Michoacán y Oaxaca a la Ciudad de México. Particularmente, el padre de Parka adquirió instrucción sobre brujería en Catemaco, Veracruz. Su abuela materna fue practicante de esoterismo y le enseñó un método de *hechicería con gatos*, a quienes considera sagrados. Esta idea fue reforzada por uno de los miembros de la familia, quien estudió antropología y llevó al hogar distintos conocimientos sobre otras culturas, como la egipcia, en la que el gato era venerado.

La familia González se autodenomina católica, por tanto, sus integrantes han celebrado los *ritos de paso* y respetan la jerarquía de Dios, pero están conscientes de que esta religión fue resultado de una imposición del colonialismo hispano por lo que no se consideran cercanos a la institución; por el contrario, son críticos de ella haciendo énfasis en los escándalos de pederastia que han surgido en distintas partes del mundo.

El sistema religioso que practica la familia está conformado por distintos préstamos culturales del catolicismo, por lo que el altar de la Santa Muerte está inspirado en el de San Judas Tadeo y el Señor de Chalma, con los que puede compartir espacio y oraciones como el *Padre nuestro*, el *Ave María* y el *Gloria*, aunque adicionalmente le rezan su propia oración, la *Oración de la Santa Muerte*. Dicha oración ha sido ampliamente difundida y de acuerdo

⁴ Hispan TV 2016: <<https://www.hispantv.com/noticias/mexico/288979/ecatepec-inseguridad-violencia-robos-cifras>>. Consultado el 28 de noviembre de 2017.

con Carlos Navarrete [1982] se le encuentra a lo largo de Latinoamérica relacionada con devociones como la del *San La Muerte*, en Argentina, o en Chiapas y Guatemala con *San Pascualito Rey*, advocación de San Pascual Bailón difunto. Hoy en día esta oración se puede encontrar impresa en estampitas y veladoras de venta en los mercados locales en cualquier parte de México. Aquí la compartimos:

Jesuscristo vencedor, que en la Cruz fuiste vencido, vence a fulano de tal, que esté vencido conmigo; en nombre del Señor, si eres animal feroz, manso como un cordero, manso como la flor de romero tienes que venir; pan comiste, de él me diste y por la palabra más fuerte que me diste, quiero que me traigas a fulano de tal, que esté humillado, rendido a mis plantas a cumplir lo que me ha ofrecido. Santísima Muerte, yo te suplico encarecidamente que, así como te formó Dios inmortal con tu grande poder sobre todos los mortales hasta ponerlos en la esfera celeste donde gozaremos un glorioso día sin noche por toda la eternidad y en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, yo te ruego y te suplico te dignes ser mi protectora y me concedas todos los favores que yo te pido hasta el último día hora y momento en que su Divina Majestad ordene llevarme ante su presencia, Amén.

Jaculatoria

Muerte querida, de mi corazón, no me desampares con tu protección y no me dejes a Fulano de Tal un solo momento tranquilo; moléstalo a cada momento, mortifícalo e inquietalo para que siempre piense en mí.

Independientemente del momento histórico en que se ha empleado, en esta oración el devoto reconoce el supremo poder que tiene la Santa y le solicita poder y control sobre lo otro, principio fundamental de la magia según lo apunta Frazer [2014].

Este complejo sistema religioso se enriqueció además con la ritualidad en torno a Krishna que practica la madre de familia. Por cierto, el hinduismo ha sido bien aceptado por la familia e incluso algunos de sus miembros han adoptado el vegetarianismo en su alimentación.

El Hermano Parka se ha dedicado a ser brujo, hechicero y especialista religioso de la Santa Muerte de tiempo completo pues es una actividad que le propicia reconocimiento social, le permite administrar su tiempo y le provee ingresos económicos constantes, ya que, en la cosmovisión de los mexicanos, la magia es considerada eficaz para la solución de distintos problemas.

Siguiendo a López Austin [1967], ya en el mundo prehispánico la magia era practicada por todos, por ello se contemplaba una tipología que daba respuesta a necesidades comunes y a aquellas que requerían alta magia, rasgo

cultural que persiste debido a la *eficacia simbólica*, elemento que le permite estar presente en la cosmovisión actual, ya que es una aliada para la vida cotidiana y para la resolución de problemas serios, como la recuperación de la salud física y emocional o el encuentro de un buen empleo o un buen amor. En estos casos el creyente puede llegar a gastar hasta diez salarios mínimos, como pude constatar en las observaciones en calles cercanas al altar de la CNSM, en las que se muestran distribuidas cartulinas en colores neón que publicitan *amarres* y lectura de tarot en ese rango de precios.

A principios del año 2000, el Hermano Parka adquirió fama en los medios nacionales de comunicación masiva. Fue entrevistado por *Cristina Pacheco* en Ecatepec dentro de su consultorio esotérico, además de que fue invitado a participar en un programa de Televisa llamado *Viva la Mañana* al lado de otros reconocidos esotéricos como *Macario* y el *Brujo Mayor*. El tema a tratar era la Santa Muerte y sus orígenes. Durante la transmisión y de manera inesperada, la coordinadora de invitados invitó al hijo del Hermano Parka a integrarse al debate. Aunque éste se había presentado únicamente en calidad de acompañante se mostró carismático y conocedor de la Santa por lo que llamó la atención. A partir de este momento el joven líder tomó el nombre de *Yamarash*, cuyo significado se asocia al guardián del inframundo en la mitología védica, y comenzó a realizar acciones encaminadas a difundir el culto en distintos medios de comunicación masiva, comunitaria, local y digital.

Cabe destacar que desde los años sesenta en la Ciudad de México se ha mantenido una relación entre esotéricos y medios de comunicación masiva por lo que es común la presencia de aquéllos en los debates matutinos. Esteban Mayo fue uno de los representantes más conocidos y que más ha contribuido a la formación de esotéricos gracias a la apertura de su escuela, de la cual egresaron al menos “5000 astrólogos y 6000 tarotistas en el ámbito profesional” [Gress 2003: 24], además de abrir el *Pasaje Esotérico* en el centro comercial Plaza Galerías, al cual han asistido los esotéricos más famosos del país.

A partir de la apertura del altar de la calle Alfarería, en 2001, los líderes espirituales y los guardianes de altares públicos y privados comenzaron a organizar redes en la Ciudad de México [García 2006]. Tomaron como modelo de ritualidad el del altar de Alfarería, caracterizado por tener ritos y oraciones católicas, periodicidad mensual, ofrendar a la Santa Muerte manzanas rojas, bebidas alcohólicas y tabaco, realizar ofrendas sociales en las que el creyente regala dulces, flores, oraciones, *cadena*s, afiches y/o alimentos para los devotos.

Yamarash asistía a este altar y pronto se volvió cercano a Enriqueta Romero, la guardiana, pues la reconoce como pionera en el culto. Después de un año le solicitó que fuera su madrina pues había decidido erigir un altar sobre la avenida Gobernador Ignacio Pichardo Pagaza, en Ecatepec.

En sus primeros años de apertura, parte de la comunidad reaccionó ejerciendo actos de discriminación religiosa: se hacían cadenas de oración frente al local, se repartía publicidad estigmatizante y había expresiones de desagrado al pasar frente al altar.

Sin embargo, ni el rechazo ni la intolerancia religiosa frenaron las intenciones de la familia de continuar con el culto público. Además, seguía ganando renombre en los medios. Incluso, Elsa Malvido [2005] dio a conocer al Hermano Parka en la revista *Arqueología Mexicana* en un conocido artículo que llevó por título, *Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México*, al mencionar que éste ofrecía servicios como especialista religioso de la Santa para “consagrar todo tipo de objetos de culto: velas, imágenes, escapularios, agua, dijes, etc.” [Malvido 2005: 26].

Si bien, en el inicio algunos habitantes manifestaron su rechazo, otros tantos mostraron simpatía, de tal suerte que las ofrendas comenzaron a abundar frente al altar, por lo que fue necesario organizar a los creyentes en una congregación.

Inicialmente invitaron a David Romo a officiar misa, quien era ministro de la Iglesia Católica Tradicional México-Estados Unidos, sistema religioso autónomo del Vaticano que contempla en su panteón a la Santa Muerte. Gozaba de buena reputación pues había oficiado misas en el Altar de Alfarería. No obstante, pasado el tiempo se generó un cisma en el incipiente culto a la Santa Muerte que fue provocado cuando Romo propuso cambiar la iconografía actual por una versión de la Santa encarnada a la cual llamó *Ángel de la Muerte*. Los líderes manifestaron su oposición pues para ellos la imagen esquelética simboliza la igualdad del ser humano ante la muerte por lo que no puede ser sustituida. Otro punto que les distanció de Romo fue que éste hubiera declarado ante la prensa y la televisión su postura en contra de la hechicería, elemento ampliamente valorado en las congregaciones.

Como consecuencia, veinticinco guardianes de distintos altares del centro de México conformaron la Congregación Nacional de la Santa Muerte [CNSM], firmaron un documento donde especificaron su deseo por congregarse bajo el amparo de la libertad de culto plasmada en la Constitución Política mexicana con el objetivo de defender “un culto con bases históricas, antropológicas y religiosas”, según dice su documento.

Constituidos como la CNSM acordaron rechazar el sacrificio humano y animal como ofrenda a la Santa, en oposición; convinieron que se le debe ofrecer objetos o actos factibles que no dañen a terceros, como realizar peregrinaciones, rezos, *ofrendas sociales* o servicios devocionales como la limpieza del altar, entre otros. Este acuerdo persiste en las distintas formas de devoción a la Santa Muerte que conocí durante el estudio.

Aunque años más tarde los distintos guardianes tomaron un rumbo distinto al de la familia González, en aquel momento conformaron un frente opositor a Romo, a quien desconocieron como líder tras transcurrir dos años desde el escándalo que representara la pérdida del registro como Asociación Religiosa en 2005, por desviación doctrinaria, al incorporar el culto a la Santa Muerte y no declararlo en sus estatutos.⁵

A finales de 2009 Yamarash asumió la dirección de la CNSM y comenzó a officiar ceremonias espirituales en los altares de la colonia Nueva Aragón, Aztecas, Santa Julia, Pensil y en la Colonia del Mar. En el diseño del culto fue apoyado por su hermano mayor, Endovélico, quien era estudiante de historia en la Universidad Nacional Autónoma de México [UNAM].

Como parte de las labores de difusión del culto, inició un canal en la plataforma de videos por Internet, *YouTube*. Ahí compartió distintos contenidos, como los programas de televisión en los que le invitaban a participar en aniversarios de los diferentes altares de la CNSM, así como en una serie de programas propios nombrados *Santa Muerte TV/ Mística Espiral* en los que invitaba a guardianes de otros altares para compartir conocimientos sobre la Santa, como Nieves [de la *Congregación del Sur* en la colonia Ajusco], Ernesto López [representante de *Altares Unidos de la Santa Muerte* en Chimalhuacán], y Moisés [guardián de un altar en Ecatepec] [Valverde 2018]. Además, se ocupó de crear los Horóscopos de la Santa Muerte y ofrecer consultas vía *Skype* en tiempo real.

Con el objetivo de mantener cercanía con los creyentes, Yamarash abrió una cuenta en Facebook y en WhatsApp. La estrategia fue un acierto pues le permitió relacionarse con devotos en los estados de Jalisco, Campeche, Hidalgo, la Ciudad de México y países como Argentina y Estados Unidos. Algunos de ellos hacen llegar su ofrenda a la Santa a través de la CNSM, de modo que en ocasiones se contrata a un mariachi y se enlaza una llamada telefónica para que el fiel dé su agradecimiento; o bien, recurren al turismo religioso y visitan el altar de Ecatepec.

EL ALTAR DE LA CNSM

La creación de este altar tuvo su origen cuando Yamarash estuvo a cargo de un local comercial, dedicado a consulta y venta de artículos relacionados con la Santa Muerte, que se ubicaba sobre la avenida Sor Juana Inés de la Cruz,

⁵ Puede consultarse la nota en Becerril y Muñoz, 2005, <<http://www.jornada.com.mx/2005/04/30/index.php?section=sociedad&article=043n2soc>>. Consultado el 24 de noviembre de 2017.

a un costado del metro Ecatepec, centros comerciales, un hospital general, una universidad y el Tecnológico de Estudios Superiores de Ecatepec.

En el local colocó una efigie de la Santa Muerte de tamaño natural y poco a poco la imponente figura empezó a atraer devotos que llevaban ofrendas y a solicitar los servicios del esotérico. En una de esas visitas un creyente se animó a llevar una escultura rota, pues pese al deterioro que mostraba, él consideraba que no había perdido su sacralidad. Decidió dejarla bajo el puente vehicular acompañada de una ofrenda. Poco tiempo después otras efigies rotas fueron llevadas al altar improvisado. Con el paso de los días comenzaron a recibir ofrendas como veladoras, dulces, flores, exvotos, fotografías y frascos con *trabajos esotéricos*, hasta convertirse en un pequeño altar.

El tratamiento que le dan a la efigie es similar a la que se les daba a las reliquias en el cristianismo romano de la Alta Edad Media a principios del siglo V, en el que los creyentes, al no entender la propuesta hegemónica “no hacen más que recubrir una inmoralidad sin freno y una fe incoherente y torpe, un pesado sincretismo, en el que las supersticiones germánicas, mezcladas a las supersticiones autóctonas, ocupan prácticamente más lugar que las afirmaciones cristianas” [Guignebert 1957: 22]. En las iglesias se mantenían partes del cuerpo de los santos, astillas de la santa cruz, objetos que les pertenecieron, etcétera, como fuente de sacralidad. Esta práctica fue objeto de críticas en los distintos concilios y durante la Reforma protestante, sin embargo, la lógica del creyente encuentra eficacia simbólica en el culto a las reliquias, por lo que no sólo se continuó con esta práctica, sino que fue difundida en América en el siglo XVI por distintas órdenes religiosas y colonos practicantes de un catolicismo popular.

Más allá de los especialistas religiosos y los requisitos que plantean para considerar a un objeto o personaje como sagrado, desde la institución, son las culturas quienes asignan la sacralidad como una representación de su imaginario colectivo. En ese sentido, Kristín Gudrún [2014] analiza el culto a los santos populares Jesús Malverde y Pancho Villa como cultura de la pobreza, en respuesta ante el orden dominante desprovisto de sentido para poblaciones económicamente vulnerables. Una forma simbólica de protestar y resistir pasivamente ante un sistema que les ofrece un futuro incierto.

Paul J. Vanderwood [2014] presenta un caso semejante con la devoción a Juan Soldado en el que tras un trágico suceso las personas fueron colocando piedras sobre la tumba del mártir a modo de materialización de la sacralidad, de tal suerte que se le puede pedir ayuda o milagros como a los santos que tienen tales facultades.

Para el caso de la Santa Muerte encontramos un contexto similar, no obstante, partimos de que 41.9%⁶ de la población mexicana vive en estado de pobreza, por lo que es un criterio que comparten distintos sistemas religiosos. Como lo mencioné al hablar del contexto de Ecatepec de Morelos, el cristianismo es la creencia mayoritaria y ahí se encuentra la diócesis a cargo del obispo católico Onésimo Cepeda Silva, además de distintas iglesias y templos evangélicos y pentecostales, como el Templo Filadelfia ICIAR, una iglesia cristiana interdenominacional, la congregación de la Virgen De Guadalupe Valle De Anáhuac, la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe, la Iglesia Cristiana Rey de Reyes Ecatepec, la Capilla San José Obrero, la Iglesia San Judas Tadeo, el Templo Espiritualista Trinitario Mariano, el Templo Evangélico Monte Sinaí, el Templo cristiano Jardín de Oración, la Iglesia de Nuestra Señora de La Medalla Milagrosa La Estrella, el Templo Evangélico El Buen Pastor y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús

Este comportamiento se replica en las prisiones, como lo muestra el estudio de Jorge Adrián Yllescas [2018] realizado en el Centro Varonil de Reinserción Social [Cevareso] de Santa Martha, en la Ciudad de México. La mayoría de los internos son católicos romanos, bajo su propia interpretación de lo que esto significa, por lo que es un estigma relacionar el culto a la Santa Muerte con las conductas antisociales y criminales.

La creencia en la Santa Muerte no es directamente resultado de carencias socioeconómicas, producto de la crisis o de una modernidad irregular [Fragoso 2007]. La creencia en este numen también está ligada a la universalidad, por lo que es incluyente, al carecer de canon tiene la cualidad de flexibilidad o *plasticidad*, como la nombra Higuera Bonfil [2018] por lo que es personalizable; es resultado de la expresión cultural, es un ejercicio de libertad de culto, un *catolicismo a su manera*.

El altar callejero cobró sacralidad, no sólo por los objetos rituales dispuestos ahí: fue delimitado por un círculo de protección divina improvisado con piedras y trozos de concreto que bien pudieron pertenecer a una banqueta o a un poste de luz. Se instituyó un calendario ritual de repetición mensual para invocar a la Santa Muerte pronunciando palabras sagradas y una fiesta anual por el aniversario, y la propia presencia de los fieles otorga sacralidad, ya que ellos mismos son un templo viviente, debido a que algunos de ellos se presentan allí decorados con tatuajes. Por todo esto, el espacio sagrado fue ganando respeto tanto por los vecinos como por la organización de comerciantes ambulantes que se instala en ese mismo espacio.

⁶ Puede consultarse este dato en: <<https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/PobrezaInicio.aspx>>. Consultado el 12 de marzo de 2019.

Como cada mes, los miembros de la CNSM preparan el altar para la misa y sacan la escultura de la Santa del local esotérico.



Foto 1. Primer altar de la CNSM, 6 de julio de 2014. Fotografía: Janet Valverde.

El altar se ha ido formalizando en distintas etapas. La primera inició en octubre de 2015, cuando se edificó un primer pedestal en el centro del altar en el que fue colocada una escultura de la Santa Muerte que originalmente pertenecía a Yamarash. El día de la inauguración se realizó un ritual de inicio para consagrarlo. Días después el altar fue protegido colocándole un armazón de hierro alrededor.



Foto 2. Altar de la CNSM, 1 de marzo de 2018. Fotografía: Janet Valverde.

A inicios del 2018 el altar se expandió hasta ocupar la totalidad del espacio bajo del puente vehicular. Se erigieron tres pedestales para colocar efigies de la Santa Muerte provenientes de Michoacán, Veracruz y Oaxaca, sitios simbólicamente significativos por la práctica de brujería y por atribuirse a esos lugares el origen del culto [Chesnut 2013; Argyriadis 2014; Perdigón 2008]. Por otro lado, el número 3 en la Biblia simboliza la totalidad en relación con el pasado, presente y futuro. Sin duda, el hecho de que los especialistas religiosos tengan conocimientos académicos se ve capitalizado a la hora de diseñar el culto.

A la primera imagen la nombraron la Santa Muerte Castigadora, pues brinda justicia al creyente contra quienes le han dañado u obstaculizan su camino. La siguiente es la Santa Muerte del Peligro y a ella acuden principalmente policías, prostitutas y personas que arriesgan su vida trabajando de noche. La tercera escultura proviene de Oaxaca y es la Santa Muerte Milagrosa, la cual simboliza salud, trabajo y amor.

Para enfatizar la creencia en lo esotérico, los pilares del puente fueron pintados de color negro y para simbolizar la abundancia, la cerca fue pintada de dorado. En la siguiente fotografía observamos el altar formalizado al cual han tenido que colocarle una cerca y en el que se ha dispuesto una cámara de seguridad y notas que advierten maldiciones en caso de robo de ofrendas, pues a pesar de ser un símbolo poderoso, ha sido víctima de la inseguridad.



Foto 3. Altar de la CNSM, 2 de mayo de 2018. Fotografía: Janet Valverde, archivo personal.

LOS CREYENTES

A la CNSM asisten mayoritariamente familias y parejas, aunque también hay creyentes que acuden solos. Las edades varían, la mayoría son jóvenes, pero también asisten adultos mayores y niños. En menor cantidad, se encuentra la visita de transexuales, homosexuales y lesbianas. Sus ocupaciones y actividades varían entre estudiantes, empleados de gobierno y la iniciativa privada, amas de casa, jubilados, comerciantes o estilistas. Algunos de ellos tienen más de un empleo, por ejemplo, la madrina de incienso, quien labora en una sucursal de Kentucky Fried Chicken y por las tardes fabrica incienso en su taller casero en el cual tiene un altar a la Santa Muerte abundantemente ofrendado.

Un punto de cohesión en este grupo es el reconocimiento de la libertad de culto como un derecho constitucional [sin que lo conozcan a profundidad]. En su imaginario la ley les permite tomar préstamos culturales de los sistemas religiosos o creencias espirituales de su preferencia sin que genere contradicción, de modo que suelen incorporar la creencia en los ángeles, en los duendes, los cuarzos, Buda, o en sistemas religiosos de origen africano.

Gutiérrez Martínez [2005] sugiere el concepto *multirreligiosidad urbana* para distinguir "...las prácticas y las creencias que los creyentes urbanos de religiones instituidas de salvación (principalmente el cristianismo con sus variantes y el judaísmo) llevan a cabo en su cotidianidad en conjunción con elementos religiosos exógenos a esas tradiciones" [Gutiérrez Martínez 2005: 620]. Éste sería el concepto más cercano, pues a diferencia de pluralismo, sincretismo e hibridación religiosa aquella práctica se distingue por seguir "colaborando en la preservación de una creencia central" [Gutiérrez Martínez 2005: 624], que para este caso es el catolicismo, pues la mayoría de los miembros de la CNSM ha realizado los rituales de paso y reconocen a Dios como ente superior a la Santa Muerte, la cual, en todo caso, funge como su operaria, pues Él es quien le otorgó poder sobre los mortales.

Una parte de los creyentes se acerca a esta devoción por considerarla una alternativa ante el rechazo o decepción de la Iglesia Católica Apostólica Romana que no los acepta como son, en el caso de quienes se identifican con la diversidad sexual, quienes practican el sexo servicio y en general, en actividades ilícitas. Otros han experimentado discriminación de clase por parte de algunos feligreses por vestir modestamente. Muchos de ellos consideran que los católicos practican una doble moral y les llaman hipócritas; en cambio, dentro del culto, tienen la libertad de pedir a la Santa por sus necesidades reales, es decir, no van a pedir por la paz del mundo sino por cuestiones inmediatas como lograr el amor, conseguir dinero o alejar a personas nocivas de su camino.

ESPECIALISTAS RELIGIOSOS

La CNSM está dirigida por tres ministros: El Hermano Parka, Yamarash y Endovélico. Como ya mencionamos, el primero es el padre que se ha encargado de transmitir la devoción a sus hijos. Actualmente tiene hijos pequeños que también están siendo formados en este sistema religioso, aunque no se les obliga a participar en las misas ni se les fomenta a rezar, tienen libertad de elección y en caso de mostrar interés reciben instrucción; de lo contrario, no son sancionados, como su hija que, al considerarse no creyente, no colabora en la organización. No obstante, respeta y apoya la devoción de su familia tatuando a los creyentes; además, ha orientado a Yamarash sobre la elaboración de spots y materiales de difusión del culto para medios, ya que estudió Comunicación Social.

Yamarash, ha sido el principal responsable del crecimiento de la congregación, está dedicado de tiempo completo a difundir el culto y viaja constantemente a varios estados de la República para presentarse en medios de difusión tanto comunitarios como masivos.

Debido a la especialización en el estudio sobre historia de las religiones, Endovélico ha tenido la tarea de fundamentar la devoción a la Santa Muerte para la CNSM. Como ministro, comparte varios de estos conocimientos con los creyentes, como el culto a las deidades de la muerte en la cosmovisión prehispánica, pues considera que requieren argumentos que puedan usar en contra de posibles adversarios que intentarán discriminarles.

Cuando era estudiante, Endovélico colaboró en el ciclo de conferencias "El hombre y lo Sagrado", organizado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia [INAH]. Dado que este último es un espacio abierto al público en general invitó al Hermano Parka y a Yamarash para especializarse, pues en dicha Institución se presentan ponencias de académicos provenientes de otras instituciones nacionales y extranjeras. Por otro lado, ha investigado sobre la idea de la muerte en distintas culturas ya que considera que es un tema común para la humanidad históricamente hablando. Por ello ha incluido la idea de la muerte universal en la invocación de la Santa Muerte que realizan durante el ritual de carga mensual, tema que abordaremos en el siguiente apartado.

El perfil académico es una de las características principales de la CNSM, desarrollado con el objetivo de distinguirse de otras congregaciones y así adquirir una personalidad que en un futuro les permita obtener la aprobación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. Como una medida de refuerzo invitaron al antropólogo Rodolfo Campos a uno de sus aniversarios para ofrecer una conferencia a los creyentes sobre la muerte en la perspectiva

mesoamericana. Por su parte, Endovélico también ha ofrecido conferencias sobre la muerte universal y en sus homilías también suele mencionarlo.

RITUALES DE LA CNSM

Una de las particularidades de los sistemas religiosos, de acuerdo con Elio Masferrer [2004], es estar articulados en la dinámica de las sociedades nacionales en la que están insertos, por lo que adquieren su personalidad. En el caso mexicano el catolicismo ha sido un factor de cohesión nacional por lo que es comprensible que haya sido considerado a la hora de elaborar la ritualidad de la Santa Muerte.

Siguiendo ese modelo, la CNSM ha originado distintos rituales que atienden a diferentes propósitos: *rituales de carga mensual*, *rituales de crisis vitales*, *rituales del campo esotérico* y *la celebración de aniversario-Día de Muertos*.

Los rituales de carga mensual, conocidos como *misa*, tienen como objetivo principal descargar las emociones negativas, limpiar y cargarse de energía protectora de la Santa Muerte por medio de una invocación y la pronunciación del *mantra sagrado*. Inicialmente se realizaba el primer domingo del mes, pero en 2018 la CNSM modificó la fecha de reunión al día primero de cada mes, por convenir a los intereses de los líderes, pero también por ser el día que han elegido la mayoría de los altares del centro de México para congregarse. Cabe destacar que al interior de las organizaciones en torno a la creencia en la Santa Muerte, en general no existe un consenso sobre la frecuencia con la que las congregaciones deban reunirse, de modo que algunas lo hacen semanalmente, como es el caso de la Santa Muerte Internacional; en distintos días de la semana, se lleva a cabo en la Iglesia Católica Tradicional México-Estados Unidos, o de forma anual, como se celebra en la fiesta del santuario de Tepatepec, en Hidalgo.⁷ El horario lo establece cada congregación y en el caso de la CNSM se definió las 17:00 horas, porque se consideró que era un horario familiar, conveniente para la seguridad de los creyentes.

En el ritual se reúnen alrededor de sesenta personas. Llevan consigo esculturas de la Santa Muerte de distintos tamaños y las colocan en el altar. Algunos ofrendan ramos de flores, bocanadas de humo de tabaco; la madrina del incienso enciende grandes cantidades del producto en distintos puntos del altar. Y es que el incienso es un *símbolo instrumental* importante pues, de acuerdo con los especialistas religiosos de la CNSM, simboliza el

⁷ El templo se mantiene abierto los fines de semana, sin embargo, no celebran misa, pues así lo prometieron al párroco de la iglesia de San Agustín [Valverde 2018].

aire, uno de los cuatro elementos que deben estar presentes en el altar de la Santa junto con el agua, la tierra [simbolizada por las flores] y el fuego [representado con veladoras].

El encuentro inicia con una charla por parte de los ministros del culto en la que comparten con los creyentes los logros de la CNSM, y la participación de Yamarash en los medios de comunicación y entretenimiento; se hacen menciones honoríficas a los padrinos que han contribuido con donaciones como vestidos para la Santa, préstamo de sillas plegables, cámaras de videgrabación para la seguridad del altar, entre otros.

Dado que no existe un marco normativo en la liturgia de la CNSM, este ritual se ha ido transformando. En el periodo 2014-2018 en el que realicé observación de campo fui testigo de estos ajustes en los que inicialmente se pronunciaban más oraciones católicas, que con el paso del tiempo se han reducido con la intención de centrarse en la figura de la Santa.

El punto que marca la culminación del ritual sucede cuando se invoca a las distintas representaciones de la Muerte en el mundo, como *Shiva*, *Motz*, *Mahakala*, *San La Muerte*, *Mictlantecuhtli* y *la Santa Muerte mexicana*. Yamarash pronuncia un *mantra* de protección veda: “*O mmmm namo бага bate va su de valla*”. Este *mantra* suele ser cantado antes del *Bhagavad Gita* por los monjes hinduistas y de acuerdo con Dharmaraj Nava⁸ su interpretación al español puede ser “*Adoro al señor supremo, aunque no es la verdad absoluta le ofrezco mis respetuosas reverencias*”.

Durante ese momento los creyentes cierran los ojos y mantienen los brazos levantados hacia la Santa Muerte, dirigidos a la figura de tamaño natural que preside el altar. El ministro les indica enfocarse mentalmente en el malestar que les agobia sin que tengan que exponerlo públicamente, les pide traer los malos sentimientos, incluyendo los producidos por enfermedad, para ser limpiados por la Santa Muerte.

Siguiendo a Turner [1980], encontramos que en este ritual los creyentes son tocados por la influencia de las benéficas fuerzas rituales y con ello purifican sus deseos y emociones rebeldes y voluntariamente se someten de nuevo a las “*mores públicas*” [Turner 1980: 55]. De modo que, el papel de este ritual, como sugiere Girard [1972], es apaciguar la violencia e impedir su propagación. Mediante este contacto la Santa Muerte les provee de energía suficiente para llevar a cabo los planes que los creyentes deben realizar para mantener la armonía familiar, obtener estabilidad financiera, mejorar la salud y demás motivadores. En la fotografía número 4 observamos el

⁸ Comunicación personal. Conf. Seminario Permanente de Antropología de la Muerte. INAH. 30/06/16

momento en que se realiza este ritual por parte de toda la congregación, dotando de sacralidad al espacio callejero.



Foto 4. Ceremonia de carga mensual, 2 de mayo de 2018.

Fotografía: Janet Valverde, archivo personal.

Antes de terminar, los líderes comentan los planes que tiene la congregación [CNSM] y ofrecen promociones en la boutique esotérica y el puesto ambulante que Endovélico instala mes a mes a un costado del altar. Después viene la bendición del hermano Parka, para la cual rocía con lociones de la Santa Muerte a cada uno de los asistentes y más tarde regresa con la caja donde colocará los donativos económicos que los creyentes proporcionan para gastos de la ceremonia.

Una vez finalizada la misa los creyentes *hacen ofrendas sociales* compartiendo con los asistentes dulces, flores, y afiches relacionados con la Santa Muerte, mientras otros ofrendan individualmente chorros de bebidas embriagantes sobre las deidades y bocanadas de humo de cigarro.

Los rituales de las crisis vitales, como señala Turner [1980], conciernen a los individuos y marcan cambios en las relaciones con personas vinculadas a ellos. Tienen el propósito de marcar la transición de una fase de la vida a otra o el cambio de estatus social como el bautizo de infantes y nupcias heterosexuales y homosexuales que celebra la CNSM.

Estos rituales pueden ocurrir al finalizar la misa mensual o bien durante la celebración de la fiesta de aniversario de la congregación. El atuendo y gastos del evento dependerá de los recursos económicos de los creyentes, por lo que es usual presenciar ceremonias breves y sobrias. Estas celebraciones están dedicadas a la Santa Muerte Blanca, pues simboliza el bien, la fortaleza de vínculos amorosos filiales, la protección y buena vida.

El bautizo está inspirado en el ritual católico, del mismo modo, los padres acuden acompañados de padrinos, usualmente una pareja heterosexual, que fungirán como protectores del nuevo miembro de la CNSM. Los ministros les recomiendan otorgarle al niño una cantidad de dinero de aproximadamente cincuenta pesos cada domingo, cuidar de su salud y visitarle por lo menos una vez cada tres meses para realizar actos de convivencia. En alrededor de cinco minutos, los ministros bendicen al infante deseándole luz, sabiduría, energía, salud, economía, fortaleza y triunfo. Mientras lo hacen, vierten un vaso con agua sobre su cabeza.

Terminan el ritual con la repartición de *bolos*, los cuales significan deseos de abundancia, suerte y progreso para el ahijado. Se realiza justo como se hace en la tradición católica: el padrino avienta monedas al aire para los niños reunidos a su alrededor. La participación en este rito es exclusiva de los menores, si algún adulto intenta recoger monedas es reprendido enfatizando esta exclusividad.

En el caso del ritual de nupcias, la duración es de alrededor de diez minutos. Inicia con el ministro solicitando la bendición y protección de la Santa Muerte sobre la pareja para que su matrimonio se conduzca con buena economía y estabilidad emocional. En respuesta, ambos declaran entregarse en espíritu, cuerpo y alma ante la Santa, y hacen un compromiso de continuar congregándose en el altar de la CNSM; de no comprometerse, advierte el ministro, podría haber terribles consecuencias como la muerte de un ser querido o el sufrimiento de otros daños. Después, el líder espiritual les pregunta si aceptan la unión matrimonial. Una vez aceptada se procede al *pacto de sangre* cuya finalidad es mantener el amor de la pareja en el presente y después de la muerte. Para su realización se requiere que los padrinos lleven el lazo para simbolizar la unión infinita y una navaja nueva con la que cada uno hará un pequeño corte en la muñeca de su compañero para hacer brotar sangre, hecho esto, el ministro une sus muñecas para bendecir la unión.

En el momento siguiente un segundo ministro coloca el lazo en el cuello de los novios y reza una oración dirigida a la *Muerte Roja* para pactar el matrimonio. La peculiaridad de este *símbolo instrumental* es que está adaptado a la Santa Muerte, de modo que el lazo puede ser de color negro o blanco con cuentas en forma de calavera, dependiendo de la creatividad del devoto.

Finalmente, indican a los novios que se pueden besar, mientras la feligresía aplaude emocionada. Enseguida se realiza el brindis, que de igual forma depende del presupuesto económico de los creyentes: si habrá copas o *caballitos* con mezcal. En uno de los rituales a los que asistí el novio se negó a realizar el rito debido a que practica la abstinencia de alcohol por lo

que el ministro lo solucionó vertiendo el licor en la cabeza de los novios y después los roció con esencia de la Santa Muerte en spray, tal como se hace con la Santa Muerte [Valverde 2018].

Cuando el ritual se lleva a cabo para parejas no heterosexuales, no existen muchas variantes de lo antes descrito. En la fiesta del xiv aniversario de la CNSM se realizó un ritual de esta naturaleza en el que adicionalmente se emplearon dos veladoras, una conocida como la de siete potencias, por sus variados colores coincidentes con la bandera de la diversidad sexual; la otra, era una veladora dorada, símbolo de la abundancia económica. Cada una de las veladoras debía sostenerla en las manos la pareja antes del *pacto de sangre*.

En cuanto a los rituales del campo esotérico, he mencionado ya que los especialistas religiosos se autodenominan esotéricos, ya que poseen conocimientos sobre técnicas adivinatorias nacionales y occidentales. Como anteriormente se dijo también, la ascendencia del Hermano Parka desarrolló un sistema religioso con ritualidad que contenía elementos del catolicismo, la brujería, la hechicería y la devoción a la Santa Muerte. Además de ello, Yamarash se ha especializado en lectura de tarot, numerología, aromaterapia, el estudio del poder de la mente, y se ha acercado informalmente a la psicología, de modo que es consciente de la eficacia simbólica que tiene la Santa Muerte sobre los creyentes. Por ello emplea estas fuerzas en ayudar al creyente a dirigir sus esfuerzos para lograr sus objetivos, de manera similar al trabajo que realizan los terapeutas, aunque el ministro da explicaciones mágicas al devoto.

Endovélico tiene gusto por el esoterismo por lo que ha estudiado sobre éste en distintas culturas. También cuenta con un consultorio o local esotérico donde ofrece sus servicios.

Una de las estrategias que han tomado los líderes espirituales de la CNSM es tratar a los creyentes como pacientes que sufren dolencias emocionales por lo que en sus locales esotéricos ofrecen la *medicina alternativa para el alma*, obtenida en diferentes rituales del campo esotérico, como limpias, amarres, rituales de protección contra el mal de ojo o ataques psíquicos, ritual contra las envidias, adivinación mediante lectura de cartas y *Rum-pología* o lectura de las nalgas, esto último publicitado para creyentes del medio del espectáculo.

Uno de los ritos más solicitados es el amarre, el cual consiste en atar mágicamente al ser amado. Ya Oscar Lewis [1965] lo había identificado en su etnografía sobre la cultura de la pobreza en México en la que mujeres mortificadas por los problemas económicos relacionados con la infidelidad o el abandono de su pareja se veían en la necesidad de buscar remedios mágicos para amarrarlos y hacerles cumplir su rol conyugal en una cultura

patriarcal y machista. A través del amarre se sigue buscando la responsabilidad conyugal y paternal en un México en el que actualmente se ha exacerbado el odio hacia las mujeres. De acuerdo con el Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio “los asesinatos de mujeres incrementaron en 52 por ciento comparado con 2015, al registrarse 3 mil 256 casos. En los dos años sumaron 8 mil 904”.⁹ Los creyentes también acuden al amarre cuando perciben distanciamiento en su pareja, para reavivar la pasión. De igual manera celebran otros ritos como la bendición de vehículos y exorcismos, los cuales pueden ser video grabados para su posterior difusión en YouTube.

Sobre el aniversario-Día de Muertos, la CNSM celebró su primer aniversario con una fiesta acompañada de mariachis y comida, y en aquella ocasión, sus miembros ocuparon el espacio del camellón que divide la avenida Pichardo Pagaza. El éxito de la fiesta les motivó a repetirla por lo que este año celebrarán en noviembre dieciocho años de existencia. Se han esforzado por mejorar y ofrecer un espectáculo grato para la comunidad y con ello han generado integración vecinal, propiciando peregrinaciones. Además, han mantenido un ambiente familiar en el que, a pesar de los prejuicios que pudiera generar el contexto de Ecatepec, las celebraciones han transcurrido de manera segura.

El 2 de noviembre la CNSM lleva a cabo la fiesta, en la que además de festejar a la Santa Muerte también celebran el Día de los Muertos. Aunque la CNSM se fundó en el mes de agosto decidieron tomar esta fecha para llevar a cabo la fiesta de aniversario por ser un referente simbólico de identidad mexicana. La CNSM, en conjunto con los devotos, planea con al menos seis meses de antelación la logística del evento. Reúnen dinero para imprimir publicidad que pegan por todo el barrio. Algunos se postulan como padrinos y madrinas, se encargan de la indumentaria especial para la Santa, limpian, regalan comida, veladoras, incienso, entre otras actividades. El compromiso es voluntario, así como la periodicidad; por ejemplo, una madrina prometió a la Santa llevar doscientos *mixiotes* para esta celebración y lleva tres años haciéndolo. Otros aportan flores de cempasúchil para decorar el altar y el espacio empleado como escenario: con los pétalos de las flores forman un camino hacia el altar, como lo hacen los *católicos culturales* en la ofrenda de Día de Muertos para la transición de sus ancestros.

Para la fiesta llevan ofrendas sociales que comparten con los creyentes, como flores, escapularios, dijes, dulces, rosarios, comida, estampitas u ho-

⁹ *La Jornada*, 2018. Consultado en: <<http://www.jornada.com.mx/ultimas/2018/04/10/incrementan-femicidios-52-por-ciento-en-2017-observatorio-7020.html>>. Consultado el 12 de mayo de 2018.

jas impresas con oraciones e imágenes de la Santa. La celebración comienza a mediodía y transcurre en un ambiente familiar. Algunos niños asisten disfrazados al estilo Halloween y piden su *calaverita* portando calabazas y cráneos de plástico para recibir dinero o dulces. Algunos adultos también se disfrazan o bien utilizan maquillaje para pintarse de calavera. A la Santa Muerte se le festeja cantándole las mañanitas con mariachi ya que es considerada tan cercana como un familiar o una madrina.

Al llegar, los fieles colocan sus imágenes alrededor del escenario. Puede percibirse como un encuentro ecuménico, pues comparten espacio con iconografía de buda, de la muerte egipcia, de santos católicos personalizados por la CNSM [como San Francisco de Asís, al cual le quitaron la cabeza para remplazarla por un cráneo] y elementos propios del Halloween.

El festejo de la Santa ha sido bien aceptado entre los vecinos quienes asisten para disfrutar de un espectáculo variado: lucha libre, imitadores de cantantes famosos, concurso de talento [canto, baile, grafiti], además de obsequiar distintos alimentos en abundancia. Con la fiesta se demuestra el poder de organización y recursos con que cuenta la creencia en la Santa Muerte a través de la CNSM, también es una forma de expresar prestigio, ya que a estas fiestas suelen asistir algunas celebridades y medios de comunicación masiva [Valverde 2018].

El momento más significativo en el festejo es la misa. Se lleva a cabo alrededor de las seis de la tarde para que pueda estar presente la mayoría de los creyentes. Su estructura es similar a la que realizan mensualmente; comúnmente se celebran ritos de crisis vital como bautizos y nupcias heterosexuales o diversas. En algunas ocasiones invitan a *Los danzantes de las sombras*, agrupación que rescata danzas prehispánicas dedicadas a Mictlantecutli y Mictlancíhuatl, y cuyos integrantes portan en su atuendo los símbolos de la dualidad que representan a estas deidades. Posterior a esta celebración sigue el baile de sonido, así que muchas familias se retiran para dar paso a los jóvenes, quienes acompañan el baile con bebidas alcohólicas. Sin embargo, esto no ha acarreado conflictos, de tal suerte que el municipio ha continuado otorgando permiso para que se lleve a cabo. Alrededor de las diez de la noche termina la fiesta.

En las siguientes celebraciones de aniversario la CNSM ha tenido distintos invitados, entre ellos Enriqueta Romero, guardiana del altar de Alfarría, la etnóloga Yolotl González, el *Brujo Mayor*, el *Brujo Macario*, el investigador paranormal César Buenrostro, las celebridades Carmen Campuzano, Sabrina Sabrock, Marian y Mishelle, los medios de comunicación *El Universal*, *Animal político*, *El Gráfico*, *El Metro* y *24 horas*.

Respecto a los ritos funerarios, no existe un protocolo, por lo que realizan el ritual católico oficial, además de que hay una tendencia a la incineración, ya que consideran que tienen una trascendencia más directa. Únicamente en caso de que la familia del finado solicite a los líderes espirituales su intervención, éstos aconsejan un *abre caminos*. Tampoco realizan rituales de iniciación para nuevos creyentes, no hay un proceso de *liminalidad*, dado que el ritual se realiza bajo el puente vehicular el acceso es libre para que el creyente asista o deje de asistir, no se genera un compromiso o lealtad por escrito y los líderes no interactúan con todos los creyentes, sólo con quienes solicitan los servicios esotéricos o con quienes se ofrecen como padrinos o voluntarios en el cuidado del altar [Valverde 2018].

LA SANTA MUERTE COMO SÍMBOLO

De acuerdo con Turner [1980: 22] la estructura y las propiedades de los símbolos rituales pueden deducirse a partir de tres clases de datos: 1) Forma externa y características observables; 2) interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y por los simples fieles, y 3) contextos significativos en gran parte elaborados por el antropólogo. En este sentido, los creyentes toman a la Santa Muerte como símbolo dominante por lo que genera interacciones siendo capaz de condensar y unificar significados dispares, por ello suelen decir que a ella se le puede pedir tanto el bien como el mal.

Por otra parte, los especialistas religiosos han acordado representar el carácter polisémico de la Santa con colores;¹⁰ de esta manera: el blanco está asociado con el bien y el negro con el mal, pero también está asociado con el conocimiento oculto y a la protección; el rojo simboliza el amor, el verde la justicia, el azul el conocimiento, el dorado y estampado de billetes de dólares, la abundancia económica. Aunque debido a la libertad de interpretación de la creencia en la Santa Muerte también los creyentes suelen otorgarle un significado propio a los colores o ignorar la sugerencia del especialista religioso y limitarse a utilizar veladoras blancas, como suele hacerse en las iglesias católicas.

Para el creyente la Santa Muerte simboliza la igualdad; por un lado, el esqueleto representa al ser humano y, por el otro, la condición de finitud que también posee. Además, la perciben como dual, de manera que además de representar muerte simboliza vida, y ambas forman parte de la unidad de la existencia.

¹⁰ En las distintas etnografías que se han realizado sobre la Santa Muerte aparecen algunas variantes respecto al color debido a su plasticidad interpretativa.

Cabe destacar que el símbolo mantiene una polarización de sentido en la que en un extremo se encuentra un polo ideológico con componentes de orden moral y social como establecen los principios de la CNSM, normas y valores inherentes a las relaciones estructurales que guían y controlan a los miembros del grupo; mientras que el otro polo es sensorial, relacionado con la forma externa del símbolo, que provoca deseos y sentimientos de belleza en los creyentes, quienes se refieren a ella como bonita, hermosa, chula.

Desde esta perspectiva, la Santa Muerte puede causar miedo en el no creyente, mientras que al interior del sistema se le percibe cercana al ser humano pues cada individuo es portador de un esqueleto, idea compartida en los casos estudiados por Katia Perdigón [2008] en otros altares nacionales.

De acuerdo con la lógica de los creyentes la Santa posee una cierta agencia femenina que permite la generación de parentesco ritual, así, es madre, hermana o madrina. Despierta en el devoto su sentido artístico, se le viste como novia, de blanco, de rojo en el mes del amor, de quinceañera, en algunos casos le ponen pelucas y alas de mariposa.¹¹

Vestir a la divinidad es otra de las prácticas que toman del cristianismo popular desde principios del 2000 [Perdigón 2015]. La primera vez que visité la CNSM y observé las distintas vestimentas de la Santa no pude dejar de asociarlas con el día de la Candelaria, cuando se viste al niño Dios en sus múltiples advocaciones. Para los creyentes, regalar un vestido es una forma de agradecimiento por los favores recibidos o su petición.

La Santa Muerte también simboliza la justicia, por ello se dice que es castigadora y algunos fieles se acercan a ella para solicitar el castigo sobre los enemigos, que puede ser un familiar cercano que incurre en acciones negativas que perjudican la armonía del hogar, o puede ser un jefe déspota, un compañero de trabajo de personalidad conflictiva, un vecino o una amistad que traicionó la confianza.

Sin embargo, a pesar de que el símbolo de la Santa Muerte tiene múltiples sentidos es reconocido como una unidad, una entidad única cargada con una fuerza que brota de fuentes desconocidas capaz de actuar sobre los creyentes para orientarlos en la dirección deseada. Por ello, algunos creyentes no toman en cuenta los colores de la Santa Muerte, incluso los consideran productos de la mercadotecnia, ya que la Santa es una y sin importar el

¹¹ De acuerdo con la tipología de Katia Perdigón [2015], las indumentarias más comunes son: Catrina, novia, princesa o quinceañera, danzante, ángel, regional [china poblana, istmeña, jarocho, etc.], tres metales [prosperidad, representada en color oro, cobre y plata], éxito, actividad o profesión [policía, cabaretera, etc.] y otros [abeja, mariposa, deportista].

color o material significa lo mismo [Valverde 2018].

Como pudimos conocer anteriormente, la Santa se relaciona con un símbolo más poderoso en la cultura ampliada o nacional, que es el Dios católico, de tal manera que es a partir de éste que adquiere poder y un espacio o jerarquía definida y consensada. Por esto mismo no representa una ruptura con la cosmovisión.

CONCLUSIONES

Las prácticas de campo con la CNSM en Ecatepec nos llevan a reafirmar la hipótesis sobre la identidad católica del culto a la Santa Muerte. Los préstamos culturales que estos creyentes toman del catolicismo son compartidos con sus conciudadanos en el llamado *catolicismo cultural*, herramienta de cohesión social que empleó el Estado en el México poscolonial. En ese sentido, como católicos culturales todos creen en un mismo Dios, y en todo caso, la Santa es un numen añadido al panteón como asistente de Dios. Incluso, como lo destaca Perla Fragoso, el padre Romo la asocia con la figura del Ángel de la muerte bíblico.

El perfil académico en el que se fundamenta la CNSM permite a los creyentes tener conciencia de la muerte universal, en este sentido normaliza la creencia, desexotiza a los creyentes. Le da un fundamento histórico y mítico al difundir la idea de que el culto proviene de las deidades de la muerte del mundo mesoamericano. Por otro lado, difunde la idea de la libertad de culto como un derecho constitucional plasmado en la Reforma eclesiástica de 1992.

No contempla normativas rígidas para los fieles, sino que obtiene lealtades mediante el símbolo de la Santa Muerte, es decir, el creyente adquiere un compromiso con la Santa y se convierte en padrino, o bien, mantiene una relación cercana con los líderes debido a la eficacia simbólica de los rituales esotéricos, plasticidad que es posiblemente una de las razones de identificación de sus creyentes, lo cual le da vigencia. Y el hecho de que los creyentes tengan un culto personal no ha ayudado a la creación de liderazgos fuertes a nivel nacional, además de las muertes de líderes carismáticos como es el caso de Enriqueta Vargas, el encarcelamiento de David Romo o el asesinato del esposo de Enriqueta Romero.

Los creyentes que se acercan al culto son principalmente católicos decepcionados de los dirigentes y/o las dinámicas grupales, mas no así de su panteón y de la jerarquía sacra a la cual no renuncian, sino que se suman a la Santa Muerte como un ente colaborador de Dios y, por lo tanto, poderosa, por lo que es la candidata perfecta para ser madrina, o una figura cerca-

na a la familia como una madre o hermana siempre dispuesta a ayudar. Al culto también se acercan personas rechazadas por la Iglesia por practicar la diversidad sexual. Otros miembros son las terceras y cuartas generaciones de devotos que heredaron de sus padres y abuelos la creencia.

El culto a la Santa Muerte ha surgido como una apropiación del catolicismo adaptado a la cultura contemporánea de los creyentes, se ha fundamentado en sus necesidades y los líderes espirituales se han preocupado por darle bases académicas que normalicen sus creencias. Es por tanto un catolicismo en el sentido estricto de la palabra que busca ser plétora, universal e integrador, por lo que va trascendiendo en el tiempo, formalizándose. No será extraño que en los próximos cincuenta años logre añadirse formalmente al listado de Asociaciones Religiosas.

REFERENCIAS

Argyriadis, Kali

2014 Católicos, apostólicos y no-satánicos: Representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte. *Revista Cultura y Religión*. Vol. VIII (1): 191-218.

Chesnut, Andrew

2013 *Santa Muerte la segadora segura*. Ediciones Culturales. Paidós. México.

Eliade, Mircea

2005 *Tratado de historia de las religiones*. Biblioteca Era. México.

Fragoso, Perla

2007 *La muerte santificada. La fe desde la vulnerabilidad: devoción y culto a la Santa Muerte en la Ciudad de México*, tesis de maestría en antropología social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.

Frazer, James

2014 *La rama dorada: magia y religión*. Trad. de Elizabeth Campuzano, Tadeo Campuzano y Óscar Figueroa. Fondo de Cultura Económica. México.

García, Roberto

2006 *Ensayo científico original El culto a la Santa Muerte: mito y ritual en la ciudad de México*, tesis de maestría en antropología social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Girard, René

1972 *La violencia y lo sagrado*. Anagrama. Barcelona.

Gress, Claudia

2003. *Reportaje: "La industria de la fe". Los programas radiofónicos de esoterismo en el Distrito Federal*, tesis de licenciatura en ciencias de la comunicación. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Gudrún, Kristín

2014 *Bandoleros Santificados: Las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*. El Colegio de San Luis, A.C, El Colegio de la Frontera Norte y El Colegio de Michoacán. México.

Guignebert, Charles

1957 *El Cristianismo medieval y moderno. Primera parte, la Edad Media, la teología y la iglesia*. Fondo de Cultura Económica. México.

Gutiérrez Martínez, Daniel

2005 Multirreligiosidad en la Ciudad de México. *Economía, Sociedad y Territorio*, v (19), septiembre-diciembre: 617-658.

Higuera, Antonio

2018 "Santa Muerte internacional como propuesta institucionalizada". Conf. BUAP. 15 de enero de 2018. BUAP. Puebla.

Lewis, Oscar

1965 *Los hijos de Sánchez*. Joaquín Mortiz. México.

López Austin, Alfredo

1967 *Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl* (Estudios de Cultura Náhuatl, 7). Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Malvido, Elsa

2005 Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México, en *Arqueología mexicana*, XIII (76), noviembre-diciembre. México.

Masferrer, Elio

2004 *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, Plaza y Valdés. México.

Navarrete, Carlos

1982 *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Perdigón, Katia

2008 *La Santa Muerte, protectora de los hombres*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

2015 La indumentaria para La Santa Muerte. *Cuicuilco*, 22 (64), septiembre-diciembre: 43-62.

San Martín, Iván

2015 “Arquitectura Religiosa II”. Diplomado Historia y Antropología de las religiones. 12 de octubre de 2015. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Turner, Victor

1980 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI editores. México.

Vanderwood, Paul

2014 *Juan Soldado. Violador, asesino, mártir y santo*. El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.

Valverde, Janet

2018 *La Congregación Nacional de la Santa Muerte (CNSM) como un sistema religioso del catolicismo mexicano*, tesis de maestría en ciencias antropológicas. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Yllescas, Jorge

2018 *Ver, oír y callar. Creer en la Santa Muerte durante el encierro*. Universidad Autónoma de México. México.

El sistema ético-religioso de los Testigos de Jehová como mecanismo de reivindicación de las mujeres en la sociedad mexicana. La experiencia de mujeres mexicanas conversas

Josué E. Barrios Vázquez*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *Este artículo examina, desde la perspectiva del creyente, cómo las mujeres mexicanas conversas a los Testigos de Jehová perciben a la organización religiosa como un mecanismo contracultural que les ayuda a contrarrestar algunas adversidades culturales dentro de la sociedad mexicana. Nuestro análisis tiene como sustento la experiencia de los sujetos, además que nuestro enfoque pretende entender algunas cuestiones de género no solo como concepto asociado con el estudio relativo a las mujeres sino comprender las relaciones sociales que se dan entre el hombre y la mujer dentro de un sistema religioso.*

PALABRAS CLAVE: *mujeres, Testigos de Jehová, contracultural, sociedad mexicana, hombres*

The ethical-religious system of Jehovah's Witnesses as a mechanism of vindication of women in Mexican society. The experience of converted Mexican women

ABSTRACT: *This article examines, from a believer's perspective, how female Mexican converts to the Jehovah's Witnesses perceive this religious organization as a countercultural mechanism that aids them to counter some of the cultural adversities in Mexican society. Our analysis is based*

* josba_77@yahoo.com.mx

Fecha de recepción: 23 de marzo de 2019 • Fecha de aprobación: 20 de marzo de 2020

on the experience of the believer; moreover, our approach seeks to understand some of the gender issues, not only as a concept associated with the study of women, but also to understand the social relationships that exist between men and women within a religious system.

KEYWORDS: *Women, Jehovah's Witnesses, countercultural, Mexican society, men.*

PRESENTACIÓN Y MARCO DE REFERENCIA

En las últimas décadas los estudios de género han crecido notablemente en el campo académico mexicano, por lo que se han generado notables análisis científicos sociales —sobre todo, por parte de mujeres— desde hace algunos años para tratar de entender el papel que representa el universo femenino en la sociedad y que, está presente en casi todos sus ámbitos. Esta perspectiva ha dado como resultado una diversidad de estudios que tienen como supuesto que en la sociedad mexicana existe una profunda desigualdad en las relaciones entre hombres y mujeres. Esta ideología creciente también dio como resultado lo que hoy conocemos como estudios de género.

Sin embargo, todavía hasta la fecha, existe todo un debate para lograr sentar las bases teóricas y metodológicas correctas en la utilización del término género y conocer las pautas para saber a quién o a qué corresponden cuando nos referimos a algún estudio —cualquiera— que utiliza tal concepto, además de que nos ayuden a entender cómo lo creamos desde una perspectiva epistemológica. En este sentido, la antropóloga Elsa Muñiz señala que la categoría género indudablemente ha aportado a los estudios de la mujer una diversidad importante para comprender las dinámicas sociales en las cuales se encuentra presente. Empero, a la fecha, sigue en discusión la relación naturaleza/cultura de tales estudios. Por ello, señala esta investigadora, que uno de los temas recurrentes en la producción contemporánea, es la construcción de la identidad femenina a partir de las relaciones de género, étnicas y de clase [Muñiz 1997: 127].

En lo que respecta a los estudios de género en la religión, la psicóloga Sylvia Marcos ha hecho importantes contribuciones en este campo. Sus contribuciones son el resultado de las diferentes intersecciones de múltiples disciplinas, entre las que destacan las teologías de las religiones institucionales, la hermenéutica bíblica y la ética; y, por otra, la sociología, la psicología y la antropología de las religiones [Marcos 2004: 9].

Para esta investigadora es crucial que los distintos campos del saber religioso tanto institucionales como históricos sean reexaminados por teólogas, biblistas, expertas en las religiones, permitiendo que cada flanco in-

corpore su perspectiva de género. Incluso, su propuesta es de largo alcance, ya que pretende estructurar toda una teología feminista desde las relaciones de género en las religiones; en otras palabras, Marcos pretende usar el género no como un aditivo, sino más bien como una categoría crítica de análisis, en cuanto a las conceptualizaciones de las categorías hegemónicas de los discursos religiosos [Marcos 2004: 10].

Para Marcos, en casi todos los universos religiosos, las mujeres han tenido un acceso limitado al estudio formal teológico, al sacerdocio ordenado, a la enseñanza autorizada de la tradición. Entre otras cosas, esto se debe a su mera condición biológica y, en otros casos, a su posición simbólica dentro de los universos religiosos. Desde esta perspectiva el panorama no es muy alentador. En pocas palabras, el papel en el que interviene la mujer dentro de los sistemas religiosos tiene poca o nula participación en los asuntos importantes de las instituciones religiosas, por lo tanto, las mismas pasan a un segundo término. Por ello, esta autora resalta la importancia de reexaminar la situación de las mujeres en las distintas religiones y reivindicar su presencia en dichas organizaciones. Teniendo en cuenta esta perspectiva, nos atrevemos a preguntar: ¿funciona así en todos los sistemas religiosos? ¿Realmente las mujeres en los distintos sistemas religiosos se sienten invisibles o menospreciadas? ¿Las mujeres verdaderamente desean ocupar algún puesto de importancia en los sistemas religiosos? De estas preguntas, intentaremos responder más adelante con un sujeto y objeto de estudio, que conllevan características muy particulares y que son, el centro de estas líneas.

Ahora bien, antes de presentar los casos de estudio es importante que precisemos nuestra propuesta de análisis. Comenzaremos por definir qué es lo que entendemos por perspectiva de género y, sobre todo, cómo lo aplicamos en los estudios del fenómeno religioso.

Pues bien, entendemos dicho concepto desde dos perspectivas. Primero, como una categoría que nos permite analizar a grupos muy específicos de un sistema religioso¹ (hombres y mujeres) y poder comprender sus relaciones sociales con el sexo opuesto y con la institución. Segundo, el termino género nos ayuda a referirnos a la construcción cultural de la diferencia sexual, aludiendo a las relaciones sociales de los sexos [Lamas 1999]. Consideramos importante mostrar que hablar de género no sólo es referirse a los estudios de las mujeres, también es hablar de hombres. Incluso, sería

¹ Entendemos sistema religioso como un sistema ritual, simbólico, mítico y relativamente consistente, desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, que se articula o participa en un sistema cultural o subcultural [Masferrer 2013: 25].

interesante atender las construcciones culturales de las masculinidades, ya que, entendiendo esta parte, los estudios de las mujeres podrán entenderse desde una perspectiva aún más amplia dentro de los sistemas religiosos. A dichas perspectivas, añadiríamos el análisis dialéctico de la relación de las mujeres con las instituciones religiosas.

Ahora bien, dentro de nuestra propuesta de análisis, consideramos de suma importancia atender la perspectiva del creyente [Masferrer 2013: 24]. Mediante ésta, podremos comprender adecuadamente la dinámica de los sistemas religiosos y las solidaridades que se construyen entre miembros de distintas confesiones religiosas. Además, de conocer, otras formas de percibir a las instituciones religiosas y a las relaciones de género que establecen las mismas mediante los discursos religiosos. Estas identificaciones también son elaboradas y analizadas por otros investigadores que señalan que en los sistemas religiosos existe una institucionalización religiosa del género, la cual, estructura las relaciones, los espacios, las prácticas y discursos entre hombres y mujeres a partir de las prescripciones canónicas [Velázquez 2013]. Es así, que si atendemos a los sujetos podremos entonces conocer otro punto de vista de las dinámicas religiosas internas.

Dicho lo anterior, el presente documento pretende comprender desde los sujetos, cómo el sistema ético-religioso de los Testigos de Jehová es útil como mecanismo de reivindicación para las mujeres Testigo, que las ayuda a evadir algunas adversidades culturales propias de su sistema cultural predominante. Además, sirva para entender, cómo se van construyendo las relaciones de género dentro de este sistema religioso.

Para ahondar en ello, las entrevistas a profundidad y semiestructuradas con mujeres mexicanas conversas² a los Testigos de Jehová nos resultan de gran utilidad. De esta manera, creemos, que podemos comprender de manera más cercana la situación de las mujeres en esta organización religiosa y así, de alguna manera, podemos evitar algunas generalizaciones en cuanto a otros sistemas religiosos.

Ahora bien, nuestra exposición está dividida en tres partes. La primera, expone de manera breve algunos aspectos históricos generales de los Testigos de Jehová. Atendemos su llegada a México, así como aspectos doc-

² Se entrevistó a cinco mujeres mexicanas conversas activas en la organización religiosa denominada Testigos de Jehová. Como requisito para este estudio, tenían que ser mayores de 18 años. Las mujeres entrevistadas fueron escogidas al azar. El trabajo de campo realizado se ubicó en la Zona Metropolitana del Valle de México. Las entrevistas tienen como eje tres cuestionamientos básicos: ¿Cómo era su vida antes de llegar a la organización? ¿Cómo fue su proceso de conversión? ¿Cuáles son las consecuencias en sus vidas después de haberse adherido a la organización?

trinales que definen su postura ética y religiosa en la sociedad mexicana. La segunda, trata de ofrecer un panorama de las estrategias y mecanismos de proselitismo de los Testigos de Jehová que inciden en la conversión de las mujeres y su relación con la institución y con los hombres. En la última parte, exponemos las experiencias de las mujeres mexicanas conversas, por medio de la voz interna de algunas de ellas, así como las razones y consecuencias que tienen al involucrarse con este sistema religioso y de la situación por la que consideran a la organización como un mecanismo contracultural que les ayuda a contrarrestar adversidades culturales en la sociedad mexicana. Por razones de tiempo y espacio sólo mencionaremos los aspectos más sobresalientes. Este trabajo, es resultado de una investigación mucho más amplia.

EL SISTEMA RELIGIOSO DE LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ

No es de dudarse, que, desde su surgimiento, los Testigos de Jehová³ sean una de las religiones más estigmatizadas en la sociedad mexicana.⁴ A pesar de los calificativos, los Testigos de Jehová han logrado consolidarse a lo largo de más de un siglo. Su estructura teocrática se ha constituido como la entidad legal conocida como The Watch Tower Bible and Tract Society⁵ en

³ Para efectos prácticos de este trabajo nos referiremos a ellos indistintamente como Testigos de Jehová o Testigos.

⁴ Para algunos teólogos católicos, son considerados como la más grande herejía de los tiempos actuales [Amatulli 1986: 1]. Algunos otros, sin tener una idea clara, los consideran como una secta protestante y los acusan de ser la vanguardia del imperialismo estadounidense, de preparar la anexión de América Latina a los Estados Unidos, de destruir la identidad nacional y de anteceder a la invasión del capital de los Estados Unidos [Bastian 1997: 22]. Otros más, los consideran como lavadores de cerebro y controladores mentales, los cuales actúan para que las personas dejen de ser lo que eran y acepten a rajatabla las ideas que sus dirigentes imponen [Prat 2007: 25-31].

⁵ Esta es una entidad legal que tiene el propósito de organizar la publicación y distribución de su literatura. Se formó en 1881 como Zion's Watch Tower Tract Society, aunque legalmente se constituyó el 15 de diciembre de 1884. En 1896 se le cambió el nombre a Watch Tower Bible and Tract Society. Desde 1955 se le ha conocido como Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. La Peoples Pulpit Association se formó en 1909 cuando la Sociedad trasladó sus oficinas principales a Brooklyn [Nueva York]. En 1939 el nombre se cambió a Watchtower Bible Tract Society Inc. Después y desde 1956 se le conoció como Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc. Estos instrumentos legales han proporcionado a esta organización religiosa personalidad jurídica, los cuales se encargan de sus asuntos administrativos en todo el orbe. Durante este trabajo nos referiremos indistintamente a esta entidad legal como la Sociedad o la Watch Tower [Henschel 1994: 229].

los Estados Unidos. Actualmente están presentes en 240 países con un poco más de ocho millones de seguidores en el orbe [*Anuario* 2016]. Sus creencias tienen fundamento en la Biblia y consideran que de acuerdo con sus estudios bíblicos, vivimos el tiempo final. Ellos creen que el actual sistema de cosas (modernidad) llegará a su fin con todo lo que exista en él.⁶

Pero, ¿quiénes son?, ¿de dónde provienen?, ¿cuál es su pensamiento religioso?, ¿cómo llegan a México? Pues bien, de manera breve, podemos decir que su historia y origen se remonta a principios de 1870 cuando el presbiteriano Charles Taze Russell formó un pequeño grupo de estudio de la Biblia en Allegheny, que hoy forma parte de Pittsburgh [Pensilvania, EUA]. Su ideología fue una mezcla de interpretaciones adventistas⁷ y milenaristas⁸ acerca del retorno de Cristo. Desilusionado de otros movimientos de corte protestante, Russell comenzó a elaborar en 1879 sus propias interpretaciones, las mismas, lo llevaron a fundar la revista *Zion's Watch Tower y Herald of Christ's Presence* [*La Torre del Vigía de Sión y Heraldo de la presencia de Cristo*].⁹ A partir de estos momentos el fundador se colocó como líder auténtico y único ante sus simpatizantes. Además, se autonombró *el esclavo*

⁶ Los Testigos de Jehová creen que nuestro planeta existirá para siempre y se convertirá en un paraíso donde podrán vivir eternamente todas las personas -las que estén vivas y las que resuciten- que actúen en armonía con Jehová. Para ellos el sistema de cosas, es la modernidad de hoy, incluidas las personas que forman parte de ella. Ellos aseguran que existirá un periodo de transición donde Cristo volverá al trono, entonces estallará una guerra en el cielo en la que se arrojará a Satanás de la Tierra con todas las calamidades que esto conllevará. Entonces, Cristo gobernará en medio de sus enemigos. El fin completo culminará durante la batalla de Armagedón, para proseguir a un reinado de mil años de paz [La Torre del Vigía 2001].

⁷ Este es un nombre que se le da a las denominaciones cristianas que creen firmemente que el segundo advenimiento de Cristo está próximo; la esperanza adventista es ortodoxa y escrituraria. Los adventistas esperan un futuro reinado de Jesucristo, en forma visible, sobre la tierra. Este reino durará mil años y durante ese tiempo resucitarán los muertos, empezando por los santos que reinarán con Cristo [Roystone 1960: 7].

⁸ Lo que distingue a este milenarismo es: a) que ocurrió principalmente dentro del mundo protestante; b) que estuvo arraigado en una nueva manera de describir los símbolos y profecías de las Escrituras, especialmente de los libros de Daniel y el Apocalipsis, relacionándolos con personajes e instituciones históricas, y c) que consideró que los acontecimientos sociales y políticos más importantes de la época estaban íntimamente relacionados con los penúltimos pasos que se darían antes del advenimiento del milenio y el establecimiento de la Quinta Monarquía pronosticada por el libro de Daniel, tales como la identificación y el derrocamiento del Anticristo [Popkin 1998: 133-157].

⁹ Esta revista comenzó con un tiraje de 6 000 ejemplares de la primera edición. Para el año 1914 se imprimían unos 50 000 ejemplares de cada número. Este nombre se modificaría en tres ocasiones. Posteriormente cambió de nombre y fue conocida en español como *La Torre del Vigía* y en la actualidad se conoce como *La Atalaya*.

fiel y discreto y se consideró como uno de los 144 mil esclavos de Dios de los que se hablaba en la Biblia cristiana.

Por otra parte, el movimiento de los entonces Estudiantes de la Biblia,¹⁰ es el resultado del contexto *revivalista* del siglo XIX. Este siglo, fue la gran época de la religión estadounidense [Bloom 1992: 163]. Esto se debió a la persecución religiosa en Europa, numerosas oleadas fundamentalistas y de *reavivamiento* se instalaron con más fuerza en América durante este siglo. Muchas de ellas fueron protagonizadas por reformadores religiosos que procedían del protestantismo evangélico del siglo XVI. Incluso muchos de ellos tomaron orientaciones milenaristas, proféticas o utópicas diversas.

Actualmente sus interpretaciones bíblicas son difundidas en todo el mundo. Cuentan a su vez, con un portafolio proselitista muy extenso: diversas publicaciones periódicas impresas que nos invitan a conocer su doctrina; un proselitismo personalizado, que llevan con gran celo de puerta en puerta; cuentan con una página en Internet que puede consultarse en: jw.org y que ofrece una biblioteca digital muy amplia de la mayoría de su literatura y su infraestructura, los *Salones del Reino* que prácticamente se encuentran por doquier. Aunado a lo anterior, en los últimos años han diversificado aún más sus métodos de proselitismo, actualmente sus integrantes se encuentran en diversos espacios públicos distribuyendo y ofreciendo distintos tratados a través de *stands portátiles*.

LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ EN MÉXICO

Según fuentes de la propia organización, la historia de los Testigos en México comienza en 1917 con Abel Ortega, un estudiante de medicina que en su estancia en los Estados Unidos obtuvo algunos ejemplares de las obras del pastor Russell. A su regreso a México promovió estas nuevas ideas que lo habían impactado. De acuerdo con esta fuente, Ortega comenzó a celebrar reuniones a las orillas del barrio de Santa Julia en el norte de la Ciudad de México. En un lapso de dos años llegó a reunir cerca de unas treinta personas, quienes fueron los primeros Estudiantes de la Biblia en México.

Para 1925 ya se habían organizado varias clases o congregaciones. En unos cuantos años, el número llegó a nueve; aunque para 1929 sólo que-

¹⁰ Este fue su nombre descriptivo hasta 1931. El nuevo identificador de Testigos de Jehová fue establecido por el segundo presidente de la sociedad Joseph Rutherford en una reunión celebrada en Columbus, Ohio en ese año. Rutherford basaba el nuevo nombre en la Biblia Isaías 43:12 donde anuncia: "De modo que ustedes son mis testigos —es la expresión de Jehová—, y yo soy Dios".

daban cuatro. Aún con la poca membresía, en ese año, por iniciativa del segundo presidente de los Testigos de Jehová, Rutherford, se decidió abrir una sucursal en la Ciudad de México.

Con estos avances, el establecimiento de los Testigos en territorio mexicano tuvo demasiadas dificultades. Plutarco Elías Calles [1924-1928] había aprobado durante su gestión, una legislación que transformaba las infracciones religiosas en delitos criminales, además de que imponía límites al ejercicio del ministerio religioso y a la labor educativa. Estas disposiciones afectaban a todas las organizaciones religiosas, incluida a la de los Estudiantes de la Biblia. A pesar de estos desencuentros es a finales de 1927 cuando ya encontramos constituida legalmente la Rama Mexicana de la Asociación Internacional de los Estudiantes de la Biblia, con sus instalaciones en la Ciudad de México [Gutiérrez 2004: 154]. Incluso, en su informe constitutivo existían dos mujeres, una era la tesorera de la asociación y la otra la encargada del Salón donde se llevaban a cabo las reuniones.

En este contexto, los Testigos se declararon de manera simulada como una organización filantrópica, argumentaban que su organización tenía por objeto, por todos los medios posibles, la difusión de principios y verdades que contribuyen a la cultura de todas las clases sociales, muy especialmente de las humildes persiguiendo su elevación, tanto económica, como moral y física. Además, señalaban que no tenían ningún tipo de relación con la Iglesia católica [Gutiérrez 2004: 156]. Lo anterior, les permitió a los Testigos evadir al Estado durante la persecución religiosa que llevó a cabo en contra de todos los actos de culto público.

Esta simulación les permitió coexistir con el Estado por más de cincuenta años [Barrios 2013] hasta la reforma de 1992 en materia religiosa, la cual les proporcionó una identidad jurídica que les permitió obtener derechos y obligaciones en la sociedad mexicana. Cabe mencionar que estas enmiendas constitucionales contribuyeron de manera notable en su crecimiento y en todas sus dimensiones. De acuerdo con fuentes del Instituto Nacional de Estadística y Geografía en el 2010 los Testigos de Jehová ocuparon los primeros lugares de preferencia religiosa en México con un total de 1 561 086 adeptos. Simultáneamente, su infraestructura también aumentó. De acuerdo con la Dirección General de Asociaciones Religiosas, para 2012 los Testigos de Jehová poseían 4 852 inmuebles¹¹ distribuidos a lo largo y ancho del territorio mexicano.

¹¹ Dirección General de Asociaciones Religiosas, Inmuebles por Tradición Religiosa. Véase <http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/Numeralia/AR_por_tradicion.pdf>. Consultado el 6 de agosto de 2015.

LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ EN LA SOCIEDAD MEXICANA

La posición de los Testigos de Jehová en la sociedad mexicana ha sido muy controvertida. Su negativa a saludar a la bandera, su indiferencia ante los cantos nacionalistas, la evasión de sus jóvenes para con el servicio militar y su profundo rechazo a las transfusiones de sangre, les ha valido para que algunos sectores de la sociedad los consideren como antinacionalistas y antipatrióticos, además de atentar contra la vida de sus seguidores por su postura ante el uso de la sangre. Estas inclinaciones son derivadas de sus líneas e interpretaciones doctrinales. Además, prohíben a sus integrantes varias conductas como: no consumir tabaco y alcohol, no inmiscuirse en la política, no celebrar festividades como cumpleaños, Navidad, fiestas patronales, Pascua, etcétera, no dedicar mucho tiempo al arte, la ciencia y estudios de otra índole que puedan restar esfuerzos a las actividades proselitistas. Desde una perspectiva antropológica podemos decir que los Testigos proponen a un nuevo ciudadano [Molina 2000:11] que va contraculturalmente de manera personal y colectiva con las prácticas predominantes.

Empero, aun con estas características doctrinales y teológicas, el sistema ético-religioso de los Testigos ha provocado en los seguidores mexicanos y mexicanas una reformulación importante en su vida cotidiana y religiosa. Desde sus contextos personales los resultados pueden variar. En este sentido, las mujeres mexicanas encuentran aspectos positivos dentro del grupo. Es por ello, por lo que, muchas han decidido involucrarse con la organización de una manera más formal. Para entender, de alguna manera, el cómo las mujeres se adhieren al grupo, la hipótesis que sostenemos, es que, un factor que influye en su conversión son las estrategias y mecanismos de proselitismo de la organización.

IMITANDO A JESÚS, UN PROSELITISMO DE PUERTA EN PUERTA

Una característica que distingue a los Testigos de Jehová de cualquier otro grupo religioso es su proselitismo. Su eficiencia, a nuestro parecer, radica en la diversidad y capacidad de llegar a diversos auditorios con su mensaje. Sin embargo, esta labor religiosa impacta de diferente manera entre los participantes que deciden aceptarlo. Hombres y mujeres captan y hacen suyos, o no, los discursos de la organización de acuerdo a sus necesidades y a sus contextos personales, culturales, sociales y religiosos. Asimismo, que, estos factores influyen directamente en la conversión de los mismos [Barrios 2016]. En el caso de las mujeres los discursos proselitistas de la organización moldean su comportamiento y redireccionan su relación y lu-

gar en el grupo y en la sociedad. En otras palabras, el grupo les ofrece una identidad y una nueva visión del mundo que para ellas les resulta positivo.

Para hablar de manera breve de su proselitismo hemos dividido estos recursos en dos: argumentos escritos y argumentos orales. Los primeros se refieren a toda literatura religiosa escrita que los Testigos de Jehová producen como sostén y difusión de su mensaje a nivel mundial. Los segundos se refieren a las estrategias discursivas derivadas de sus escritos, los cuales fungen como canal de comunicación para hacer llegar su mensaje doctrinal a distintos auditorios.

LA ARGUMENTACIÓN ESCRITA

Para los Testigos, los argumentos escritos son un factor importante en la conformación de su organización y de todo su pensamiento. Mediante estos recursos pretenden influir en sus simpatizantes y así poder asegurar la adhesión de más personas al movimiento.

Es por ello que, como mencionamos, en 1879 el fundador decidió de manera independiente crear su primera revista *La Torre del Vigía de Sión y Herald de la presencia de Cristo*, en ella planteaba todas sus interpretaciones bíblicas, así como su pensamiento acerca del segundo advenimiento de Cristo. Asimismo, esta publicación fungía como canal de comunicación con la organización y a su vez como estrategia de proselitismo religioso. Cabe mencionar que en la fundación de esta organización y de todo su imperio editorial, una mujer, de nombre María Francés Ackley tuvo una importante participación como escritora y administradora de la organización. Además, fue la esposa legal del fundador por varios años. Sin embargo, su relación con la organización llegó a fracturarse cuando, por iniciativa propia, reclamó sus derechos como coeditora de un sinnúmero de artículos que Russell firmaba como único autor. Este asunto llegó a los tribunales, asimismo se llegaron a ventilar algunos casos de adulterio de parte del fundador con menores de edad [Romero y Campio 2010: 45-46].

Empero, continuando con la argumentación escrita, en su historia los Testigos han producido una amplia diversidad de argumentos escritos. La organización produce masivamente, además de la *Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras*, revistas, manuales, libros, trípticos, anuarios, etcétera. Esto sin contar las revistas *La Atalaya* y *¡Despertad!* que son sus mayores argumentos escritos de difusión. También producen videos y audios relacionados con la obra de los Testigos en el mundo, así como sus logros y crecimiento de la organización. Incluso, en los últimos años muchas de sus publicaciones las podemos encontrar en lenguas indígenas. En su conjunto,

estos textos de carácter vinculatorio, proveen a sus seguidores de las directrices que los guiarán de manera formativa y normativa en su adhesión y permanencia dentro del grupo.

La literatura religiosa es accesible para todos los miembros de la organización, sin embargo, dentro de cada escrito existen líneas dirigidas a hombres, mujeres, jóvenes, incluso tienen literatura dirigida especialmente a los niños. Para hacer notar más aún esta diversidad en los últimos años, difunden su mensaje con las tecnologías correspondientes a personas sordomudas. Nos parece que esta variedad en los canales de comunicación de su mensaje es uno de los grandes éxitos de la organización. El valor cuantitativo de su literatura es un aspecto esencial y sobresaliente de cualquier organización religiosa. Para darnos una idea clara, cabe mencionar que tan sólo el número 1 de la revista *La Atalaya* de 2017 tuvo un tiraje de 7 millones 400 mil ejemplares [*La Atalaya*, enero de 2017].

En el caso de las mujeres, este tipo de textos indican explícitamente cómo deben comportarse. Por el momento no es nuestra intención citar aquí todos los textos de la organización dirigidos hacia las mujeres, porque el tiempo y el espacio no lo permiten. Pero el texto *El secreto de la felicidad familiar*, nos brinda un ejemplo significativo y sugiere a las mujeres permanecer en una sujeción incuestionable de sus esposos. Además, categóricos señalan que las buenas esposas no sólo deben de ser sumisas, sino deben de figurar ante sus esposos como una “ayudante”, la cual debe de estar constantemente apoyando las decisiones de su cónyuge [*El secreto de la felicidad familiar* 1996: 31-34]. Estas indicaciones nos brindan una idea exacta de las relaciones de género que existen entre los hombres y las mujeres. Además, nos ofrece una idea de la construcción cultural de la diferenciación sexual entre los mismos, a partir de toda una hermenéutica bíblica con una perspectiva andrógina.

Desde una lectura externa pudiera parecernos que la situación de las mujeres en la organización es desigual y hasta inequitativa, pero según los Testigos, estas reglas ayudan a tener un matrimonio feliz. No obstante, lo que resulta aún más interesante, desde la perspectiva creyente, es que estas normas ético-religiosas han funcionado sobremanera para las mujeres mexicanas que deciden adherirse al movimiento.

Como veremos más adelante, la normatividad y la sujeción resultan ser un atractivo para las mujeres entrevistadas. Algunas de ellas señalan que su vida ha cambiado desde que llevan una vida ordenada y sin practicar lo que “todos hacen”.

LA ARGUMENTACIÓN ORAL

Para los Testigos de Jehová la argumentación oral juega un papel importante en sus labores proselitistas. El mensaje se estructura y se difunde de acuerdo con la literatura religiosa que la organización provee a sus seguidores. A través de ellos, es el grupo en su conjunto que se comunica a sí mismo, haciendo presente un esencial fondo vinculante de saber normativo y formativo que pueda reproducirse con las generaciones.

Consciente de esta dinámica comunicativa, la organización provee a sus seguidores en las diferentes congregaciones, de la instrucción, el estímulo y la ayuda para la predicación, y es mediante la Escuela del Ministerio Teocrático¹² que los Testigos aprenden estas habilidades a desarrollar en sus labores proselitistas. Este método resulta ser un medio efectivo para entrar en contacto con el auditorio de manera personal, el cual es un hecho distintivo de este grupo religioso.

Sin embargo, aunque es personalizado este mensaje, su eficiencia también radica en las diferentes vías y momentos en que los Testigos transmiten y muestran el mensaje como único y verdadero. Esta comunicación impacta de manera notable en el proceso de conversión paulatino de las mujeres.

Para ello, la organización utiliza diferentes estrategias que permiten mediante la transmisión oral la difusión de su mensaje religioso. Por esta razón, los Testigos acuden todos los días a las calles, y van de puerta en puerta, para ofrecer estudios bíblicos, dar sesiones de estudio y se reúnen semanalmente para dotarse de nuevas técnicas orales para conseguir sus fines proselitistas.

Durante esta labor los miembros de la organización intentan que su primer mensaje tenga un gran impacto en los oyentes. Preguntas como: ¿Le gustaría vivir para siempre? ¿Le agradaría volver a sus seres queridos ya fallecidos? ¿Le gustaría vivir en un paraíso? ¿Cree que pueda haber un mundo sin guerras?, son argumentos orales iniciales, los cuales a quien decide escucharlos son respondidos mediante la literatura religiosa de la organización. Es por este canal que los Testigos examinan a los posibles conversos. Mediante esta interlocución, identifican debilidades y fortalezas de su interlocutor. Una vez hecha esta tarea comienzan a estructurar un mensaje personalizado.

¹² Este es un entrenamiento que reciben los Testigos en sus distintas congregaciones. Es mediante un curso que los miembros reciben estudios donde destacan la investigación bíblica, las maneras de realizar proselitismo y oratoria pública.

Para las mujeres, los mensajes iniciales de contacto con la organización son de suma importancia, mediante éstos, ellas detectan si la propuesta puede resolver o no, alguna de sus problemáticas planteadas a su interlocutor. Ante esto, los proselitistas experimentados plantean problemas y situaciones del mundo actual, y sobre todo dificultades que enfrentan las mujeres de acuerdo con los sistemas culturales donde su doctrina es difundida. En el caso mexicano los planteamientos son claros: ¿Le gustaría tener un matrimonio feliz? ¿Viviría usted mejor sin violencia? ¿Cómo podemos alejarnos del consumo de drogas y alcohol? ¿Cómo educar a los hijos? ¿Cómo aprender a ahorrar dinero? Etcétera. Sólo por mencionar algunos. Sin embargo, no es únicamente el planteamiento mediante una pregunta explícita, los Testigos en este sentido ofrecen una posible solución en el aquí y en el ahora mediante su literatura religiosa.

Es importante hacer notar que algunos de los planteamientos están estructurados en torno a lo que muchas mujeres viven a diario, en un contexto cultural como el mexicano, en donde actualmente muchas de ellas viven episodios no poco frecuentes de violencia en sus diferentes modalidades, alcoholismo por parte de sus cónyuges, poco acceso a la educación, infidelidad de su pareja, entre muchos otros. Esta tendencia cultural adversa en contra de las mujeres es un hecho innegable en la sociedad mexicana, sobre todo si consideramos que el “machismo” y sus diferentes expresiones, están muy difundidos en distintos sectores de la población. Diversos estudios, por igual, de género, nos revelan la problemática.

Por ello muchas mujeres deciden contrarrestar esta tendencia mediante su adhesión al grupo, ya que la organización moldea el comportamiento de los hombres y de las mujeres de acuerdo con un modelo ético-religioso que va contraculturalmente en contra de estas prácticas. Es por esa razón que, mencionamos casi al inicio de estas líneas que los Testigos proponen a un nuevo ciudadano [Molina 2000: 11] que va en contra de lo que “normalmente” todos hacen.

Empero, la corrección de estas prácticas que dañan considerablemente a las mujeres, surte efecto cuando el cónyuge decide integrarse por igual al movimiento. Mediante el sistema ético-religioso de los Testigos, los hombres tienden a cambiar paulatinamente sus anteriores prácticas y conductas derivadas de un contexto cultural predominante. Una vez dentro del grupo los hombres dedican más tiempo a su familia en lugar de gastar su dinero en fumar o beber, por citar algunos ejemplos. Este cambio sistemático de conducta en los hombres es una gran ventaja para las mujeres, sobre todo después de haber vivido periodos prolongados de problemas relacionados con estas cuestiones. Es entonces, que la relación del hombre y la mujer

dentro de este sistema religioso se convierte en una relación de respeto y consideración. Por ello, muchas mujeres consideran que haber entrado a la organización fue lo mejor que les pudo haber pasado, aunque en la práctica jamás se les permite acceder a un puesto o cargo dentro del grupo religioso. Al parecer, y de acuerdo con los testimonios recogidos, esto, a las mujeres Testigo poco les interesa, más bien, se centran en intentar contrarrestar el contexto cultural que les es adverso, de ahí su percepción de la organización como mecanismo contracultural.

Pues bien, es importante mencionar que los casos de estudio fueron analizados desde una perspectiva holística y heurística. Hemos tomado un modelo propuesto por el psicólogo Lewis Rambo, el cual incluye componentes como sistemas culturales, sociales, personales y religiosos de cada uno de nuestras entrevistadas. A su vez, estos análisis giran en torno a un modelo de fases secuencial que nos explica las razones y consecuencias que tienen las mujeres al adherirse al movimiento. Aspectos como: *contexto, crisis, búsqueda, encuentro, interacción, compromiso y consecuencias*, son analizados [Rambo 1993: 31-39, 40-43].

No obstante, veamos ahora los casos de estudio en mujeres, porque quizás con ellos nuestros planteamientos anteriores queden más claros.

LA EXPERIENCIA DE LAS MUJERES MEXICANAS CONVERSAS

Margarita

Esta mujer nació en la cuna de una familia católica, originaria del estado de Oaxaca, lugar donde la tradición y los usos y costumbres son los que imperan en la sociedad. Sin embargo, por razones personales se mudó a vivir a las colonias populares de la zona metropolitana de la Ciudad de México. Para ella, el catolicismo no era un sistema religioso congruente, señala que muchas de las personas que se dicen practicantes, realizaban otras actividades que no tenían ninguna relación con la propuesta teológica y espiritual de la Iglesia católica. Además de este contexto, Margarita experimentaba problemas que hacían que su vida fuera muy complicada:

Y este, por decirlo mi esposo tomaba desde el viernes, sábado, domingo, lunes y martes. Fíjate, yo iba a la iglesia y decía "Ay, quisiera que dejara de tomar mi esposo" y luego le platicaba yo así al sacerdote que conocía ahí en la iglesia y me decía "pues rézale unos 10 padres nuestros y unas 10 aves marías y pídele lo que desees" y este, yo decía bueno sí y yo lo hacía con mucha fe pero nunca veía el cambio y yo sufría mucho de intrigas y todo. Yo decía, quisiera mejor morirme, porque estoy así y siempre voy a vivir así, pues no quiero vivir ya [Margarita, 2015].

La experiencia de nuestra informante nos ofrece al menos dos lecturas que tienen que ver con la pérdida de la eficiencia de la Iglesia católica en la sociedad mexicana. Por una parte, su incapacidad pastoral por resolver problemas que presenta su propia feligresía, en relación con actividades como beber o fumar y en las que su consumo está ampliamente difundido en la mayoría de la población, derivado en no pocas ocasiones de un “machismo” que impera en una sociedad como la mexicana. Por la otra, la indiferencia de la institución por proscribir estas actividades de “recreación” en sus seguidores. Sin duda, para la mayoría de mujeres mexicanas, el alcoholismo en sus entornos familiares es un problema “cotidiano” que atenta en muchas de las ocasiones con su dignidad física, económica y mental. Para Margarita la Iglesia católica carece de estrategias claras que los pueda ayudar a “normalizar” sus vidas.

Al conocer el sistema ético-religioso de los Testigos, Margarita pudo revertir esta situación, ya que, mediante la literatura pudo encontrar una solución a estos problemas. Como parte de la solución, el esposo llegó a ser parte de la comunidad, ya que, mediante la normatividad, él dejó sus antiguas prácticas relacionadas con el consumo de alcohol. En otras palabras, se crea una nueva construcción cultural en las relaciones entre la mujer y el hombre. Sin embargo, ésta es creada mediante todo un sistema ético-religioso.

Pero en otra de nuestras entrevistadas podemos advertir que se refuerza la percepción que tienen las mujeres acerca de la organización en sus vidas.

Sofía

Es una mujer que lleva siete años en la organización. Nació en cuna católica, sus padres eran asiduos practicantes de esta religión. Sin embargo, para Sofía, el catolicismo provocó ciertas contradicciones, porque señala que, las personas católicas no siempre se comportan como ellas dicen. Lo que veía ella, le provocaba inciertos en su vida. Por ello haberse adherido al movimiento provocó en ella mucha tranquilidad. Ella afirma, que desde su situación de género, ya no se siente tan vulnerable y señala, que en la organización se siente más segura. Pero dejemos que Sofía detalle su experiencia, nos parece del todo pertinente:

La mujer tiene mucho valor en todo, hay mucho respeto, si tenemos algún problema los hermanos se acercan a las hermanas a ver qué podemos hacer por equis hermana, ¿no?, bueno, al menos de mi parte que yo llevo seis o siete años, este, yo estoy muy bien porque en ciertas cosas me han ayudado, yo tengo antes de conocer a Jehová, pues yo tenía bastantes problemas como todo el mundo, pero de salud, sobre todo [Sofía, 2014].

Estos testimonios nos ilustran de manera breve cómo el sistema religioso de los Testigos de Jehová ofrece una alternativa a las mujeres que se hallan inmersas en cierto contexto y buscan protección para poder resolver sus problemas, además de ofrecer discursos de reivindicación hacia las mujeres, por lo cual pertenecer al grupo resulta para ellas atractivo, sobre todo para las mujeres que han atravesado algún tipo de violencia de género o problemas de distinta índole.

Como podemos observar estos eventos de crisis provocan una búsqueda. En este nivel las mujeres deciden buscar una solución o al menos estar dispuestas a escuchar otra alternativa que en este caso la encuentran en este sistema religioso. En este sentido el incesante proselitismo es eficiente ya que sus diversos canales pueden ser aceptados por distintas mujeres que en ocasiones atraviesan por estas situaciones. Cuando las mujeres transitan por estas fases del proceso, la fase del encuentro es detonante en la conversión ya que una vez que las personas conocen al grupo deciden tener una interacción más formal con el grupo religioso en cuestión.

Sandra

Otra de nuestras entrevistadas señala cómo vivió su encuentro con los Testigos de Jehová. Después de haber pasado por una crisis emocional muy fuerte y la enfermedad de una de sus hijas decidió buscar una solución a su vida y a sus problemas. Fue entonces que se dispuso a aceptar un estudio bíblico con la organización e interactuar de una manera más formal. Señala que la didáctica que utilizan los Testigos durante sus reuniones es agradable y entendible. Pero, más aún, le parecieron atractivos los consejos que proporciona la organización y que le son útiles en su vida diaria. Ella narra su experiencia en las reuniones:

Mira, hasta para saber ahorrar dinero, por ejemplo, yo era bien gastalona, cosa que me ofrecían compraba y cuando yo entré a los Testigos de Jehová pues ellos te enseñan a ahorrar, te enseñan a no malgastar, te enseñan a tener un dinerito alzado por alguna situación de problemas. Para que no digas ¡ay! hújole fíjate, que no tengo dinero y ya tienes dinero de este lado. Pero ellos te enseñan de todo y es bueno porque es para tu persona, es para que vivas bien y bueno ellos dicen que Dios quiere que vivas bien y es lo que yo te digo, pienso que todo es literal o sea Dios quiere que todos vivan bien porque mucha gente dice: "Ay, tengo dinero", pero no de eso, sino en la forma de vivir bien, tampoco físicamente, sino espiritualmente. Pues para mí es excelente [Sandra, 2016].

Con este testimonio podemos ver cómo este sistema ético-religioso les ofrece a las mujeres mecanismos para afrontar distintos problemas, desde los personales hasta los espirituales. En la organización les ofrecen soluciones en el aquí y en el ahora. De hecho, en su literatura religiosa existen temáticas donde les enseñan a los miembros de la organización a ahorrar o a utilizar el dinero de la mejor manera.

Para Sandra, este fue uno de los factores que influyó en su decisión de adherirse al movimiento. Sin embargo, para nuestra entrevistada hubo algo más que llamó poderosamente su atención y fue la construcción ético-religiosa que se da en las relaciones dentro del grupo entre el hombre y la mujer. Constata mediante su experiencia que en este sistema cultural religioso es diferente el trato, la reivindicación de la mujer es algo notable. Sin embargo, reconoce que, en la estructura de la organización, la mujer no puede acceder a cargos dentro de la misma. Pero esta desigualdad parece ser que no le genera ningún problema, por el contrario, de acuerdo con sus afirmaciones, lo que aprecia más son los cambios pragmáticos en su vida. Estos resultados tienen más importancia para ella que tener o poder acceder a un cargo dentro de la Iglesia. Ella lo narra de la siguiente manera:

Sí es diferente, pero valoran mucho a la mujer o sea no es el trato conforme a los niveles jerárquicos, ahí si son diferentes porque una mujer no puede ser una anciana, pero respetan mucho a la mujer. Quieren a la mujer o sea la mujer es delicada para ellos es algo especial o sea no la hacen a un lado no la subestiman, o sea, pero si es diferente en el poder jerárquico [Sandra, 2016].

Una vez que las mujeres interactuaron con la organización y consideran que han encontrado respuestas a sus muchas inquietudes, deciden entonces pactar un compromiso con el grupo. Es aquí donde surgen los rituales tales como el bautismo y el testimonio. En este caso, las mujeres entrevistadas decidieron bautizarse dentro de los cánones del grupo, de esta manera dejan ver su grado de compromiso y su decisión de adherirse totalmente al movimiento. Para estas mujeres, su bautismo significó de manera simbólica “dejar su antigua vida, para ingresar a otra”. Pero, ser bautizado por la organización no representa tan sólo una interacción más íntima con la organización o asistir más a las reuniones. Significa también un compromiso que incluye la aceptación de cánones, reglas, valores y una ética moral que de ninguna manera es cuestionable.

Una vez que han llegado a la fase del compromiso, existen diferentes consecuencias para cada una de ellas en sus diferentes contextos personales y espirituales. Para ejemplificar esto citaremos lo que vivió otra de nuestras entrevistadas.

Rocío

En el caso de Rocío, ella había experimentado una vida complicada después de haberse divorciado de su esposo, el cual no era Testigo y esto definió en muchas ocasiones su convivencia dentro y fuera de su núcleo familiar. La relación terminó cuando ella descubrió que él tenía otra pareja. De estos eventos, Rocío intentó buscar una solución y llegó a los Testigos, ya que algunos miembros de su familia también lo eran de la organización. Después de interactuar y sellar su compromiso con ellos, menciona nuestra entrevistada, su estancia en la organización ha sido agradable y señala que las consecuencias son buenas:

Pues le digo, soy una mejor persona, me siento más tranquila pues ya ve que uno se preocupa por la economía, ahorita no, pues yo entré a la organización y me da tranquilidad porque como dicen los discursos de *La Atalaya*, dicen que a Jehová le interesamos y él nos da consuelo, no debemos preocuparnos por el día de mañana, porque el día de mañana trae sus propias inquietudes y sí es cierto, por eso no me preocupo. Bueno sí me preocupo poco, pues que voy hacer de comer y esto y el otro, pero así como antes, no, o sea que mi vida ya tiene un sentido, es muy bonito [Rocío, 2014].

Muchas de las mujeres entrevistadas experimentan satisfacción después de haberse unido al grupo. Incluso mencionan que son más felices ahora y que de ninguna manera abandonarían la organización. Empero, habría que preguntarnos cuáles son los parámetros de la felicidad y de lo que consideran ellas “ser feliz”. El término felicidad es muy ambiguo. Sin embargo, esta perspectiva es muy frecuente en nuestros casos estudiados. Es lo que nos dicen.

Para reforzar esta idea regresaremos con Sandra, la cual señala con énfasis las consecuencias que tuvo en su vida después de haberse adherido al movimiento. Para esta mujer haberse relacionado con los Testigos le ha traído consecuencias importantes en su vida. Por una parte, le ayudó a elevar su autoestima, problema que le provocaba intensos periodos de ansiedad. A su vez, le ayudó también a afrontar problemas por los que atravesaba, en este caso, la enfermedad de su hija. También le ayudó, como menciona ella, a ser mejor persona y a tener una mejor relación con su familia, en particular con sus hijas, ya que antes de llegar a la organización, no era muy cercana. En un balance general nuestra entrevistada señala que actualmente se siente plena y feliz, ya que la organización le ha enseñado a que la vida no te “pese”. Ella misma detalla las consecuencias de haber conocido a los Testigos de Jehová.

Hasta como a los 35 o 40, de verdad yo fui una persona muy controvertida, muy compleja, antes me sentía fea, me sentía la peor del mundo, pero ahorita digo ¡Ay Dios mío, dónde andaba!, la verdad me siento plena [...] Sí, porque te enseñan más que nada a valorarte, te enseñan a dar soluciones, no a dejarlos pasar o dejarlos así, o sea te enseñan a dar soluciones porque hasta ellos te dicen y a lo mejor dices ya no hay solución para el matrimonio más que el divorcio, entonces te dan soluciones, no te dicen déjalo pasar, te hacen solucionar el problema, eso es lo que nos ha ayudado dentro de esta religión, es lo que nos ayuda a tomar buenas decisiones [...] Sobre todo enseñándote y aprendiendo que eres excelente persona, que seas una buena persona, por ejemplo uno ya es adulto, uno debe de saber cómo ser una buena persona, por ejemplo yo no sabía cómo acercarme a mi hija y decirle hija me pasa esto o ella que me tenga la confianza y que me diga oye mamá me duele esto, más sin en cambio uno con ellos aprende, los hijos, las mamás. Yo no era de las personas que hablaba con mis hijas, de veras que yo era muy fría [Sandra, 2016].

Con la experiencia de Sandra, podemos advertir las consecuencias positivas que trajeron consigo el hecho de haberse adherido al movimiento, que se tradujeron en tranquilidad y felicidad para ella y su entorno. Los consejos de la organización, considera ella, son los que han logrado estos cambios en su vida. A su vez, señala, que estos consejos sólo los pudo encontrar a través del modelo ético-religioso de los Testigos de Jehová. Considera, categórica, que en la Iglesia católica existe un vacío de consejos y respuestas a los diferentes problemas, tanto espirituales como personales, de sus seguidores.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

En este análisis pudimos conocer cómo es que las mujeres mexicanas perciben a la organización como un mecanismo contracultural que les ayuda a contrarrestar adversidades culturales en la sociedad mexicana. Mediante la perspectiva del creyente, logramos comprender que la adhesión de las mujeres al movimiento se debe a que, mediante un sistema ético-religioso logran reformular sus vidas y eliminar paulatinamente las prácticas culturales hegemónicas que les son adversas. Hábitos cotidianos como el consumo de alcohol y otras situaciones derivados de un “machismo” muy difundido en la sociedad, son erradicadas paulatinamente.

También, observamos que uno de los atractivos que encuentran las mujeres en esta organización es de carácter reivindicativo dentro del sistema religioso. Nuestras entrevistadas mencionan que les gusta el trato hacia

ellas, situación que pocas veces encuentran “afuera”. Sin embargo, están conscientes de que en la estructura de la organización no pueden acceder a ningún tipo de cargo o puesto, pero parece que esto poco les afecta, más bien lo que les interesa es el cambio pragmático y real en sus vidas y así poder escapar de las adversidades que día a día viven. Con ello queremos distinguir que, dentro de este sistema religioso, la situación de la mujer se muestra aceptable de acuerdo con la perspectiva que expresó cada una de ellas.

Por otra parte, la organización les ofrece consejos prácticos que son aplicables en su vida en el aquí y en el ahora. Además de que les enseñan a valorarse como mujeres. Por ello, la organización insta a las mujeres a “invitar” a sus parejas a que conozcan su propuesta y así poder vivir bajo las reglas de su dios, Jehová. Entre sus estamentos, esta organización considera que, a través de su literatura religiosa, los hombres y mujeres pueden conocer la “verdad”. En este sentido, una vez integrados los varones a la organización se reestructura toda una relación de género entre los hombres y las mujeres, la cual, es impuesta por los discursos religiosos del grupo. En adelante y paulatinamente, la relación cultural religiosa entre sus miembros se integra a los discursos relacionados con aspectos como el amor, el respeto, la confianza, entre otros. Por ello, las mujeres entrevistadas afirman categóricamente que estas nuevas relaciones y cambios de vida son a través de las pautas culturales creadas dentro de la organización. Es así, que dentro de este grupo comienza todo un proceso de institucionalización religiosa de género.

Para finalizar, podemos decir, que en estas líneas nos enfocamos en trabajar únicamente con mujeres mexicanas conversas, las cuales se encuentran inmersas en el sistema religioso denominado Testigos de Jehová. Creemos que en el ámbito académico hacen falta más estudios religiosos que nos permitan escuchar la voz interna de muchas de las mujeres que forman parte de las distintas denominaciones religiosas. Con ello, podríamos oír las razones de cada una de ellas y de los motivos de su adhesión y permanencia. A su vez, obtener un material más riguroso de estudio y reflexión que permita colocar en su justa medida las causas internas de algún movimiento religioso. Desde esta perspectiva nuestro trabajo es una contribución.

Hay que advertir que, aunque existe inequidad entre hombres y mujeres dentro de este sistema religioso, de acuerdo con los testimonios presentados, para las mujeres esto no ha sido obstáculo para su permanencia. Su adhesión y lealtad radica en función de soluciones pragmáticas que encuentran en el sistema ético-religioso de este grupo.

No obstante, deseamos señalar que al utilizar la categoría de género para trabajar con mujeres es importante reafirmar su uso extendiéndolo a otros estudios con hombres, jóvenes, niños, etc., dentro de los sistemas religiosos, pues de esta manera los estudios relacionados con las mujeres en el ámbito de las religiones pueden entenderse desde un punto de vista más amplio.

Cabe señalar que, desde esta misma perspectiva de género, la intención de este estudio fue dar a conocer las construcciones culturales que se dan en las relaciones entre el hombre y la mujer desde los planteamientos de todo un sistema ético-religioso. La “voz” de algunas mujeres pertenecientes a dicho sistema, nos permitió acercarnos a la organización religiosa para valorar cómo se realizan dichas construcciones al interior de dicha organización.

REFERENCIAS

Amatulli, Flaviano

1986 *Los Testigos de Jehová, la más grande herejía de los tiempos actuales*. Apóstoles de la Palabra. México.

Anuario de los Testigos de Jehová

2016 *Informe del año de servicio 2015*. La Torre del Vigía A.R. México.

Assmann, Jan

2008 *Religión y memoria cultural, diez estudios*. Lilmod-Libros de la Araucaria. Buenos Aires.

Barrios Vázquez, Josué

2013 *El impacto de la reforma constitucional de 1992 en materia religiosa: el caso de los Testigos de Jehová en México*, tesis de licenciatura en historia y sociedad contemporánea. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México.

2016 *“Yo no llegué a ellos, ellos llegaron a mí”*. Mujeres mexicanas conversas en los Testigos de Jehová, tesis de maestría en historia y etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Bastian, Jean-Pierre

1997 *La mutación religiosa de América Latina*. Fondo de Cultura Económica. México.

Bloom, Harold

1992 *La religión en los Estados Unidos, el surgimiento de la nación poscristiana*. Fondo de Cultura Económica. México.

Dirección General de Asociaciones Religiosas

“Inmuebles por tradición religiosa”. Recuperado de <http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/Numeralia/AR_por_tradicion.pdf>. Consultado el 6 de agosto de 2015.

Gutiérrez, Harim

2004 Apuntes para una historia de los Testigos de Jehová en México: los orígenes, las primeras disidencias y la consolidación de su movimiento 1919-1944. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 28, julio-diciembre: 131-174.

Henschel, Milton

1994 *Los Testigos de Jehová. Proclamadores del Reino de Dios*. La Torre del Vigía, A.R. México.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

“Información sobre la evolución de la población según su credo religioso, así como su distribución por sexo y grupos de edad”. Disponible en <https://www.inegi.org.mx/temas/religion/>. Consultado el 10 de octubre de 2019.

Lamas, Marta

1999 Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. *Papeles de Población* (021), julio-septiembre: 147-178.

La Torre del Vigía A.R.

2001 *Los Testigos de Jehová ¿Quiénes son y que creen?* La Torre del Vigía, A.R. México.
2017 *La Atalaya. Anunciando el reino de Jehová*, Vol. 35, Núm. 1, enero 2017. La Torre del Vigía, A.R. México.

Marcos, Sylvia

2004 *Religión y Género*. Editorial Trotta. Madrid.

Masferrer, Elio

2013 *Religión política y metodologías*. Libros de la Araucaria. Buenos Aires.

Molina Hernández, José Luis

2000 *Los Testigos de Jehová y la formación escolar de sus hijos*. Universidad Autónoma de Baja California. México.

Muñiz, Elsa

1997 De la cuestión femenina al género: un recorrido antropológico. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales* (51): 119-131.

Penton, Marvin James

1997 *Apocalypse delayed. The story of Jehovah's Witnesses*. University of Toronto Press. Toronto.

Prat, Joan

2007 *El estigma de lo extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Editorial Ariel. Barcelona.

Popkin, Richard

1998 El milenarismo del siglo xvii en *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (133-157), M. Bull (comp.). Fondo de Cultura Económica. México.

Rambo, Lewis R.

1993 *Psicosociología de la conversión religiosa ¿Convencimiento o seducción?* Editorial Herder. Barcelona.

Romero Puga, Juan Carlos y Héctor Campio López

2010 *Los voceros del fin del mundo, los testigos de Jehová: discurso y poder: Libros de la Araucaria.* Buenos Aires.

Roystone, Pike

1960 *Diccionario de las religiones.* Fondo de Cultura Económica. México.

Velázquez, Alberto

2013 La institucionalización religiosa del género. *Desacatos* (42), mayo-agosto: 161-180.

Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania

1996 *El secreto de la felicidad familiar.* La Torre del Vigía A.R. México.

2001 *Los Testigos de Jehová, ¿Quiénes son y que creen?*, La Torre del Vigía A. R. México.

2014 *Su familia puede ser feliz.* La Torre del Vigía A. R. México.

ENTREVISTAS

- 2014 Rocío. Integrante activa de los Testigos de Jehová, lleva cuatro años dentro de la organización. Entrevista no publicada. México, 19 de septiembre.
- 2015 Sofía. Integrante activa de los Testigos de Jehová. Lleva siete años dentro de la organización. Entrevista no publicada. México, 22 de febrero.
- 2015 María. Integrante activa de los Testigos de Jehová. Lleva catorce años dentro de la organización. Entrevista no publicada. México, 22 de febrero.
- 2015 Margarita. Integrante activa de los Testigos de Jehová. Lleva diecisiete años dentro de la organización. Entrevista no publicada. México, 2 de mayo.
- 2016 Sandra. Integrante activa de los Testigos de Jehová. Lleva un año dentro de la organización. Está en proceso de conversión. Entrevista no publicada. México, 31 de enero.

MISCELÁNEOS

Venta de tierras y transformación del waterscape en San Salvador Atenco, Estado de México

Verónica Vázquez García*
Colegio de Posgraduados Texcoco

RESUMEN: *El objetivo de este artículo es analizar la transformación del waterscape en el municipio de San Salvador Atenco, Estado de México. En la primera parte, se documentan distintos momentos del siglo XX que contribuyeron a la desecación de este waterscape de larga vocación lacustre y agrícola, mientras que en la segunda se examinan los arreglos institucionales que facilitaron la compra de tierras ejidales realizada por la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA) entre 2007 y 2014 para el Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México. Se argumenta que el agua fue pieza clave del imaginario utilizado por la CONAGUA para convencer a los ejidatario/as de vender, ya que se prometió riego agrícola y la recuperación del antiguo Lago de Texcoco a cambio de los terrenos. Sin embargo, lo que los ejidatario/as realmente recibieron fue dinero en gran medida utilizado para mejorar viviendas, construir locales comerciales y comprar vehículos. Esta situación contribuyó a profundizar aún más la desecación y urbanización del waterscape del municipio de Atenco.*

PALABRAS CLAVE: *Ejido, agua, mercado de tierras, ecología política, megaproyectos.*

The sale of land and the transformation of the waterscape
in San Salvador Atenco, State of Mexico

ABSTRACT: *The objective of this article is to analyze the transformation of the waterscape in the municipality of San Salvador Atenco, State of Mexico. The first part documents the different moments of the 20th Century that contributed to the desiccation of this waterscape with a long lacustrine and agricultural vocation; the second part is dedicated to the institutional arrange-*

* vvazquez@colpos.mx

Fecha de recepción: 26 de agosto de 2019 • Fecha de aprobación: 16 de marzo de 2020

ments that facilitated the purchase of ejidal lands by the National Commission of Agua (CONAGUA) between 2007 and 2014, in preparation for the (now abandoned) construction project for the New International Airport of Mexico City (NAICM). It is argued that water was a key part of the imaginary used by CONAGUA to convince the ejidatario into selling their lands, since agricultural irrigation and the recovery of the former Lake of Texcoco were promised in exchange for the land. However, in reality, what the ejidatarios really received was money that, in general, was used to improve homes, build commercial premises and purchase vehicles. This situation contributed to further increasing the desiccation and urbanization of the waterscape of the municipality of Atenco.

KEYWORDS: *Ejido, water, land market, political ecology, megaprojects.*

INTRODUCCIÓN

El municipio de San Salvador Atenco, Estado de México, es un lugar nacionalmente conocido gracias a la movilización social generada en torno a dos momentos clave: 1) el decreto de expropiación de 5 400 hectáreas emitido en 2001 por el gobierno de Vicente Fox (2000-2006) para construir un nuevo aeropuerto para la Ciudad de México [Kuri 2006, 2010; Camacho 2009; Moreno 2010]; 2) la represión de mayo de 2006 a cargo de cuatro mil fuerzas policiacas que tuvo como resultado el abuso sexual de 46 mujeres y la muerte de dos personas [Carrillo *et al.* 2009; Martínez 2016]. El presente artículo relaciona un evento bastante menos conocido (la compra hormiga de 1 957 hectáreas realizada entre 2007 y 2014 por la Comisión Nacional del Agua) con la transformación del *waterscape* de San Salvador Atenco, municipio que durante las dos primeras décadas del siglo XXI ha estado en permanente disputa.

El proyecto aeroportuario de Texcoco tiene al menos cuatro décadas de existencia [Jazcilevich *et al.* 2015]. La decisión de construirlo en esa zona fue una de las más importantes y polémicas del gobierno de Vicente Fox. Sin embargo, el plan se vino abajo debido a su incapacidad de negociar con las localidades un pago adecuado por la tierra expropiada [Domínguez 2007, 2012]. El proyecto fue retomado en 2014 por Enrique Peña Nieto (2012-2018) con un costo de 169 mil millones de pesos [Encinas 2014] que al final de su gobierno ya había ascendido a 212 mil millones [Fernández 2018]. Poco después de las elecciones de julio de 2018, en las que resultó electo Andrés Manuel Obrador (2018-2024), se realizó una consulta para definir el futuro de esta obra. Participaron un millón 678 mil 59 personas con 69.65% de votos a favor de su cancelación. Una de las primeras medidas del nuevo presidente al llegar al poder fue detener la obra [Rodríguez 2018]. La decisión fue sin duda polémica, pero no al grado de tener que

revertirla. Además de la oposición atenquense, el proyecto para entonces había acumulado cuestionamientos de todo tipo: su alto costo, lo inadecuado del tipo de suelo, el crecimiento urbano, el impacto ambiental en aves migratorias y fuentes de agua [Olvera 2017; Ocaranza 2017; Rendón 2018].

A principios de 2019, cuando la cancelación del proyecto aeroportuario fue anunciada, los ejidos del municipio de Atenco ya habían adoptado el dominio pleno para vender sus tierras y ya habían cobrado por ellas. Este artículo analiza la desecación del *waterscape* atenquense a lo largo del siglo xx y la estrategia utilizada por la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA) para facilitar la construcción del aeropuerto. La exposición del material combina notas periodísticas, información secundaria y datos etnográficos, siendo estos últimos los más importantes porque lo que más interesa para los fines de este estudio es la mirada desde el terreno de este proceso.

El artículo documenta los momentos clave en la transformación de un *waterscape* de vocación lacustre y agrícola, así como los arreglos institucionales que hicieron posible la venta de tierras. El agua fue clave en el imaginario utilizado por la CONAGUA para comprarlas, ya que se prometió riego agrícola y la recuperación del ex Lago de Texcoco a cambio de los terrenos. Lo que los ejidatario/as en realidad obtuvieron fue dinero mayoritariamente utilizado en la construcción urbana y vehículos de motor, situación que continuó con la urbanización de un *waterscape* previamente alterado por políticas estatales de desecación.

APROXIMACIÓN TEÓRICO-METODOLÓGICA

El enfoque utilizado para el análisis está fundamentado en la ecología política, aproximación teórica que emerge en los años sesenta a partir del creciente reconocimiento del deterioro ambiental. Enrique Leff [2017: 139] la considera una nueva disciplina que rompe con dos “paradigmas teóricos dominantes en la modernidad”: por un lado, la teoría económica basada en la idea de la racionalidad como forma de apropiación de la naturaleza; por el otro, el darwinismo evolucionista convertido en “modelo normalizador” de la dinámica sociedad-naturaleza. La conjunción de la ecología con la política ve más allá de las cadenas tróficas y dinámicas ecosistémicas, para incorporar al análisis las relaciones de poder que guían la apropiación de la naturaleza. Siguiendo a Leff, Gian Carlo Delgado [2017: 175] sostiene que la ecología política debe enfocarse en “las múltiples articulaciones de la historia y la biología, y las inevitables mediaciones culturales a través de las cuales se establecen tales mediaciones, aquellas prácticas en que lo biofísico y lo histórico están mutuamente implicados”.

La ecología política aplicada al estudio del agua define a los territorios hidrosociales como *waterscapes*, es decir, como espacios social, natural y políticamente contruidos a través de las interacciones entre prácticas sociales, flujos de agua, tecnologías hidráulicas, elementos biofísicos, estructuras socioeconómicas e instituciones políticas [Boelens e Hinojosa 2015]. El concepto de *waterscape* pretende relacionar al agua con las dinámicas sociales que median su manejo en el tiempo y el espacio, es decir, en una cultura y una geografía determinadas. El *waterscape* no es el espacio físico donde se encuentra el agua sino más bien, la entidad socionatural producto de la interacción entre distintos actores que participan en su manejo [Karpouzoglou *et al.* 2017]. La traducción más cercana al castellano es “paisaje acuático”. Sin embargo, este término no logra transmitir el contraste entre “*landscape*” y “*waterscape*” que existe en el idioma inglés, por lo que en todo artículo se utilizará el anglicismo.

El concepto de *waterscape* es forzosamente interdisciplinario. Quienes lo utilizan argumentan que para entender el flujo del agua es necesario darle la misma importancia al contexto biofísico, la infraestructura material y las relaciones sociales que se establecen en torno a su manejo. El concepto surge de teorías “híbridas” que conceptualizan a la naturaleza como algo social y material al mismo tiempo, permitiendo mirar al agua no sólo en términos materiales sino también institucionales. Los *waterscapes* son contruidos a lo largo de la historia mediante la relación dialéctica entre el ciclo hidrológico y las instituciones que lo regulan. Esta interacción tiene consecuencias diferenciadas para distintos actores; la capacidad para influir en el “ciclo hidrosocial” de cada actor dependerá del poder que le otorgue su posición en una estructura social determinada [Budds *et al.* 2012].

Desde la perspectiva de la ecología política se analiza la transformación del *waterscape* ocasionada por el acaparamiento, privatización o mercantilización de bienes comunes como el agua. El capital juega un papel clave en este proceso de transformación ya que convierte al agua en una mercancía que puede ser obtenida mediante una transacción monetaria, reestructurando por completo la relación entre la sociedad y la naturaleza. El Estado interviene como facilitador del proceso de acumulación de capital a través de medios tanto materiales como discursivos que apelan al imaginario social para obtener determinados resultados bajo el cobijo de la autoridad. En este sentido el agua es tanto una mercancía como un “lubricante necesario” para la acumulación del capital [Sosa y Zwarteven 2012].

Inicialmente, el principal motivo de interés para realizar la investigación fue el impacto de la venta de tierras en el tejido social atenuense. Sin embargo, los testimonios obtenidos en campo permanentemente aso-

ciaban la venta de tierras con la reducción de fuentes de agua y la transformación del *waterscape*, por lo que me vi obligada a entender la relación entre la tierra y el agua en un contexto más amplio. El método utilizado para recabar información fue el etnográfico, que consiste en participar cotidianamente en las comunidades elegidas, observando, escuchando y preguntando sobre los temas de interés. Dado que soy residente de la región, entre junio de 2014 y diciembre de 2015 participé de manera activa en diversos eventos (asambleas, marchas, mítines, ceremonias religiosas y comunitarias; reuniones de un grupo de rescate cultural) y recorrí varias veces los pueblos, parques, zonas arqueológicas y tierras de cultivo que conforman al municipio.¹

El trabajo etnográfico se centró en cuatro de los seis ejidos que conforman al municipio: Atenco, Santa Isabel Ixtapan, Nexquipayac y Colonia Francisco I. Madero. Atenco es cabecera y el resto fungen como delegaciones municipales, es decir, se encuentran entre los poblados más antiguos e importantes del municipio [Sánchez 1999]. El proceso de adopción del dominio pleno y las características de los ejidos fueron documentadas con información obtenida en la oficina estatal del Registro Agrario Nacional ubicada en Toluca, capital del Estado de México.

El concepto de *waterscape* puede ser aplicado a distintas escalas espaciales, por ejemplo, un municipio. También puede ser estudiado desde una perspectiva sincrónica y diacrónica. Este artículo se centra en entender cómo la configuración socioespacial conformada por Atenco se expresa a través de flujos, artefactos, instituciones e imaginarios de agua. Desde la mirada diacrónica el énfasis se coloca en el proceso a través del cual, determinados imaginarios son más dominantes que otros y se imponen mediante arreglos institucionales e intervenciones tecnológicas. Para periodizar esta transformación me baso en el trabajo de Aboites [2004, 2009] sobre la historia del *waterscape* mexicano, analizando sus expresiones en Atenco. El artículo cierra con el impacto del megaproyecto aeroportuario que, aunque ya fue cancelado, en años previos (2007-2014), condujo a la venta de tierras.

¹ A lo largo de año y medio realicé un total de 50 entrevistas a profundidad, de las cuales 32 fueron grabadas, transcritas y codificadas con el programa Atlas Ti. Cuando no fue posible grabar, las notas de campo se ficharon utilizando los mismos códigos creados con el programa. Los y las entrevistadas tienen distintas características: integrantes de organizaciones campesinas (Antorcha Campesina, Frente de los Pueblos en Defensa de la Tierra), maestros y maestras de escuela, líderes religiosos, autoridades municipales y agrarias, cronistas, personas que vendieron sus tierras y otras que se negaron a hacerlo. Sus nombres han sido cambiados debido a que el dinero producto de la venta había sido recién cobrado y sentían temor ante la posibilidad de ser víctimas de secuestros y asaltos.

ANTECEDENTES: ATENCO, "LUGAR A LA ORILLA DEL AGUA"

El municipio de Atenco se localiza al nororiente de la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM) y es una de las regiones menos estudiadas con relación al crecimiento urbano, a pesar de su alta densidad poblacional y a que su medio natural está severamente degradado. Forma parte de un *waterscape* de origen prehispánico y de vocación lacustre y agrícola. Su nombre quiere decir en náhuatl "a la orilla del agua", concretamente del ex Lago de Texcoco, el más grande de los seis que conformaban el sistema hidrológico del Valle de México (Zumpango, Xaltocan, Texcoco, México, Chalco y Xochimilco). La extensión total de este sistema lacustre era de 2 mil km² [Espinosa-Castillo 2008].

En tiempos prehispánicos, los cerros de Tepetzingo y Huatepec que actualmente forman parte del *waterscape* atenuense se usaban como centros de observación militar y comercial; estaban conectados con Tenochtitlan e Iztapalapa por el agua. Según Rubén Coronado, cronista del municipio, los antepasados trazaron "una retícula de canales en dos sentidos que siempre mantuvieron con agua... de norte a sur, oriente a poniente" [Rubén Coronado 2014, entrevista]. Al formarse la Nueva España (1521-1810), las aguas del ex Lago de Texcoco comenzaron a generar pestilencias y epidemias; diversas obras de desagüe dieron lugar a su paulatina desecación [Espinosa-Castillo 2008]. En el México independiente esta tendencia continuó. Algunos de los canales construidos durante el Virreinato funcionaron hasta entrado el siglo XIX y otros se fueron secando o llenando de basura: "lo más seguro es que Iztapalapa nunca rellenó sus canales, se fueron llenando de basura, hay corrientes subterráneas que están funcionando" [Rubén Coronado 2014, entrevista].

Por supuesto, no hay atenuenses que ofrezcan testimonio vivo de eventos ocurridos durante el siglo XIX. Coronado basa sus afirmaciones en documentos históricos que ha reunido como arquitecto y cronista del municipio. Algunos/as adultos mayores coinciden en destacar la cercana convivencia social con el agua en un tiempo pasado indefinido, no sólo para atender necesidades básicas, sino como parte integral y permanente del *waterscape*. "Por donde quiera corría agua... en el centro... había un cubo oscuro, usted lo veía y ahí estaba saliendo el agua... regaba todo el pueblo... como era agua limpia, las señoras grandes hacían sus hortalizas, sembraban cebollitas, lechugas, cilantro... bonito que era el pueblo" [Estela Pérez 2015, entrevista]. El agua era un bien común que brotaba "tibiecita, calientita, ahí se podía meter usted a bañar temprano". La distinción entre la zona urbana y las fuentes de agua era difusa, ya que había pozos a la "orillita, donde podía uno alcanzarla" [Rosa López 2015, entrevista].

En la cabecera municipal el orgullo siempre ha sido el parque de los ahuehuetes (*Taxodium mucronatum*), árboles longevos asociados con frescor y humedad debido a que crecen en las orillas de los ríos. Así lo describe Mario González [2014, entrevista]: “en ese tiempo había mucha agua y los ahuehuetes... grandes, yo todavía los conocí, eran unos ahuehuetes bien hermosos... todo estaba bien precioso ahí”. Actualmente sólo queda uno de los muchos ahuehuetes que había antes, y el parque se ha convertido en un pequeño balneario.

Los atenquenses aprovechaban los distintos recursos que ofrecía la abundante agua del *waterscape*. “Se hacían grandes lagunas... había patos, había pescado blanco, bueno de esos charralitos... había ranas, huevo del mosquito... había muchas cosas para comer” [Mario González 2014, entrevista]. Algunas personas se adentraron en describir diversos oficios relacionados con el agua. Había formas especializadas para cazar patos y aprovechar el *tecuítlatl* (alga espirulina, *Arthrospira platensis*). En algunas partes del lago todavía se obtiene *ahuautle* (huevo de mosquito, *Corisella texcocana*) poniendo ramas donde “se encharca el agua... sacan la rama, la secan, ya la sacuden y ahí están” [Gloria Coronado 2014, entrevista]. También se usa tequesquite (sal de tierra) para consumo animal y humano, pero sólo algunas familias saben buscarla y procesarla.



La zona lacustre en la época prehispánica

<https://www.arcgis.com/apps/MapJournal/index.html?appid=ebcc98ca1ae6428b8ff04159605855b5>

EL SIGLO XX: LA VISIÓN INGENIERIL DEL WATERSCAPE
Y LA AGRICULTURA DE RIEGO EN ATENCO

Entrado el siglo xx, en Atenco existía aprovechamiento lacustre asociado con la siembra de pequeñas milpas, sistema mesoamericano de producción de alimentos que, dependiendo de la región, puede llegar a integrar hasta 40 especies y distintas variedades de maíz nativo, alimento de enorme valor cultural para México. Tan pronto estalló la Revolución de 1910, los atenguenses encasillados en haciendas de la región solicitaron dotación de tierras. Algunas zonas del lago formaron parte del reparto agrario a pesar de que su salinidad las hacía poco aptas para la agricultura [Rosas 2013]. En el periodo del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940) se promovió el uso agrícola, la explotación de mantos acuíferos para riego y uso doméstico y el crecimiento urbano en zonas cercanas al lago [Espinosa-Castillo 2008].

Los atenguenses supieron transformar las tierras salitrosas que recibieron en productoras de alimentos, “volteándolas, echándoles agua, echándoles abono, echándoles plantas... por ejemplo, tenemos la remolacha, que es la que se siembra en el salitre... con el tractor se mete el subsuelo... se va escurriendo... y se van componiendo” [Mario González 2014, entrevista]. Según el Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera [SIAP 2012], en 2011 se cultivaron 1 435 ha de maíz, 203 de alfalfa y 159 de avena en el municipio. El total de toneladas cosechadas fue de 2 215 (maíz), 14 839 (alfalfa) y 3 700 (avena). El primero es para uso humano y animal mientras que los dos últimos son de uso forrajero, ya que también hay ganado bovino y ovino en el municipio y la región.

De esta superficie sembrada, 1 447 ha eran de riego y 940 de temporal [SIAP 2012]. El riego proviene primordialmente de pozos construidos a mediados del siglo xx, en concordancia con la política de fomento a la producción de alimentos del Modelo de Sustitución de Importaciones acompañada de la construcción de sistemas de riego en el periodo de auge de la Secretaría de Recursos Hidráulicos (1948 a 1976) [Gutiérrez *et al.* 2006; Soares 2007].

Durante este periodo se impulsó la inversión pública en infraestructura hidráulica, alcanzando entre 10 y 14% del presupuesto federal de egresos entre 1941 y 1955. Además de construir grandes obras de riego, el Estado fungió como administrador, regulador y usuario de las aguas nacionales [Aboites 2004, 2009]. El agua encauzada a través de la obra ingenieril de gran escala era motor del desarrollo y principal eje en la política pública relacionada con el agua. Atenco fue testigo de esto. Antes “había bastantísimo ganado en el pueblo, casi la gente vivía del ganado... los pozos... tenían como diez años... estaban casi en su apogeo” [Pedro Gutiérrez 2015, entrevista].

A finales de los setenta y principios de los ochenta el agua dejó de ser un recurso que había que dominar, para pasar a ser uno que había que cuidar. La lógica de la “gran irrigación se desgastaba ante la complejidad y diversidad que implicaban el desarrollo industrial y el incremento exponencial de la población urbana, usuarios que empezaban a competir por recursos presupuestales antes destinados preferentemente a la irrigación” [Soares 2007: 22]. Inició entonces el periodo mercantil del agua, en el cual el Estado redujo montos de inversión, fomentó la participación empresarial en el manejo del agua y contribuyó a su privatización [Aboites 2004, 2009]. En los años noventa del siglo xx se dio paso a la descentralización de sistemas de riego, transfiriéndolos a sus respectivos usuarios. La respuesta de éstos ha sido distinta en cada región. Algunos estudios documentan esfuerzos organizativos, tanto oficiales como informales, para seguir operando sistemas de riego [Palerm 2006; Montes de Oca *et al.* 2010].

En Atenco la implementación del modelo mercantil trajo como consecuencia el deterioro del sistema de riego. Algunos pozos fueron clausurados porque la concesión no se renovó a tiempo [Aragón 2012]. Así me lo contaron: “los dirigentes del pozo no lo fueron a dar... como de alta... a los señores se les pasó hacer eso y nos vinieron a privar del agua del pozo... sellaron y taparon” [Mario González 2014, entrevista]. Dos pozos tienen deudas con la Comisión Federal de Electricidad y no están en funciones, mientras que otros simplemente “están descompuestos” y “arreglarlos sale bastante caro” [Estela Pérez 2015, entrevista]. Algunas personas que tienen tierras de temporal han dejado de sembrar debido a cambios surgidos en los patrones de lluvias: “no tenemos en definitiva agua, francamente ahora no sembré porque con qué... ya ve que luego nada más llovizna y engaña, va a caer un aguacero, empieza el aire y ya se fue el agua” [Norma Ramos 2015, entrevista]. Actualmente se dice que “ya no hay campo, ahorita todo es de comprar alfalfa, zacate, salvado, todo, comprar para los animales” [Pedro Gutiérrez 2015, entrevista].

El deterioro en la administración del agua aplica tanto a la de riego como a la de consumo humano, cuya gestión también fue descentralizada a finales del siglo pasado. Los gobiernos municipales encuentran difícil garantizar el acceso de la población al agua potable de manera constante, segura y asequible, como lo estipula el derecho humano al agua reconocido por el Estado mexicano [Vázquez y Sosa 2017].

Atenco no es la excepción. La cabecera municipal pasa meses sin agua debido a los cortes en el suministro de electricidad del pozo de agua potable, básicamente porque los usuarios no pagan el servicio y el comité no puede costear los recibos de luz. En varios lugares predomina el raciona-

miento: “los pueblos racionan el agua... dos días tienen agua, dos días no” [Julio Covarrubias 2015, entrevista]. Los hijos e hijas de antiguos ejidatario/as han fundado nuevas colonias que no tienen agua. Es el caso de San Bartolo, que pidió “una cierta dotación... sí les dieron la cierta porción, pero hay que primero echar a andar ese pozo para darles, para cubrirles el requisito”. Mientras eso sucede, algunas casas se abastecen mediante un sistema rústico de mangueras: “todo eso ya es otra colonia... el agua potable pues ya no nos llega como debe de llegar... ahora que hicieron la carretera, imagínese... el día que abrieron [vieron que] hay un buen de mangueras por allá” [Eugenia López 2015, entrevista].

LOS ALBORES DEL SIGLO XXI: EL AEROPUERTO VA,
A PESAR DE LA ESCASEZ DE AGUA

Cuando el ex presidente Peña Nieto anunció la construcción del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM) en 2014, los viejos debates en torno a la problemática de este *waterscape* se reanimaron. Diversos especialistas señalaron que el tipo de suelo era proclive a hundimientos, ya que 42% de la superficie que abarcaba el megaproyecto eran cuerpos de agua y zonas inundables por lo que, incluso implementando un sofisticado sistema de desecación y drenaje, era difícil evitar inundaciones [Olvera 2017]. Al desaparecer 4 500 hectáreas de humedal que actualmente canalizan las aguas de la ZMVM se rompería el ciclo hidrológico del ex lago y la Ciudad de México también estaría sujeta a inundaciones [Salinas 2018]. Las disposiciones para reducir estos impactos eran poco precisas: “sé que hay medidas de mitigación, lo que no sé es qué nivel tengan ya de implementación estas medidas, en torno sobre todo a los componentes asociados con el agua” [Matus *apud* Rendón 2018: 1].

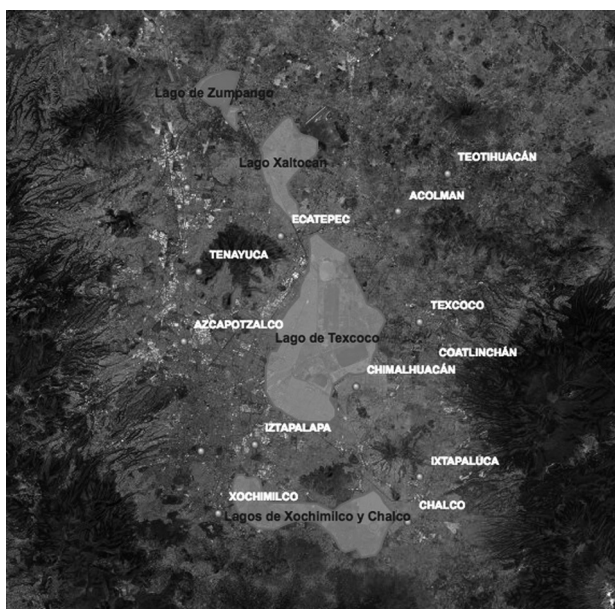
También se señaló que la construcción del NAICM provocaría un déficit de agua de 80 millones de metros cúbicos, algo equivalente a dejar sin agua a 530 mil habitantes de la Ciudad de México [Salinas 2018]. El proyecto no contenía medidas de mitigación ante semejantes impactos. Según Córdova [*apud* Olvera 2017: 1]:

La intención de construir un aeropuerto sobre el Lago de Texcoco es una de las peores ideas que se han tenido en esta cuenca por más proyectos de compensación que hagan. Estamos perdiendo la última oportunidad de que esta ciudad tuviera agua en el futuro mediante los proyectos de recuperar el lago... es como poner el último clavo al ataúd en medio de tantos problemas con el abasto de agua.

Los y las especialistas cuestionaron la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA) del NAICM aprobada por la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) ya que no contenía cálculos para evaluar la disponibilidad futura del recurso agua [Gallardo 2017]. El contrato fue adjudicado a Especialistas Ambientales, S.A. de C.V., organización fundada en 1998 por personas que han ocupado importantes cargos en la SEMARNAT y que se ha visto favorecida por millonarios contratos, ingresando un total de 20 millones 820 580 pesos, entre 2013 y 2015. La MIA también omitió el registro de 74 especies de aves usuarias del lago, cantidad que contrasta con las 250 oficialmente identificadas por la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO) [Ocaranza 2017].

El motivo por el cual se eligió a Texcoco para el nuevo aeropuerto nunca fue la viabilidad ambiental, sino más bien, el esquema financiero que claramente involucraba a los inversionistas más poderosos del país. Desde la administración de Vicente Fox se contempló una inversión de hasta 75 por ciento de capital privado, del cual 49 podía ser extranjero [Alfaro *et al.* 2011]. Durante la presidencia de Felipe Calderón (2006-2012) la CONAGUA invirtió 2 628 millones en la compra de terrenos para el proyecto Zona de Mitigación y Rescate Ecológico del Lago de Texcoco (ZMRELT). A la gente que vendió se le dijo que sus tierras serían utilizadas para este proyecto, y José Luis Luege Tamargo, director de la CONAGUA, declaró que “durante mi gestión se adquirieron 1 700 hectáreas para fortalecer la vocación reguladora del ex Lago de Texcoco frente a la temporada de lluvias en el Valle de México. Es falso que se compraran para construir un nuevo aeropuerto” [Encinas 2014: 69]. Tiempo después se supo que esos terrenos serían utilizados para el NAICM, ya que la cantidad de superficie adquirida y el área donde se iba a construir el aeropuerto coinciden con lo reportado en el informe que la CONAGUA presentó sobre la ZMRELT [CONAGUA 2012a].

Las principales empresas involucradas en la construcción del aeropuerto antes de que la obra fuera cancelada eran Grupo Carso, s.A.B. de c.v., y Empresas ICA, s.A.B. de c.v. Ambas habían ganado la licitación para el edificio terminal y la pista tres. En los trabajos de preparación de pistas también participó La Peninsular Compañía Constructora, subsidiaria del Grupo Hermes, s.A. de c.v. Norman Foster (arquitecto británico) y Fernando Romero, yerno de Carlos Slim, habían ganado el contrato para el diseño del NAICM. Las empresas responsables de la obra pertenecen a “algunos de los empresarios más ricos del país, como Carlos Slim, Olegario Vázquez y Carlos Hank Rhon” [Grande 2017].



El lago de Texcoco. Zona lacustre en 1824

<https://www.arcgis.com/apps/MapJournal/index.html?appid=ebcc98ca1ae6428b8ff04159605855b5>

CONAGUA OFRECE AGUA A CAMBIO DE TIERRAS PARA EL AEROPUERTO

El proceso de venta de tierras ejidales tuvo lugar entre 2007 y 2014. Fue posterior a la adopción del dominio pleno en cada ejido, proceso en el cual intervino la CONAGUA como grupo de “asesores” que facilitaron los medios legales (por ejemplo, al notario) para que las cosas avanzaran. En las asambleas ejidales ya se sabía que había un comprador seguro (era el único punto en la agenda) por lo que después de aprobar el dominio pleno se procedió a facilitar la venta de tierras a la CONAGUA. La superficie total de tierras del municipio es de 4 mil 870 ha, de las cuales se vendieron 1 957 (aproximadamente 40% del total), con variaciones importantes entre los ejidos, siendo Ixtapan (con una extensión total de 1 755) el que más vendió.

El Frente de los Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT) nunca dejó de manifestarse en contra de lo que estaba ocurriendo. El 16 y 17 de agosto de 2014 se realizó el Encuentro en Defensa de la Tierra, el Agua y la Vida en el municipio de San Salvador Atenco; en el evento participaron muchas organizaciones en resistencia ante proyectos similares a lo largo y ancho del

país. Durante todo este proceso el FPDT denunció el desalojo de familias para la construcción de vialidades; la estrategia de dividir a las comunidades que fue utilizada para lograr la venta de tierras; la compra de votos para asegurar asistencia a las asambleas, a la vieja usanza del sistema clientelar del Partido Revolucionario Institucional que ha gobernado al Estado de México a lo largo de toda su historia.

El FPDT también impugnó por la vía legal a las asambleas donde se aprobó el dominio pleno, cuya presentación en cadena no fue gratuita. Ixtapan lo aprobó en abril de 2000; Nexquipayac en enero de 2010; Francisco I. Madero en marzo 2010; Atenco, en junio de 2014. La aprobación del dominio pleno en Ixtapan estuvo asociada con el fallido decreto de expropiación de Vicente Fox. Nexquipayac y Francisco I. Madero fueron en paralelo, en fechas decembrinas, con el mínimo quorum requerido por la ley agraria. Atenco, cuna de la resistencia contra el aeropuerto, fue dejado al final, cuando ya se había logrado un avance significativo en la compra de tierras en los otros tres ejidos.

Las cantidades de dinero recibidas variaron en función de la capacidad de negociación de cada autoridad y el orden en el que se fueron presentando las ventas, con una fluctuación de entre 140 y 300 pesos por metro cuadrado. En Nexquipayac los ejidatario/as recibieron alrededor de millón y medio de pesos por el uso común; en Francisco I. Madero y Atenco, medio millón por el mismo concepto, más una cantidad variable por parcelas individuales de distintos tamaños; en Ixtapan cada ejidatario/a recibió 4 millones 750 000 pesos por la venta de parcelas individuales. Cuando la persona era dueña de dos parcelas, esta cantidad se duplicó. Ixtapan fue sin duda el ejido a donde más dinero llegó.

Dada la vocación lacustre y agrícola del *waterscape* atenguense, no es de sorprenderse que la CONAGUA haya recurrido a antiguas imágenes del lago de Texcoco todavía presentes en la localidad para convencerlos de vender. Los agentes que promocionaban la venta de tierras decían que estas serían utilizadas para “México Ciudad Futura”, plan de desarrollo que en 2008 se homologó con el proyecto ZMRELT mencionado arriba [Zamora 2014]. El “asesor de CONAGUA” que “se encargaba de convencer a las personas para que entraran a lo de la venta... vino a decirnos que se iba a hacer un tipo Xochimilco” [Gisela Esteva 2014, entrevista]; que “vamos a ser un cinturón verde” [Guadalupe Contreras, 2015 entrevista]; “que iban a hacer zonas verdes, que iban a hacer lagos” [Mario González 2014, entrevista], “que iba a haber varios lagos... iban a poner veleros” [Alonso Pérez 2014, entrevista].

En un documento de promoción de la ZMRELT, la CONAGUA recupera la historia de la región, desde la época en que la gran Tenochtitlán fue deseca-

da, pasando por el deterioro ocasionado por el crecimiento de la mancha urbana y la iniciativa creada en 1971 por la entonces Secretaría de Recursos Hidráulicos para recuperar el *waterscape* mediante la regulación de escurrimientos (por ejemplo, el lago Nabor Carrillo) a través del Plan Lago de Texcoco. El proyecto ZMRELT se enmarca dentro de este plan y tiene por objetivo “mejorar la calidad de vida de la población que habita la región oriente de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México” mediante la construcción de sistemas de riego y drenaje, plantas de tratamiento de aguas residuales, áreas culturales y deportivas. La ZMRELT “propiciaría la mitigación de partículas suspendidas y beneficiaría al ordenamiento territorial”. Sin embargo, concluye el documento, “el problema principal para llevar a cabo esta acción es la adquisición de los terrenos”, por lo que forzosamente había que venderlas bajo la promesa gubernamental de vivir mejor [CONAGUA 2012b].

A nivel de los ejidos, la oferta de agua de la CONAGUA no se limitó a la recuperación del lago, sino que también involucró el restablecimiento de la agricultura de riego con pozos nuevos. En la Colonia Francisco I. Madero se acordó que cada titular aportaría 2% de sus ganancias para hacer un pozo que regaría 200 hectáreas. En Nexquipayac, como CONAGUA “sabía que estaba pagando muy barato” [César Díaz 2014, entrevista], el organismo ofreció un pozo de riego para “300 hectáreas agrícolas” [Filemón Alemán 2014, entrevista] y otro de agua potable. En Santa Isabel Ixtapan se dictaminó que los tres pozos de riego se encontraban en sitios donde había trazos de carreteras, por lo que la empresa a cargo de su construcción hizo la muy generosa oferta de asumir la deuda pendiente y reubicarlos en otro lado donde no estorbaran al tráfico vehicular.

Ninguna de estas ofertas había prosperado cuando yo terminé mi trabajo de campo. La tubería del pozo de la Colonia Francisco I. Madero seguía pendiente porque “sí sale caro hacerlo” [Antonio Caballero, 2015, entrevista]. En Nexquipayac la gente “se desesperó” y empezó a vender la tierra sin cerrar el trato; quienes se opusieron a entrar en cualquier tipo de negociación se quedaron solos [César Díaz 2014, entrevista]. Los pozos de Santa Isabel Ixtapan no han sido reubicados. Queda la duda de si realmente había recursos para cumplir con estos compromisos, ya que 80% del presupuesto del proyecto ZMRELT operado por CONAGUA estuvo destinado a la compra de tierras y el resto para mantenimiento [Aragón 2012].

Lo que la gente recibió a cambio de sus tierras fue, pura y llanamente, dinero en forma de un cheque. Los cinco usos más comunes del dinero recibido fueron los siguientes:

1) Arreglos a casas habitación. Según Hugo Ramos [2015, entrevista], en este rubro se usó 20% de los recursos recibidos. “Su casita ya estaba viejita... tiraron la casa e hicieron una nueva” [Sofía Gómez 2015, entrevista]. También se construyeron nuevas viviendas para hijos e hijas, generalmente en terrenos agrícolas. En otras simplemente se añadió un segundo piso y el primero quedó libre para “poner un negocio”.

2) Vehículos. Hugo Ramos [2015, entrevista] calculó que otro 20% del dinero recibido se invirtió en este rubro. En su mayoría se trata de camionetas de uso suntuario “para pasear no más, ahora en la fiesta” [Guadalupe Contreras 2015, entrevista] y las menos, de uso productivo tales como combis para transportar pasaje o tráileres y camiones para mercancías. La mayor parte de los vehículos tuvieron corta vida por falta de recursos para darles mantenimiento.

3) Negocios familiares de corte no agrícola, por ejemplo, canchas de fútbol, salones de fiestas, tiendas, talleres de costura. Fue difícil elegir porque “arriesga uno la vida y ponemos una tlapalería, hay muchas tlapalerías, ponemos una tienda, hay muchas tiendas... ya no sabe uno qué poner... todo está invadido ya” [César Díaz 2014, entrevista]. Sólo documenté dos inversiones agropecuarias: un invernadero de jitomates; maquinaria agrícola y renta de terrenos para cultivos forrajeros, generalmente a cargo de unas cuantas personas que ya tenían capacidad productiva. Hugo Ramos [2015, entrevista] calculó que “en el campo a lo mejor se invirtió un 10%”.

4) Actividades de entretenimiento (fiestas, misas, viajes). Según Hugo Ramos [2015, entrevista], el gasto en este rubro fue de hasta 30%. “Entonces yo hacía una fiesta, traía buenos grupos, buena comida, el vecino decía, él hizo una fiesta, yo le voy a superar... como diciendo, yo también las puedo” [César Díaz 2014, entrevista]. El dinero también se invirtió en costos funerarios y viajes por motivos religiosos, incluyendo una visita al Vaticano.

5) El dinero restante se repartió entre parientes, especialmente hijos e hijas y en ocasiones, hermanos o hermanas, pulverizando así la posibilidad de hacer alguna inversión de montos considerables. Este dinero se utilizó simplemente para el gasto diario de las respectivas familias.

La inversión en vivienda, vehículos y negocios familiares no agropecuarios cambió el rostro de los poblados del municipio. Al recorrer a pie las principales siete calles de Nexquipayac, localidad de 6 661 habitantes [INEGI 2010] ubiqué un total de 147 negocios. Los principales giros fueron los siguientes: abarrotes; venta de carne de res o pollo; dulces, flores y regalos; tortillerías. Para estos giros, 26% eran locales recién construidos y tenían anuncios de renta, situación que me hizo pensar que habían sido construidos con el dinero producto de la venta de tierras.

Algunas personas cuestionaron este tipo de inversión porque condujo a la pérdida de la vocación productiva de tierras agrícolas: “hay gente que ya acabó con sus tierras y lo único que tienen es casa” [Filemón Alemán 2014, entrevista]. “En lugar de que compren terrenos o piensen en un negocio, están primero haciendo su casa, y luego comprándose una camioneta” [Alonso Pérez 2014, entrevista].

Datos del INEGI [2010] confirman que las zonas agrícolas han cedido paso a la construcción de caminos y viviendas. En 2012, el municipio tenía registrados 8 219 vehículos de motor (sin contar motocicletas) para un total de 12 483 viviendas (0.66 vehículos por vivienda). La mayoría de los hogares tienen televisión (95%), refrigerador (74%) y lavadora de ropa (62%). El municipio tiene 17 escuelas de preescolar, 18 de primaria, 10 de secundaria y 4 bachilleratos. La población tiene un grado promedio de escolaridad de 8.7, muy cerca del estatal (9.1). Es probable que el nivel de escolaridad siga subiendo ya que el ejido de Santa Isabel Ixtapan, que siempre estuvo a favor de la venta de tierras, cuenta con una Unidad de Estudios Superiores de la Universidad Mexiquense del Bicentenario. Integrantes del FPDT sugirieron que el plantel se construyó para convencer a los ejidatario/as de que el futuro de sus hijos/as está en la escuela y no en la siembra.

El creciente proceso de urbanización de un *waterscape* de vocación lacustre y agrícola siempre fue parte de un ideario más amplio de desarrollo que incluía un corredor comercial, un parque industrial, líneas de tren ligero, un centro de convenciones, un parque de diversiones, hospitales, museos, universidades, hoteles y fraccionamientos [Encinas 2014]. Los dos años de construcción del NAICM (2015-2016) dejaron un balance negativo. Las comunidades aledañas fueron afectadas porque ahí fueron a dar los lodos tóxicos extraídos del antiguo lago. Al mismo tiempo, sus cerros fueron destruidos debido a la extracción de arena, grava y tezontle para cimentar las pistas [Calamard 2017]. Como en tiempos de la Colonia y del presidente Cárdenas, se intentó, una vez más, desecar un *waterscape* de vocación lacustre y agrícola, ahora para transformarlo en pistas de aterrizaje capaces de soportar el tonelaje de los aviones. La gran obra ingenieril que pretendía desaparecer el agua se impuso una vez más en la región.

Antes y durante el tiempo que duró la construcción del NAICM, una de las preocupaciones principales en Atenco fue el despojo del agua. Como ya se dijo, las instancias encargadas de administrar los pozos del municipio, tanto de riego como de agua potable, se encuentran debilitadas. Esta situación hace más fácil que los derechos de agua sean entregados al sector privado porque hay poca resistencia para evitarlo [Gutiérrez *et al.* 2006]. En Atenco se decía que ya hay “una explotación inmisericorde de los mantos

acuíferos” [Israel Gómez 2015, entrevista] y que el aeropuerto iba a empeorar las cosas “porque ese terreno es jaboncillo, ese terreno no es apto para lo que lo quieren hacer, entonces tienen que equilibrarlo con agua” [Guadalupe Contreras 2015, entrevista]. “Se va a utilizar mucha agua... para toda la construcción, para todo el mantenimiento del aeropuerto”, la cual será obtenida “del acuífero de aquí” [Alonso Pérez 2014, entrevista]. El gobierno “nos va a recoger todo, con todo y pozos” [Luis Millán 2015, entrevista]. Quieren “pozos más profundos porque se van a llevar el agua” [César Díaz 2014, entrevista], justo en una época donde “todo es caro y nosotros compramos agua” [Estela Pérez 2015, entrevista].

CONCLUSIONES

Este trabajo se propuso estudiar, desde la óptica de la ecología política, la coproducción del *waterscape* atenquense debido a la venta de tierras para la construcción del NAICM. Las fuentes de información fueron notas periodísticas, información secundaria y 50 entrevistas realizadas durante año y medio de trabajo etnográfico. Se analiza la transformación del ex Lago de Texcoco desde el ámbito local, es decir, desde sus márgenes (o desde “la orilla del agua”).

Los actores involucrados en la transformación del *waterscape* son, por un lado, el Estado que compra las tierras a través de una de sus instancias (la CONAGUA) para favorecer a los inversionistas involucrados en la construcción del aeropuerto; y por el otro, los ejidatario/as que coproducen el *waterscape* del municipio al invertir el dinero producto de estas ventas en determinados rubros, siendo los predominantes la construcción urbana (vivienda y locales comerciales) y vehículos de motor. A través de estas acciones, tanto el Estado como los ejidatario/as contribuyeron, en mayor o menor medida, a la desecación del *waterscape* atenquense debido al crecimiento urbano y vehicular.

El análisis sugiere que los procesos de compra-venta de tierra que se presentaron en Atenco contribuyeron a la mercantilización de los recursos naturales y la acumulación del capital en manos de los inversionistas interesados en construir el aeropuerto, con el Estado como facilitador de este proceso. La CONAGUA construyó un imaginario favorable a las ventas que fue capaz de interpelar a actores sociales subordinados, en este caso, los ejidatario/as de Atenco. Paradójicamente, ese imaginario se centró en la recuperación del *waterscape* a partir del agua, elemento identitario clave en una región de tradición lacustre y agrícola. A través de la creación del proyecto ZMRELT, la CONAGUA pudo legitimar su intervención en el *water-*

scape de Atenco, reduciendo drásticamente la viabilidad de los ejidatario/as para definir el futuro de un *waterscape* que históricamente les pertenece.

San Salvador Atenco, municipio emblemático por ubicarse a la orilla de un lago y por haber defendido firmemente su identidad campesina, ahora tiene dificultades para regar cultivos y debe racionar el agua de uso doméstico. Siguiendo las definiciones señaladas, se constata que la coproducción del *waterscape* atenguense ha estado marcada por un imaginario ingenieril y mercantil del agua donde no ha sido posible reivindicar de manera efectiva el aprovechamiento lacustre y la siembra de alimentos por parte de sus principales usuarios. La visión ingenieril y mercantil impuesta desde distintas instancias estatales a lo largo de la segunda mitad del siglo xx y parte del xxi sigue fomentando dicha desecación; la construcción del aeropuerto iba a representar el punto final. Su cancelación a inicios del sexenio de Andrés Manuel López Obrador abre la posibilidad de que los atenguenses den vuelta atrás y retomen la vocación lacustre y agrícola de su *waterscape*. Dada la urbanización reciente producto de la venta de tierras y el proceso de descampesinización presente en todo el país, las posibilidades son inciertas.

REFERENCIAS

Aboites Aguilar, Luis

2004 De bastión a amenaza. Agua, políticas públicas y cambio institucional en México 1947-2001, en *El Futuro Del Agua En México*, Boris Graizbord y Jesús Arroyo (eds). El Colegio de México, Universidad de Guadalajara, Profimex, Casa Juan Pablos. México: 89-113.

2009 *La decadencia del agua de la nación. Estudio sobre desigualdad social y cambio político en México, segunda mitad del siglo xx*. El Colegio de México. México.

Alfaro Izarraraz, Rafael, Francisco Guízar Vázquez e Ivonne Vizcarra Bordi

2011 El traslado fallido del aeropuerto internacional de la Ciudad de México a Texcoco. *Argumentos*, 24 (65): 295-319.

Aragón, Olga

2012 La nueva batalla de Atenco, ahora en defensa de su agua. *Cuatro Vientos. Periodismo en Red*. <<http://www.4vientos.net/2012/11/26/la-nueva-batalla-de-atenco-ahora-en-defensa-de-su-agua/>>. Consultado el 22 de agosto de 2019.

Boelens, Rutgerd, Gerardo Damonte, Miriam Seemann et al.

2015 Despojo del agua en Latinoamérica: introducción a la ecología política del agua en los agronegocios, la minería y las hidroeléctricas, en *Agua y*

Ecología Política, Cristina Yacoub, Bibiana Duarte y Rutgerd Boelens (eds.). Justicia Hídrica & Abya Yala. Quito, Ecuador: 11–32.

Budds, Jessica y Leonith Hinojosa

2012 Restructuring and rescaling water governance in mining contexts: the co-production of waterscapes in Peru. *Water Alternatives* 5 (1): 119–137.

Calamard, Diego Tonatiuh

2017 Las ‘minas de la muerte’ que abastecen al nuevo aeropuerto. *Proceso*, 9 de agosto. <<https://www.proceso.com.mx/498184/las-minas-la-muerte-abastecen-al-nuevo-aeropuerto>>. Consultado el 23 de agosto de 2019.

Camacho Guzmán, Damián Gustavo

2009 La historia como arma de lucha, en *Desarrollo rural desde la mirada local*, Gisela Espinosa y Arturo León López (eds.). Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. México: 23–42.

Carrillo Franco, Blanca, Emma Zapata y Verónica Vázquez

2009 Violencia de género hacia mujeres del frente de pueblos en defensa de la tierra. *Política y Cultura*, 32: 127–47.

Comisión Nacional del Agua (CONAGUA)

2012a *Programa Parque Ecológico Lago de Texcoco*. CONAGUA. México.

2012b Parque ecológico Lago de Texcoco: rescate del último reducto lacustre, en *Las vertientes de la CONAGUA*, 198: 4–5.

Domínguez Virgen, Juan Carlos

2007 Social movements, public policy, and democratic consolidation in Latin America. *QEH Working Paper Series*, working paper 145: 1–27.

2012 When the environmental displaces the social: the project for a new airport in Mexico City during the Fox administration. *Latin American Policy*, 3(2): 235–58. <<https://doi.org/10.1111/j.2041-7373.2012.00072.x>>. [PDF]. Consultado el 20 de agosto de 2019.

Delgado Ramos, Gian Carlo

2017 Hacia la conformación de nuevas perspectivas socioecológicas: una lectura desde el caso de la ecología política, en *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*, I, Héctor Alimonda, Catalina Toro y Facundo Martin (eds.). CLACSO. Buenos Aires: 167–198.

Encinas Rodríguez, Alejandro

2014 *El Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México. Política, negocios y poder*. Senado de la República. México.

Espinosa-Castillo, Maribel

2008 Procesos y actores en la conformación del suelo urbano en el ex Lago de Texcoco. *Economía, Sociedad y Territorio* VIII (27): 769–98.

Fernández, Emilio

2018 Nuevo aeropuerto costó 50 mmdp más. *El Universal*, 26 de marzo, sec. Metrópoli <<http://www.eluniversal.com.mx/metropoli/edomex/nuevo-aeropuerto-costo-50-mmdp-mas>>. Consultado el 23 de agosto de 2019.

Gallardo Negrete, Francisco

2017 Breve historia de la desecación de los lagos del Valle de México: desde Tenochtitlan hasta el Nuevo Aeropuerto Internacional. *Nexos*, 27 de junio. <<http://labrujula.nexos.com.mx/?p=1363>>. Consultado el 23 de agosto de 2019.

Grande, Gersain

2017 ¿Quiénes construirán la terminal del NAICM? *Milenio*, 6 de enero. <http://www.milenio.com/negocios/nuevo_aeropuerto-carlos_slim-ica-slim-fcc-milenio_noticias_0_862113974.html>. Consultado el 14 de agosto de 2017.

Gutiérrez, Soledad, Efraín León, Gabriel Ortega et al.

2006 La privatización del agua en las ciudades y el campo, el gran negocio industrial, en *En defensa del agua*, Andrés Barrera (ed.). Itaca. México: 69-80.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEGI)

2010 *Anuario Estadístico del Estado de México*. INEGI. México.

Jazcilevich, Arón, Christina Siebe, Claudio Estrada et al.

2015 Retos y oportunidades para el aprovechamiento y manejo ambiental del ex Lago de Texcoco. *Boletín de La Sociedad Geológica Mexicana*, 67 (2): 145-66.

Karpouzoglou, Timothy y Sumit Vij

2017 Waterscape: a perspective for understanding the contested geography of water. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Water*, 4 (3): 1-5. <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/wat2.1210><https://doi.org/10.1002/wat2.1210>>. Consultado el 22 de agosto de 2013 [PDF].

Kuri Pineda, Edith

2006 Claves para decodificar un actor colectivo: el caso del movimiento de San Salvador Atenco. *Argumentos*, 19 (51):11-28.

2010 El movimiento social de Atenco: experiencia y construcción de sentido. *Andamios*, 7 (14): 321-45.

Leff, Enrique

2017 Las relaciones de poder del conocimiento en el campo de la ecología política: una mirada desde el Sur", en *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*, I, Héctor Alimonda, Catalina Toro y Facundo Martín (eds.). CLACSO. Buenos Aires: 129-166.

Martínez, Sanjuana

2016 A más de diez años de la represión en Atenco, víctimas extranjeras aún persiguen justicia. *La Jornada*, 2 de octubre, sec. Política.

Montes de Oca Hernández, Acela, Jacinta Palerm y Cristina Chávez

2010 Las vicisitudes de la transferencia del Sistema de Riego Tepetitlán, Estado de México. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 7(2): 109–35.

Moreno Sánchez, Enrique

2010 El aeropuerto y el movimiento social de Atenco. *Convergencia*, 17(52): 79–96.

Ocaranza, Claudia

2017 Relaciones y estudios ambientales para el NAIM. *Poder*, 16 de marzo. <<https://www.rindencuentas.org/reportajes/2017/03/16/relaciones-y-estudios-ambientales-para-el-naicm/>>. Consultado el 22 de agosto de 2019.

Olvera, Dulce

2017 Especialistas prevén que el NAIM acabe con lo que quedaba de las cuencas de Texcoco y La CdMx. *Sin Embargo*, 23 de noviembre. <<http://www.sinembargo.mx/23-11-2017/3353797>>. Consultado el 22 de agosto de 2019.

Palerm Viqueira, Jacinta

2006 Distritos de riego en México, algunos mitos. *Boletín Del Archivo Histórico Del Agua*, 38(13): 50–70.

Rendón, Pedro

2018 Nuevo Aeropuerto de la Ciudad de México tiene riesgo de inundación: experto. *UnamGlobal*. <<http://www.unamglobal.unam.mx/?p=36962>>. Consultado el 22 de agosto de 2019.

Rodríguez García, Arturo

2018 Consulta tumba el proyecto del NAIM en Texcoco; gana opción de Santa Lucía. *Proceso*, 28 de octubre. <<https://www.proceso.com.mx/557248/consulta-tumba-el-proyecto-del-naim-en-textcoco-va-aeropuerto-en-santa-lucia>>. Consultado el 22 de agosto de 2019.

Rosas Vargas, Rocío

2013 *San Salvador Atenco. Historia agraria (1910-1940)*. Altres Costa Amic Editores. México, Puebla.

Salinas, Javier

2018 El NAIM en riesgo de inundarse y afectar al Valle de México: expertos. *La Jornada*, 12 de abril. <<http://www.jornada.com.mx/2018/04/12/sociedad/035n2soc>>. Consultado el 22 de agosto de 2019.

Sánchez Gómez, Martín Abraham

1999 *Monografía municipal. Atenco*. Instituto Mexiquense de Cultura. Toluca, Estado de México.

Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP)

2012 Producción Agrícola. <<https://www.gob.mx/siap/acciones-y-programas/produccion-agricola-33119>>. Consultado el 22 de agosto de 2019.

Soares, Denise

2007 Crónica de un fracaso anunciado. La descentralización de la gestión de agua potable en México. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 4(1): 19–57.

Sosa, Milagros y Margreet Zwarteven

2012 Exploring the politics of water grabbing: The case of large mining operations in the Peruvian Andes. *Water Alternatives*, 5(2): 360–75.

Vázquez García, Verónica y Dulce María Sosa Capistrán

2017 Sin agua no vivo. Género y derecho humano al agua en el municipio de La Antigua, Veracruz. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo* 14 (3): 405–25.

Zamora, Carla

2014 Si Atenco Pierde, Atenco Desaparece. *La Jornada*, 12 de julio, sec. Ojarasca. <<http://www.jornada.unam.mx/2014/07/12/oja-atenco.html>>. Consultado el 22 de agosto de 2019.

ENTREVISTAS:

2014 Rubén Coronado

2014 Mario González

2014 Gloria Coronado

2014 Gisela Esteva

2014 Alonso Pérez

2014 César Díaz

2014 Filemón Alemán

2015 Estela Pérez

2015 Rosa López

2015 Pablo Gutiérrez

2015 Norma Ramos

2015 Julio Covarrubias

2015 Eugenia López

2015 Guadalupe Contreras

2015 Antonio Caballero

2015 Hugo Ramos

2015 Sofía Gómez

2015 Israel Gómez

2015 Luis Millán

En torno a la colectivización del relato de la Conquista de México

María Alba Pastor Llaneza*

Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM

RESUMEN: *En este artículo busco exponer las razones por las cuales el relato de la Conquista de México fue el producto de un proceso de colectivización impuesto por Hernán Cortés y aceptado por sus capitanes y allegados, en razón de la obtención de honores y mercedes. Este relato, condensado en las Cartas de Relación, se repitió sin modificaciones estructurales en el siglo XVI, lo adoptó la Corona española como sustento de la "historia oficial", y ha conservado desde entonces la secuencia y el contenido de los hechos, así como la imagen de "los enemigos indios", convenientemente adaptadas a los intereses del capitán general y su compañía.*

PALABRAS CLAVE: *Conquista de México, Hernán Cortés, historia oficial, historiografía indiana, heurística histórica.*

About the collectivization of the story of the Conquest of Mexico

ABSTRACT: *In this article, I highlight the reasons why the story of the Conquest of Mexico was the product of a collectivization process imposed by Hernán Cortés, and accepted by his captains and close friends, in return for obtaining honors and mercies. This story, condensed in the Cartas de Relación (Letters of Relationship), was repeated without structural modifications in the 16th Century, it was adopted by the Spanish Crown as the basis of the "official history" and, since then, it has preserved the sequence and content of the events, as well as the image of "the Indian enemies," suitably adapted to the interests of the Captain General and his company.*

KEYWORDS: *Conquest of Mexico, Hernán Cortés, official history, Indian historiography, historical heuristics.*

* llaneza@unam.mx

Fecha de recepción: 20 de febrero de 2019 • Fecha de aprobación: 2 de marzo de 2020

INTRODUCCIÓN

Las disputas entre los clanes castellanos (identificados con la reina Isabel) y los clanes catalano-aragoneses (identificados con Fernando), ambos interesados en el control comercial de las rutas marítimas y la gobernación de las islas que se descubrían en el Caribe, fueron algunos de los grandes problemas enfrentados por la monarquía española en los primeros años del siglo XVI. En este contexto son destacables las desavenencias que se suscitaron entre colombinos y las presiones de los grupos de tradición mercantil y bancaria judíos, aragoneses y genoveses, favorecidos por Juan Rodríguez Fonseca, quien dirigía los asuntos de Indias, combatía a los hermanos Colón, y protegía al gobernador de Cuba, Diego Velázquez, y a otros exploradores convenientes a sus negocios en América [Pérez 2014: 164-167; Parry 1981: 242-244; Bernal 2011: 322]. Al interior de cada clan existían estrechos vínculos familiares y corporativos para conseguir altos cargos y fondos públicos, y para orientar los informes a su favor, llegando a censurar, ocultar y violar los documentos que les fueran desfavorables [Céspedes 1988: 475].

El “espíritu de cuerpo” predominaba en la sociedad española: el reino y la Iglesia estaban organizados corporativamente en órdenes de caballería, órdenes religiosas, hermandades, colegios, cabildos, cofradías y gremios de marineros, pescadores, navieros, pilotos, contra maestres... [Sobrequés 1988: 146-161]. En muchos casos, la solidaridad local se había fortalecido en la península durante las arduas jornadas agrícolas y ganaderas impuestas por los duros inviernos y el régimen de trashumancia. Solidaridad que no evitaba las discordias familiares y entre amigos por tierras, hijos ilegítimos, adulterios, traiciones, juegos de dados y naipes, entre otros. En el caso de los viajeros a Indias, además de los lazos de sangre, su solidaridad podía proceder de la vieja convivencia que había significado, desde el siglo XII, la defensa de la Meseta Sur de la península ibérica [Castilla, Extremadura y Portugal] y el combate contra el Islam. Esto no sólo los hacía sentir mercedores de encomiendas, alcaldías, tenencias y dinero [Jackson 1974: 79, 81] sino también formar parte de un pueblo elegido, predestinado para conquistar el mundo en aras de la cristiandad.

EL “ESPÍRITU DE CUERPO” EN LA CONQUISTA DE MÉXICO

Es conocido cómo la vida de Cortés, al haber tenido contacto con algunos caballeros pertenecientes a las órdenes de caballería de Santiago y Alcántara, aunado a sus experiencias en la recuperación de las tierras moras, su

preparación militar, sus estudios en Salamanca, sus trabajos como escribano, su participación en la Conquista de Cuba y sus años de encomendero en la misma isla, lo colocaron en una buena posición entre los navegantes y empresarios. De ahí que éstos invirtieran recursos y depositaran su confianza en él para llevar a cabo la expedición a Cozumel y Yucatán. La ambición desmedida del extremeño por obtener rápidamente oro, joyas, tierras, siervos y otras riquezas, así como su deseo de ser admirado por su virilidad, fama y honor, las compartía con sus acompañantes, algunos familiares y amigos de la infancia, como los Alvarado y Gonzalo de Sandoval.

Desde el inicio de esta expedición, la mayor preocupación de Cortés fue el incumplimiento de la *Instrucciones* que le diera el gobernador de Cuba, Diego Velázquez, el 23 de octubre de 1518. El desacato de las órdenes de un representante del rey se consideraba un hecho grave y podía conducir a la aplicación de la pena de muerte. Por ese motivo, el capitán se cuidará de no parecer el instigador o autor intelectual de la decisión de poblar, en lugar de limitarse al rescate o el intercambio de objetos con los indios, e insistirá en el error cometido antes por Grijalva en la expedición que reconoció superficialmente las costas y no penetró en los territorios, privando a la Corona de grandes tesoros [Martínez Martínez 2013: 86-87].

Cuando Cortés llegó a Veracruz es probable que supiera, a través de Francisco de Salcedo (o Saucedo), que a Velázquez le habían concedido, en noviembre de 1518, la capitulación para “descubrir y conquistar” Cozumel y Yucatán, así como el título de “adelantado vitalicio de todas las tierras e islas que por su industria y a su costa se hubiesen descubierto o se descubrieran” (aunque tales mercedes se expidieron en mayo de 1519 y en Cuba se pudieran haber conocido hasta junio) [Martínez Martínez 2013: 102, 115]. Con ánimo autonomista, Cortés convertirá a su superior en su peor rival y, consciente del valor de la fundación de una ciudad, en parte por haber sido alcalde de Santiago (Cuba), se apresurará a instaurar un Cabildo en la Villa Rica de la Vera Cruz que lo legitime al designarlo capitán general y justicia mayor, para informar inmediatamente, como era su obligación e interés, al rey.

Tanto los capitanes generales (Pedro de Alvarado, Gonzalo de Sandoval y Cristóbal de Olid), como los capitanes menores que asumían temporalmente funciones de mando militar, de administración y comisiones especiales (Alonso Hernández Portocarrero, Alonso Dávila, Francisco de Montejo, Francisco de Morla, Francisco de Saucedo, Diego de Ordaz y otros), apoyaron la decisión del poblamiento de las nuevas tierras y se volvieron cómplices de las acciones de Cortés. En una relación de mutua dependencia: ellos llevaban a cabo las estrategias, mandaban en cada navío y

en cada guarnición militar, e infundían el espíritu combativo necesario para aterrorizar a los enemigos, y el capitán general les prometía buenas recompensas, para darles después menos de lo esperado. Sin embargo, durante la Conquista, todos vivirán juntos los éxitos, los fracasos y las largas horas de ocio (charlarán, jugarán naipes, buscarán y se repartirán a las mujeres), y tras la caída de Tenochtitlan, los sobrevivientes seguirán juntos —salvo excepciones, como Cristóbal de Olid— para emprender la ola expansiva de las conquistas [Alonso 1992: 33, 113]. Todo ello fortalecerá la necesidad de narrar lo ocurrido con los mismos contenidos; pues cualquier variante en la versión de los hechos pondría en riesgo las mercedes esperadas.

Cortés y sus capitanes, quienes emplearon la vieja estrategia de sembrar el terror entre las comunidades indígenas para reducir su capacidad de resistencia, también amedrentaron a los soldados para que no se arrepintieran, los traicionaran, los impugnaran o pretendieran retornar a Cuba. Esta cohesión obligada se fortaleció con el soborno de quienes mostraban su lealtad al gobernador de Cuba, Diego Velázquez. Por esa razón, resulta creíble el informe rendido por el gobernador de Cuba, poco antes de la caída de Tenochtitlan, al sostener que Cortés empleó el espionaje y el castigo contra quienes hablaban mal de él, para obligar a los integrantes de su compañía a permanecer a su lado. También aseguró que éstos lo auxiliaban en los engaños y la imposición de la censura para que nadie rebelara la verdad [Martínez J. L. 1993: I, 179-181, 191; Grunberg 1983: 301-314].

En el transcurso de la Conquista, Cortés aplicó las costumbres militares de su época (horca, latigazos, mutilación de órganos), impuso el silencio, y logró la obediencia completa, reprimiendo brutalmente a quien desobedeciera [Grunberg 1983: 301-314], sobre todo a quienes deseaban apropiarse personalmente del oro y otros tesoros. El uso de la violencia, de la cual él mismo da cuenta en sus *Cartas*, la refuerza el temor a lo extraño, misterioso y demoniaco de las nuevas tierras. Reclama los pactos de vasallaje de tradición medieval e insiste en que él se somete a la “voluntad superior” del rey, la Iglesia y la Virgen María. Por lo anterior el capitán general cuida la redacción de una sola versión de los hechos, lo cual, por otra parte, es propio de cualquier jefe militar.

Si en efecto, Moctezuma envió regalos valiosos a los invasores (y no los consiguieron empleando otros métodos), dichos objetos serán la mejor justificación para decidir el poblamiento. Así lo evidencian las declaraciones de Montejo y Portocarrero, de abril de 1520, al sostener que Cortés quería regresar a Cuba, pero la gente le pidió “que poblasen pues los indios les tenían buena voluntad e mostraban que holgaban con ellos...” [Cortés 1985: 37; Martínez J. L. 1993: I, 77-85, 113]. De igual manera lo confirma el padre

de Cortés en el *Memorial* que presenta al Consejo Real en marzo de 1520, cuando afirma: "Y la elección se hizo por toda la gente unánimes y conformes..." [Martínez J. L. 1993: I, 102].

La fidelidad, un valor muypreciado en ese sistema social jerárquico, constituía el fundamento de los pactos de vasallaje y de la sumisión al rey. Con base en ella, la fundación del primer Cabildo en la Villa Rica de la Vera Cruz significará la institución de una comunidad con una ética obligada a no traicionar a Cortés y reconocer su honor. Este es el primer paso dado en el camino hacia su deseada nobleza, para lo cual descalificará permanentemente a sus mayores competidores nobles (Juan Ponce de León, Francisco de Garay, Pánfilo de Narváez y el mismo Velázquez), de quienes dirá ser la raíz de todos los males, porque no actúan siempre, como él, por el interés del rey y el imperio [Alonso 1992: 98-99,108].

El conquistador se amparará en la laxitud con la cual, en tiempos de los Reyes Católicos, podían ser entendidas y transgredidas las normas jurídicas, en especial cuando una colectividad determinaba primero lo que era justo para ella, para apelar después a la justicia real (como el caso de Fuenteovejuna). Quiere decir que si Cortés asumía el papel de vehículo de la decisión de su cuerpo militar, si se colocaba en el lugar de una especie de víctima para explicar los abusos y la traición al rey por parte del gobernador de Cuba, la gravedad de su rebeldía podía justificarse como el cumplimiento del mandato de su grupo.

El poder derivado de la elección popular de un caudillo provenía de la tradición jurídica de las *Siete Partidas*; normas jurídicas que Cortés conocía bien. Por eso en sus *Cartas* insiste en haber renunciado a su interés personal de recuperar lo invertido en la expedición a cambio del simple honor de servir al interés general del reino, cuando en realidad su intención es sustituir a Velázquez [Frankl 1962: 24-38] por considerarlo un enemigo de España al pedir, por ejemplo, que los regalos recibidos por parte de los indígenas se los enviaran a él a Cuba y no al rey. Según el escribano del Cabildo de la Villa Rica, Diego de Godoy, quien también había ido como escribano en la expedición de Grijalva, y avalaba la decisión de poblar, el capitán general era desinteresado, bondadoso, caritativo y había hecho grandes gastos en armas y bastimentos y en "haber socorrido a todos los que en su compañía vinieron, a unos con dineros e a otros con ropa e armas, e todo lo que había menester e de que tenían necesidad para que podieren venir a servir a Sus Altezas [...]" Y esta generosa conducta, afirmará el escribano, también la tuvo con los indios, a quienes entregó joyas y atavíos [Martínez J. L.1993: I, 88-89].

El *esprit de corps* permite a Cortés colocarse como el representante de los hombres de negocios que habían invertido en la expedición, así como de los capitanes, los soldados a sueldo y de los indígenas obligados a sumarse a su compañía. La Villa Rica se funda como una típica ciudad medieval castellana de Reconquista con los edificios principales que sirven para alojar a las primeras corporaciones (la plaza y, alrededor de ella, el Cabildo, la iglesia, el hospital y la cofradía). Sus incondicionales son electos alcaldes y regidores, y a su vez ellos lo eligen capitán general y justicia mayor. Estos son hechos trascendentales, no sólo porque erige la primera “ciudad” y se apropia de las tierras que va ocupando, sino porque instala un aparato de impartición de justicia y garantiza la posibilidad del resguardo militar de sus tropas.

CONTAR LO QUE CONVENGA A TODOS

Los primeros escritos localizados hasta ahora sobre la Conquista de México (la *Instrucción* de junio o julio, la *Petición* y el requerimiento al Cabildo de Veracruz del 20 de junio y la *Carta del Cabildo* del 10 de julio)¹ presentan contenidos comunes: impedir que Velázquez intervenga en la expedición y sea proveído de algún beneficio, porque es egoísta, cruel, mañoso, ambicioso, etc. Como es muy importante dar al Consejo Real una mala imagen del gobernador de Cuba, los tres textos se escriben tomando como referencia unos a otros, pero teniendo en realidad a un único autor (por lo menos intelectual): Hernán Cortés.² Él “[...] tenía concertado el plan con el grupo pro-

¹ “El primer documento conocido escrito en México por los conquistadores españoles”, descubierto por Alfonso Martínez Cabral en 1989 en el Archivo General de Indias de Sevilla y publicado por Rodrigo Martínez Baracs [2005], está fechado en junio de 1519 en la Villa Rica de la Vera Cruz. Es un pedimento del procurador Francisco Álvarez Chico en representación de los vecinos a los alcaldes y regidores ante el escribano público Pedro Hernández que refuerza las instrucciones dadas a Montejó y Portocarrero para que el rey reconociera a Cortés como conquistador, capitán general y justicia mayor, para que dotara a todos de encomiendas a perpetuidad y no permitiera la injerencia de Diego Velázquez. Como ha señalado Martínez Baracs, es un documento para probar el apoyo que tiene Cortés de sus soldados (314 firmantes). Es decir, pertenece a la estrategia cortesiana de fortalecer el espíritu de cuerpo. En esta *Petición* son notorias las semejanzas en grupos de firmas, lo cual parecería señalar que unos firmaron por otros. No firman el cura Bartolomé de Olmedo, el clérigo Juan Díaz, ni la lengua, Jerónimo de Aguilar [Martínez Martínez 2013: 49, 134].

² Ma. Del Carmen Martínez, quien ha compulsado los primeros testimonios del desembarco en Veracruz, considera que la carta del Cabildo no debe confundirse con la primera Carta de Relación, la cual, sí existió, pero está perdida, pues así lo afirma Cortés

motor y éste se ocupó de involucrar al conjunto que se sintió protagonista, sin duda una opción más conveniente en su estrategia” [Martínez Martínez 2013: 88]. Unos, habían arriesgado su dinero y esperaban recuperarlo con creces, y otros, aspiraban a enriquecerse rápidamente [Martínez Martínez 2013: 110-115].

De acuerdo con el análisis detallado de María del Carmen Martínez Martínez, tras el desembarco de la compañía de Cortés en la Bahía de San Juan, el 21 de abril de 1519 (apenas en febrero habían salido de Cuba), y la salida de los procuradores Montejo y Portocarrero hacia España, el 26 de julio de 1519, entre los conquistadores se afianzó el “sentimiento de pertenencia a un grupo” [Martínez Martínez 2013: 10] y la conciencia del poder de lo escrito se plasmó en la “estrategia” de contar aquello que conviniera a todos.

Los altos mandos tenían muy presentes los beneficios que obtenían los adelantados, los altos dignatarios y los expedicionarios que ejecutaban las órdenes del rey. De modo que, si alguno de ellos supo y quiso escribir, seguramente Cortés lo evitó, consciente de la necesidad de que existiera una única versión de los hechos, para evitar confusiones, ocultar transgresiones y garantizar que el monarca concediera a él y a sus colaboradores lo que pedían: cargos públicos, exención de impuestos, encomiendas, oro, plata y piedras preciosas; todo lo que consideraban les correspondía a cambio de pacificar y poblar los nuevos reinos [Martínez J. L. 1993: I, 77-85].

Como máxima autoridad instituida por el Cabildo, Cortés dirimirá los conflictos, administrará los bienes, demandará vínculos de dependencia y

en la segunda y quinta, lo dice su padre y porque de ello dan cuenta Oviedo, Gómara y algunos testigos en el juicio de residencia de Cortés [Martínez Martínez 2013: 27-28]. Si la existencia de esta carta no es un invento de Cortés, el cual pasa de boca en boca, los asuntos abordados en ella habrían sido: los preparativos de la expedición en Cuba, los conflictos de Cortés con Velázquez, los trabajos sufridos para organizar la compañía, las riquezas de la tierra y su voluntad de servicio al rey. Por lo tanto, no se debe llamar *Primera Carta* de relación a la *Carta del cabildo* [Martínez Martínez 2013: 27-28], pues esta es una declaración de autonomía de la compañía militar. De la *Cartas del Cabildo* sólo se conoce una (*Carta del Cabildo de Veracruz*) que se cree escribió Cortés, pues comparte con las demás *Cartas de Relación* la misma estructura literaria: paralelismos, sinonimias, homonimias, repeticiones, colocación de verbos, de partes de la oración, construcción de frases, giros, la misma idea del orden, la religión, el monarca, el tirano, etc. Esta *Carta* la firmaron los alcaldes y regidores ante el escribano en copia no legalizada. La *Instrucción* que les dieron a los procuradores la firmaron los alcaldes, regidores y el escribano del Cabildo. Ésta no tiene fecha y la cita Sepúlveda [Martínez Martínez 2013: 29, 109]. La *Carta de los capitanes* del ejército de Cortés es de octubre de 1520, es decir, más de un año después del desembarco.

solidaridad (vasallaje) y la unidad en torno a un solo proyecto, religión e imperio, propietarios de la riqueza y la verdad. Para la fidelidad —aunque sea pasajera— y la dominación de su hueste usará el miedo y el soborno, la entrega secreta de dinero y recompensas a sus capitanes (esclavos, bienes y mujeres), y les prometerá tierras y sirvientes en encomiendas perpetuas, según la calidad y servicios de cada uno. Además, empleará la persuasión para convencer a sus parientes, amigos y sirvientes en cuanto a que Dios los había elegido al llevarlos a aquellas nuevas tierras llenas de riqueza y “gente de razón”. Algo que se difundía con certeza desde la segunda expedición, la de Grijalva, sin que existieran bases suficientes para ello. No menos importante sería su visible superioridad en la escritura, alcanzada con su larga experiencia desde que fuera ayudante de escribano en Valladolid, primero, y en Sevilla, después, y solicitara más adelante al rey una escribanía en La Española (hoy Santo Domingo) la cual le sería negada, para luego recibir otra, la del Ayuntamiento de Azúa, en la misma isla antillana [Martínez Martínez 2013: 14-15]. Ahí practicaría el oficio durante cinco años y siete más en la Cuba gobernada por Diego Velázquez. Así, el extremeño conocía bastante bien un arte que había adquirido suma importancia para la monarquía española desde la época de Alfonso X El Sabio, quien le concediera gran valor a lo escrito.

La primera carta colectiva, firmada por los expedicionarios que han fundado un Cabildo en la Villa Rica de la Vera Cruz, en julio de 1519, llegará a la península acompañada de oro, indios y otros objetos, para servir de prueba de las hazañas, entusiasmar a la Corona para apoyar esta particular empresa y acortar el camino a los títulos nobiliarios, una aspiración generalizada entre hidalgos hispanos como los familiares de Cortés, que en él se convierte, junto con el oro, en otra obsesión, pues de este modo, rápidamente se colocaría en el lugar privilegiado de los varones ilustres castellanos con los honores y las mercedes que esto significaba. Esto explica por qué, a partir de 1525, su padre insistirá en conseguir su reconocimiento, su título de adelantado y la cesión de sus blasones y escudo de armas, aunque para ello tenga que sobornar a los funcionarios del flamante Consejo de Indias. Algo que luego hará Cortés directamente [Martínez J. L. 1990: 459-460; Thomas 2000: 372, 396].

En la ruta de Cozumel a Tenochtitlan, Cortés proseguirá la estrategia de imponer un relato único, el cual plasmará en la segunda y tercera *Cartas de Relación*. A estos testimonios se puede agregar la carta de su ejército al emperador, fechada en octubre de 1520 y firmada por alrededor de 544 de sus subalternos, donde culpa a Velázquez y Narváez de perturbar las maniobras militares de la Conquista, la muerte de muchos españoles, la

pérdida del tesoro, y el abandono de Tenochtitlan en la Noche Triste, además de confirmar, en cambio, su impoluta conducta. También se pueden sumar los acuerdos que establece con sus amigos incondicionales y deudores que saltan a la vista en las probanzas organizadas para ratificar los hechos; por ejemplo, para justificar el ataque a Pánfilo de Narváez y minimizar los sucesos que pudieran acarrearle problemas [Martínez J. L. 1990: 278-279]. Además, para el juicio de residencia que se le siguió en 1529, los conquistadores se reunieron “en la iglesia mayor de México para designar procuradores que defendieran sus intereses” [Martínez Martínez 2013: 33] y, posteriormente, en 1535, tres frailes franciscanos (Motolinia, Pedro de Gante y Luis de Fuensalida) estudiaron el interrogatorio y respondieron únicamente tres preguntas en favor de la fidelidad de Cortés y de sus servicios al rey [Martínez J. L. 1990: 598]. A causa de su lealtad, coaccionada o no, los de su clan asegurarán lo que él afirma: la tierra es rica, ha pacificado muchas ciudades, Pánfilo de Narváez llegó a aprenderlo y a liberar a Moctezuma. Este “traidor” es el causante de los combates donde murieron españoles y caballos, y sus secuaces robaron mucho oro y joyas que en su quinta parte le correspondía a su majestad... En contrapartida, ellos tratan bien a los indios e incluso estos mismos han manifestado su deseo —no queda claro en qué lengua ni bajo qué reglas del entendimiento— de que el extremeño sea su jefe militar [Cortés 1985: 46]. ¿Un montaje para persuadir a Carlos V de que la Conquista transcurre en términos legales y morales para conseguirle numerosos vasallos obedientes y tierras ricas y fértiles?

Pero si Cortés colectivizó los relatos de la Conquista de México [Martínez J. L. 1993: I, 156-163], Velázquez había hecho lo mismo, primero con la expedición de Grijalva y después con las quejas y denuncias en contra de Cortés. Esto puede constatarse en las probanzas de méritos y en las respuestas consignadas en los juicios de residencia aplicados con base en un cuestionario fijo. En ellas se observa cómo los allegados del gobernador de Cuba también necesitan versiones coincidentes para sacar el mayor provecho, y porque —como hemos visto— la colectivización de los relatos era una práctica común, sobre todo en los clanes y las corporaciones. Así, los testigos citados por Alonso de Zuazo (teniente del gobernador de Cuba en aquel momento) repiten lo mismo en sus testimonios, lo cual propicia que él suspenda el interrogatorio. Acusan a Cortés del robo del quinto real, de crueldades, violencia desmedida, asesinato de los señores principales, mutilación de ojos, manos, narices y orejas (una práctica común en España para señalar a los delincuentes), uso de herrajes, esclavización de indios, aceptación de sacrificios humanos y antropofagia... y de “compelir a los testigos a que dijese lo que él quería, e con temor dél, dijeron todo lo que él

quiso". Además, lo acusan de falsificar, censurar y haber escrito él mismo las cartas llenas de falsedades cuyos soldados, forzados, firmaron en blanco [Martínez J. L. 1993: I, 170-171]. El contenido de estas denuncias, acordadas por el clan de Velázquez, es factible ya que se puede deducir de las mismas *Cartas*, y porque eran prácticas comunes de los conquistadores de Las Antillas.

En tanto en el proceso de la conquista de Veracruz a Tenochtitlan Cortés mantuvo el control militar y recibió la información de lo acaecido en los distintos frentes de guerra, a través de mensajeros, y de las diferentes guarniciones ubicadas en los alrededores de los lagos del Valle de México, es muy probable que él difundiera entre sus soldados, primero en forma oral, lo que no habían presenciado. Lo ocurrido sería repetido —como los mitos, los cuentos o los rumores— y, al pasar de boca en boca, se habría cargado de detalles y anécdotas, sin perder su carácter "oficial". No obstante, la mayoría de los actores de la gesta aceptaron, para añadir más tarde sus propias proezas (consignadas en la obra de Bernal Díaz del Castillo), que fuera la versión de su jefe la que trascendiera. Como máxima autoridad, en el transcurso de la "guerra de conquista" a él correspondía asegurar que el escribano levantara una fe de hechos. Pero, ¿en dónde habían quedado los documentos del escribano real que lo debió acompañar siempre? Curiosamente, en la segunda y la tercera *Cartas de Relación*, el escribano casi no se menciona y, según afirma Cortés, las escrituras se perdieron junto con los tesoros en la huida de Tenochtitlan. Y todo ello por culpa de su enemigo número uno, Diego Velázquez, quien al enviar la expedición de Pánfilo de Narváez para destruir las alianzas que Cortés había sellado con los indígenas, echó a perder la conquista pacífica de Tenochtitlan que él ya tenía asegurada. Después, las escrituras se seguirán perdiendo...

Convenía a Cortés tergiversar lo acaecido para que el Consejo Real recibiera sólo la imagen que esperaba: la existencia de un rico imperio al mando de un único emperador rodeado de una corte de tipo medieval integrada por señores, viviendo en una ciudad también imperial con templos, palacios, residencias. De este modo, la existencia de un imperio equivalente al español, sumada a la necesidad de silenciar lo reprobable y vergonzoso de su conducta y la de sus hombres, convierten sus *Cartas* en un testimonio comparable a las memorias oficiales que se elaboraban en aquel momento. Eran tiempos cuando las fronteras entre la ficción y la realidad, la verdad y la falsedad, lo imaginado y lo experimentado eran confusas. Son innumerables las similitudes que algunos pasajes de los escritos cortesianos guardan con las crónicas medievales y los relatos de cruzadas, como bien lo han subrayado Guy Rozat [1995] y Alfonso Mendiola [2003] en el caso de las analogías que guardan sus descripciones (la batalla de Centla y la caída de

Tenochtitlan) con gestas europeas precedentes. Un repaso de las crónicas reales, ampliamente divulgadas en Castilla antes de que Cortés cruzara el Atlántico, lo confirman. Las hazañas del triunfo cristiano en las Navas de Tolosa (1212), el cerco de Sevilla (1248) (cuyas similitudes con el asedio de Tenochtitlan son numerosas), la derrota en el Boquete de Zafarraya (1483) o la toma de Granada (1492) son episodios contados por hermanos, padres, abuelos que sirven como antecedentes mentales a los conquistadores; al igual que los textos de las gestas de Julio César, Alejandro Magno, Carlomagno, El Cid, Bernardo de Carpio o los Siete Infantes de Lara son algunos referentes heroicos que formaron a esta generación, que además fue la primera que tuvo acceso a novelas de caballería como *Tirant lo Blanch* (1490), *Amadís de Gaula* (1508, con posibles ediciones anteriores) y *Palmerín de Oliva* (1511) [Leonard 2000: 78-79].

LA ADOPCIÓN DEL RELATO POR LA HISTORIOGRAFÍA DEL SIGLO XVI

Los dos relatos más extensos, más leídos, consultados y citados por la historiografía de todos los tiempos sobre la Conquista de México corresponden al muy letrado clérigo y aspirante a cronista mayor de España, Francisco López de Gómara, y a Bernal Díaz del Castillo, el soldado de Cortés que fuera encomendero y regidor de la ciudad de Guatemala. El clérigo no fue testigo ocular, presencial, ni siquiera contemporáneo de la gesta. Elaboró su *Historia de la Conquista de México* con cartas, informes orales, tal vez plagian-do partes de lo escrito por Motolinía en sus *Memoriales*, como afirmó Francisco Cervantes de Salazar (otro cronista español, no testigo presencial) y, sobre todo, con la información que el mismo Cortés le proporcionó, y dio a conocer por primera vez en 1552 en Zaragoza (España). Meses después de su reimpresión en 1553, su *Historia* fue prohibida por el Consejo de Indias por incorporar las *Cartas* de Cortés que habían sido retiradas de la circulación en 1527 [Bataillon 1956: 81], por exaltar demasiado la controvertida figura del conquistador y no atinar a construir la imagen del indígena que convenía a la Corona. No obstante, Este relato épico de la Conquista circuló en forma oral y escrita y causó gran revuelo en toda Europa, al punto de convertirse, a pesar de su prohibición, en uno de los libros mejor vendidos del siglo XVI.

En cambio, Díaz del Castillo sí vivió los acontecimientos, pero concluyó su trabajo, la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, casi medio siglo después de la caída de México-Tenochtitlan, en 1568, para enviarla a la península en 1575. A pesar de concebirla como una revisión crítica de la de Gómara, este cronista copió su estructura, la sucesión de los hechos

e incluso repitió párrafos enteros casi textualmente —algo frecuente en la Castilla del siglo XVI—, aunque añadió pasajes de obras clásicas, combates medievales y otras hazañas para probar los méritos que le dieran a él y a otros compañeros suyos las mercedes que la Corona les escatimaba.³

Hoy en día, los escritos de Cortés, Gómara y Díaz del Castillo siguen constituyendo el gran cimiento del relato de la Conquista, pero, la heurística lo enseña, si una vez el autor de una obra copia, oculta, fantasea, exagera o miente, al examinar todo el testimonio estas conductas deben tenerse en cuenta, y, en estos escritos, abundan las copias, los silencios, las fantasías, las exageraciones y las falsedades.

A menudo la historiografía ha tomado la breve relación escrita en 1545 por Andrés de Tapia (publicada en lengua castellana hasta 1866) [Tapia 1991: 435] —uno de los capitanes más cercanos de Cortés, extremeño originario de Medellín (al igual que él)—, como el testimonio de otro testigo presencial; como si aportara un cuadro de la Conquista distinto al de su jefe. Pero este texto, aparte de interrumpirse cuando la hueste cortesiana vence a Pánfilo de Narváez, reproduce lo plasmado en las *Cartas de relación*, a excepción de la inclusión de unos cuantos detalles y comentarios para justificar mejor lo acaecido, como, por ejemplo, el estereotipo del sacrificio humano. Encontraremos éste en las crónicas hasta el cansancio, por ser el principal recurso para justificar la “guerra justa” y exonerar a los conquistadores y encomenderos de los daños cometidos a los indios. Violencias que ya los dominicos, entre ellos Las Casas, habían denunciado desde la Conquista de La Española (hoy Santo Domingo). El estereotipo consiste en afirmar que los “sacerdotes indios” —sin distinción espacial, temporal, étnica o cultural— ejecutaban a seres humanos en lo alto de los templos, les extraían el corazón, lo ofrendaban al sol, lanzaban su cuerpo descuartizado gradas abajo y se lo repartían para comerlo. La relación de Tapia no alcanza a ser una crónica y tal vez fue elaborada a petición de Cortés, pues él lo acompañó a España y fue siempre su incondicional, al grado de levantar sospechas sobre su complicidad en el envenenamiento de Luis Ponce de León, designado por Carlos V en 1525 para efectuar el juicio de residencia

³ El título recalca ser “la verdadera historia”. No se lo dio Díaz del Castillo, sino el editor. Carmelo Sáenz de Santamaría, primero, y José Antonio Rodríguez Barbón, después, han confrontado las versiones de esta obra (manuscritos *Remón y Guatemala*), pues su primera versión se perdió, reapareció, pasó por varias revisiones, añadidos, correcciones, tachaduras, interpolaciones de frailes mercedarios, espacios en blanco obra de los herederos, etc. [Jiménez 2001: 333; Díaz del Castillo 2005: 40, 55, 93; Rodríguez 2010: 84].

del capitán general, en virtud de las denuncias sobre sus abusos y arbitrariedad [Díaz del Castillo 2005: 676].

Existen otros testimonios de dos soldados, testigos oculares de lo ocurrido: resumen de la conquista que dictó Francisco (Alonso) de Ávila a petición de los compañeros de la orden a la que había ingresado, cuando ya tenía más de ochenta años; y la breve relación de Bernardino Vázquez de Tapia, cuyo interés fue defender la perpetuidad de la encomienda en América, también descansan en la fuente cortesiana.

Las noticias sobre la Conquista de México llegaron a Pedro Mártir de Anglería (un hombre letrado que sería cronista real de Carlos V), a través de las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés. Éstas las vertió en sus cuarta y quinta *Décadas del Nuevo Mundo*, publicadas cuando ya era miembro del Consejo de Indias, fundado en 1524. Su sucesor como cronista, el capitán Gonzalo Fernández de Oviedo, escribió entre 1535 y 1557 la *Historia general y natural de las Indias*, donde no sólo sintetizó las misivas que a petición suya le envió el propio Cortés, sino que las parafraseó con el objetivo — afirma— de ser lo más preciso y puntual en la narración [Fernández 1853: 258-261].

Tanto el piemontés Anglería, primero, como el asturiano Fernández de Oviedo, después, no dudaron de la fidelidad del relato del designado capitán general y justicia mayor de la expedición. No les preocupó repetir lo mismo, aún más, a los hechos trascendentales les infundieron más vida, emocionalidad y dramatismo, al punto de ensalzar y justificar las acciones de Cortés mejor que él mismo, y aderezarlas — como era costumbre entre los retóricos— con largas y cortas digresiones tomadas de autores clásicos grecolatinos (Aristóteles, Platón, Séneca, Cicerón, etcétera), de pasajes bíblicos y noticias de la historia mundial y de España, e intercalar diálogos, a la usanza latina, extraídos de personajes de otros grandes momentos de la historia mundial.

Pedro Mártir de Anglería y Fernández de Oviedo afirman haber escrito con base en Cortés, pero también en las numerosas cartas y relaciones que, según Mártir, llegaban todos los días al Consejo Real hispano, muchas “llegadas de ambages”, “enviadas por cualquier incompetente” que aseguraba “haber hecho grandes y nuevos descubrimientos” [Mártir 1944: 305]. De ellas sacaban poco jugo, pero había otras dignas de crédito como los informes orales y escritos de descubridores, gobernadores, capitanes generales y pilotos mayores. Es decir, sus crónicas se nutrieron con testimonios de personas autorizadas, de la más alta calidad en la pirámide estamental, y fueron, conforme los cánones de la época, más dignos de crédito. Es el caso de un testigo ocular muy importante, el piloto mayor Antón de Alaminos,

quien dirigió las flotas de Hernández de Córdoba, Grijalva y Cortés, y que, según Oviedo, conversó mucho con él y le creyó, por ser el capitán general y, por consiguiente, la autoridad. No obstante, al leer en las obras de Mártir y Oviedo la parte que se refiere a la Conquista de México, encontramos que, fuera de detalles, informaciones sueltas e interpolaciones de otras historias y crónicas que no guardan conexión con los hechos, no se apartan del relato fundante confeccionado por Cortés. Esto es comprensible, porque estos altos funcionarios servían al rey y debían —como era obligación de los escribanos y cronistas— encaminar los escritos hacia la conciliación y la paz, máxime en aquellos primeros años del siglo xvi, cuando la monarquía hacía frente a numerosos problemas. Además, estas obras servirán de base a otro cronista de Carlos V, Juan Ginés de Sepúlveda, quien, en su libro, *De Orbe Novo o Crónica de las hazañas de los españoles en el Nuevo Mundo y Méjico* y en otra obra titulada *Democrates alter*, se refiere a la gesta. Según afirma, en estas obras incluyó noticias de los diálogos que dice haber sostenido tres veces con Hernán Cortés en España, y unos *Comentarios* escritos por el mismo conquistador, de los cuáles no se cuenta con más noticia. Las intenciones de Sepúlveda se ubican en la misma línea de Mártir y Oviedo: alabar y justificar la actuación del héroe de la Conquista de México, Hernán Cortés, y defender los intereses de los conquistadores y los encomenderos con lo cual se favorecerían los negocios del clan castellano en las Indias.

Un elemento común en las crónicas pro cortesianas antes citadas se halla en el combate o por lo menos la reticencia al proyecto indiano que impulsaba el clero regular reformado en la península ibérica y en las nuevas tierras para evitar la reproducción del maltrato de la población indígena que había despoblado Las Antillas. El interés en la expansión cristiana y en la reproducción de la mano de obra indígena y no en su acabamiento, tocará a una parte de la nobleza castellana cuyos sentimientos religiosos descansaban en sus temores por la salvación. Por ello, a solicitud del franciscano reformado Francisco Jiménez de Cisneros, Bartolomé de Las Casas escribirá los *Memoriales de agravios y remedios* en 1515 y 1516 para acabar con los vicios y los abusos de los aventureros y empresarios civiles, y para evangelizar a los paganos del Nuevo Mundo [Giménez 1984: 126; Pérez 2014: 172; Céspedes 1988: 477; García 1992: 680-688; Hefele 1869: 320; Cerda 2018].

Las Casas calificará de “falsedades” las propagadas por Mártir de Anglería, Fernández de Oviedo, Ginés Sepúlveda y otros “enemigos de los indios”, por haberlos infamado al enfatizar su barbarie por falta de gobierno y policía y, sobre todo, por idolatría y pecaminosidad, pero no le interesará verificar “la verdad” de los sucesos narrados por Cortés, sino probar que

los indios eran gente religiosísima poseedora de todas las cualidades para convertirse en cristiana si, con la guía de los frailes, dejaba de pecar. El dominico no participa del procedimiento moderno de comprobar lo ocurrido mediante la compulsa de los testimonios —como tampoco a Mártir, Oviedo, Gómara y otros testigos no presenciales de los hechos—, aunque frecuentemente subraye lo que considera mentiras y falsedades [Las Casas 1956: 3, 418]. Por eso, no debe extrañar que en su *Historia de las Indias* volvíamos a encontrar, pese a la continua reprobación de la conducta de los conquistadores y la alabanza de los indios, el relato fundante de Cortés.

Algo similar a la visión de Las Casas pasará con la “visión de los vencidos”, elaborada por Bernardino de Sahagún y Diego Durán, tres o cuatro décadas después de la Conquista, pues si bien sus autores dicen tomar la información de indígenas que habían presenciado una parte de lo acaecido, al haber sido éstos educados e internalizado la doctrina cristiana y, por lo tanto, ser conscientes de lo demoníaco y pecaminoso de su pasado, y al haber modificado una y otra vez estos testimonios, como ellos mismos afirman, la diferencia sobre lo acaecido se refiere a la violencia desplegada por los invasores y al sufrimiento de las comunidades indígenas, mas no a los hechos de la conquista en sí mismos.

CONCLUSIÓN

La necesidad de controlar a los expedicionarios y encomenderos del Nuevo Mundo, que tendían a mirarse como fundadores de nuevos reinos y buscaban su relativa independencia (como lo haría Cortés tras ser reconocido por el rey) [Grunberg 1983: 303] y de revisar detenidamente sus demandas de recompensa, forzaron a la monarquía española a diseñar una política y legislación indianas que contemplaran la elaboración de la “historia oficial” de los descubrimientos, conquistas y poblamientos de América —como antes se hiciera con “la verdadera” historia de Castilla y Aragón y de los Reyes Católicos—, con el fin de confirmar a propios y ajenos la correcta actuación legal y moral de España. Para tales propósitos, el Consejo Real primero, y el Consejo de Indias, después, afinarían la censura y prohibirían la impresión de escritos contrarios a los intereses económicos del imperio y a su honor, empezando por las primeras *Cartas de relación* de Hernán Cortés y prosiguiendo con la mayor parte de las crónicas civiles y eclesiásticas escritas en el siglo XVI, las cuales verán la luz pública hasta los siglos XIX y XX.

La disputa entre conquistadores y encomenderos novohispanos y la Corona por la “verdadera” “historia oficial” de la gesta es larga y conocida. En parte se vierte en la obra del docto catedrático, maestro de retórica,

Francisco Cervantes de Salazar, titulada *Crónica de la Nueva España*, la cual no deja de ser un elogio de Cortés y su gran hazaña, aunque rescata las contribuciones de su clan. Como cronista de la ciudad de México, en 1558 Cervantes recibió del Cabildo un estipendio de doscientos pesos en oro anuales para elaborarla “y el acuerdo adoptado fue que, conforme avanzara en su trabajo, lo mostraría para ser aprobado por el cabildo y se le irían haciendo los pagos”. En este momento el Cabildo estaba controlado por antiguos conquistadores, entre otros por Andrés de Tapia, y el plan de trabajo de Cervantes consistió en señalar a su escribiente (también pagado por el Cabildo) los párrafos que debía copiar del libro de Gómara, para “realizar algunas precisiones, enmiendas o adicionar datos recibidos por otro conducto” [Miralles 2001: 71, 388, 628; Mira 2010: 20]. Aunque continuamente Cervantes asegura tomar la información de los *Memoriales* de Motolinia (al igual que lo había hecho antes Gómara, según él), los hechos narrados no difieren sustancialmente de los escritos de Cortés. Al parecer, tuvo contacto con el conquistador cuando ya era viejo y con otros testigos de la gesta que, según afirma, le proporcionaron escritos, pero esto último sólo lo sabemos por él mismo, ya que se perdieron.

De la obra de Cervantes, recogida y no publicada hasta la primera década del siglo xx [Sanchis 2012: 258-259], abrevará el cronista real Antonio de Herrera, quien junto al cronista evangelizador franciscano Juan de Torquemada, producirán obras sí autorizadas para ver la luz en la primera década del siglo xvii. En ambas el relato de Cortés se impone, con enmiendas, precisiones y datos nuevos, pero sin alterar la sucesión de los hechos, los lugares y lo ocurrido en ellos, como hasta hoy en día, paradójicamente, se sigue aceptando como “verdadero”.

Por el *corpus* de testimonios en favor y en contra de Cortés y sus secuaces, es posible conocer una parte de los conflictos entre descubridores, conquistadores, gobernadores, autoridades reales, funcionarios, eclesiásticos y encomenderos, y adentrarse en el conocimiento de la mentalidad, las aspiraciones y las preocupaciones de los distintos grupos de españoles involucrados en la guerra, pero mediante este *corpus* no sabemos en qué consistieron las alianzas y las derrotas, cuál era el estado de las poblaciones indígenas, cuáles fueron sus reacciones ante la invasión española, qué negociaciones y estrategias bélicas usaron; tampoco qué relación guardaron éstas con sus religiones, de qué manera se estructuraban políticamente los pueblos indígenas, cómo se vinculaban con los poderes locales y regionales, qué tipo de problemas enfrentaban en aquel momento; menos sabemos acerca de sus ideas religiosas, su vida cotidiana, sus emociones y sentimientos. Entonces, ¿podemos confiar en Cortés y los testimonios que

repiten la secuencia de los acontecimientos de la Conquista de México, el sometimiento, la desaparición de pueblos y la ocupación, cuando los jueces lo saben bien y el rigor heurístico nos indica: “un testigo es ningún testigo”?

REFERENCIAS

Alonso Baquer, Miguel

1992 *Generación de la Conquista*. Mapfre. Madrid.

Bataillon, Marcel

1956 Hernán Cortés, autor prohibido. *Libro Jubilar de Alfonso Reyes*. UNAM. México.

Bernal, Antonio-Miguel

2011 Monarquía e Imperio, en *Historia de España*, Josep Fontana y Ramón Villares (dirs.), vol. 3. Crítica, Marcial Pons. Barcelona.

Cerda Campero, Mónica

2018 *El proyecto indiano de Fray Bartolomé de las Casas: la Historia de las Indias revisada*, tesis de licenciatura en Historia. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México.

Céspedes del Castillo, Guillermo

1988 Los Austrias. Imperio español en América, en *Historia social y económica de España y América*, Jaime Vicens Vives (dir.), vol. 3. Vicens Vives. Barcelona.

Cortés, Hernán

1985 *Cartas de Relación*. Porrúa. México.

Díaz del Castillo, Bernal

2005 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España: Manuscrito Guatemala*. Edición crítica de José Antonio Barbón Rodríguez. El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Fernández de Oviedo, Gonzalo

1853 *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*, vol. 2. Real Academia de la Historia, Biblioteca Americana. Madrid.

Frankl, Viktor

1962 Hernán Cortés y la tradición de las Siete Partidas. *Revista de Historia de América*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia (53-54), junio-diciembre: 9-74.

García Oro, José

1992 *El Cardenal Cisneros. Vida y Empresas*, 2 vols. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.

Giménez Fernández, Manuel

1984 *Bartolomé de Las Casas. Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias (1516-1517)*. CSIC, Escuela Superior de Estudios Hispanoamericanos. Madrid.

Grunberg, Bernard

1983 Las relaciones entre Cortés y sus hombres y el problema de la unidad en la Conquista de México (febrero 1519-agosto 1521). *Revista de Indias*, 43 (171): 301-314.

Hefe, Karl Josef von

1869 *El Cardenal Jiménez de Cisneros y la Iglesia española a fines del siglo XV y principios del siglo XVI*. Imprenta del Diario de Barcelona. Barcelona.

Jackson, Gabriel

1974 *Introducción a la España medieval*. Alianza. Madrid.

Jiménez, Nora Edith

2001 *Francisco López de Gómara: Escribir historias en tiempos de Carlos V*. Colegio de Michoacán. Zamora, México.

Las Casas, fray Bartolomé

1956 *Historia de las Indias*, 3 vols. Biblioteca Ayacucho. Caracas.

Leonard, Irving A.

2000 *Los libros del conquistador*. Fondo de Cultura Económica. México.

Martínez, José Luis (comp.)

1993 *Documentos Cortesianos*, 4 vols. Fondo de Cultura Económica. México.

Martínez, José Luis

1990 *Hernán Cortés*. Fondo de Cultura Económica. México.

Martínez Baracs, Rodrigo

2005 El primer documento conocido escrito en México por los conquistadores españoles. *Historias, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH* (60), enero-abril: 113-123.

Martínez Martínez, María del Carmen

2013 *Veracruz 1519. Los hombres de Cortés*. Universidad de León-CONACULTA-INAH. León, México.

Mártir de Anglería, Pedro

1944 *Décadas del Nuevo Mundo*. Bajel. Buenos Aires.

Mendiola, Alfonso

2003 *Retórica, comunicación y realidad: La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. Universidad Iberoamericana. México.

Miralles Ostos, Juan

2001 *Hernán Cortés, inventor de México*. Tusquets. Barcelona.

Mira Caballos, Esteban

2010 *Hernán Cortés. El fin de una leyenda*. Palacio de los Barrantes-Cervantes. Extremadura.

Parry, John H.

1981 *The Discovery of the sea*. University of California. Berkeley.

Pérez, Joseph

2014 *Cisneros, el cardenal de España*. Taurus, Fundación Juan March. Madrid.

Rodríguez, Jimena N.

2010 *Conexiones trasatlánticas: viajes medievales y crónicas de la Conquista de América*. El Colegio de México. México.

Rozat Dupeyron, Guy

1995 *América, Imperio del Demonio. Cuentos y recuentos*. Historia y Grafía. México.

Sanchis Amat, Víctor Manuel

2012 *Francisco Cervantes de Salazar (1518-1575) y la patria del conocimiento: la soledad del humanista en la ciudad de México*, tesis doctoral. Universidad de Alicante, Alicante.

Sobrequés Vidal, Santiago

1988 La Baja Edad Media Peninsular, en *Historia social y económica de España y América*, Jaime Vicens Vives (dir.), vol. 2. Vicens Vives. Barcelona: 1-356.

Tapia, Andrés de

1991 Relación de algunas cosas de las que acaecieron al Muy Ilustre Señor Don Hernando Cortés Marqués del Valle, en la Nueva España, en *Los cronistas: conquista y colonia*. Patria. México: 437-470.

Thomas, Hugh

2000 *La Conquista de México. El encuentro de dos mundos, el choque de dos imperios*. Planeta. Barcelona.

Vázquez de Tapia, Bernardino

1991 Relación de méritos y servicios del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia, vecino y regidor de esta gran ciudad de Tenxtitlan, en *Los cronistas: conquista y colonia*. Patria. México: 471-491.

Un museo *hecho en casa*: el Museo Universitario de Antropología en la museología contemporánea

Blanca María Cárdenas Carrión*
Posgrado en Filosofía de la Ciencia, UNAM

RESUMEN: *El 12 de noviembre de 1979 fue inaugurado el Museo Universitario de Antropología (MUA) en la planta baja de la Torre II de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). El proyecto original proponía la creación de un museo sencillo, hecho en casa, con la participación de la comunidad universitaria y dirigido a los estudiantes —futuros profesionistas— con la finalidad de comunicar la investigación antropológica y promover la conservación del patrimonio cultural. Aunque la historia del MUA es breve, los planteamientos que le dieron origen coinciden con aquellos desarrollados por la museología crítica y que hoy constituyen materia de debate en los museos contemporáneos. Tomando como referencia las posiciones epistemológicas y prohibiciones metodológicas propuestas por Anthony Shelton para la Museología Crítica, así como un análisis sobre la importancia de los museos universitarios en la actualidad, este artículo tiene como principal objetivo presentar un breve recorrido histórico centrado en los años de formación y auge del MUA (1979-1985) y destacar sus fundamentos como parte de las reflexiones vigentes en la museología contemporánea.*

PALABRAS CLAVE: *museo, museo universitario, antropología, museología crítica, UNAM.*

A home-made museum: The University Museum of Anthropology in contemporary museology

ABSTRACT: *The University Museum of Anthropology (MUA in Spanish) debuted on November 12, 1979, on the Humanities Tower II's ground floor at the National Autonomous University of Mexico (UNAM). This simple, home-made yet complex museum opened its doors to university-wide*

* etno23@hotmail.com

Fecha de recepción: 16 de octubre de 2019 • Fecha de aprobación: 15 de marzo de 2020

participation to provide tools to address students —our future professionals— to better understand anthropological research and promote cultural heritage conservation. While brief in duration, MUA's history concurred with analytical museology's development with themes and concepts still subject to debate in contemporary museums. This article compares Anthony Shelton's epistemic positions and methodological interdictions for Critical Museology, with analytical content current university museums content and substance. A brief historical tour of the MUA's formative years and inception (1979-1985) centers on cutting-edge conceptual planning that reflects similar core essence programs employed in contemporary museology today.

KEYWORDS: *museum, university museum, anthropology, critical museology, UNAM.*

INTRODUCCIÓN

En el acceso principal, una cédula interpelaba al visitante: “Homo sapiens, sapiens: usted”, y al lado, un espejo reflejaba la imagen de quien, en un instante, había adquirido una nueva consciencia de su lugar en un proceso evolutivo de millones de años.

Así era la bienvenida a los visitantes del Museo Universitario de Antropología (MUA) en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en 1980; un museo fundado por el Dr. Jaime Litvak y la Dra. María Teresa Cabrero como un espacio destinado a la comunicación de la antropología y del patrimonio cultural; un museo *hecho en casa* [Salas 1980:7] por su sencillez en cuanto a la museografía y tecnología empleadas, pero con grandes efectos en la comunidad universitaria y en el resto de la sociedad.

El objetivo de este artículo es presentar un breve recorrido histórico centrado en los años de mayor actividad de este museo (1979-1985) y destacar sus fundamentos como parte de las reflexiones vigentes en la museología contemporánea. Aunque este trabajo forma parte de una investigación de mayores alcances relacionada con la comunicación pública de la antropología, por ahora nos centraremos en la exposición de un proyecto que, pese a su fenecimiento, estuvo fundado en preocupaciones similares a las presentes, tanto en las discusiones como en las problemáticas de los museos en la actualidad.

Como toda reconstrucción histórica, en este caso dedicada a los años de formación y auge del MUA, comenzaremos este artículo con una referencia a la perspectiva teórica que nos ha permitido seleccionar la información más adecuada para nuestros objetivos de investigación. En particular, nos referiremos a algunas de las posiciones epistemológicas y prohibiciones metodológicas propuestas por Anthony Shelton [2013] para la museología crítica que, como resultado de su experiencia como director del Museo de Antropología

(MOA) en la Universidad de Columbia Británica en Canadá, hemos considerado pertinentes para este trabajo.

En un segundo apartado, nos referiremos a la historia del MUA, destacando aspectos como su inauguración, algunas de sus exposiciones y los ideales de sus fundadores. Toda la información de esta reconstrucción fue recabada, desde el año 2015 a la fecha, a través de diferentes estrategias de pesquisa documental que incluyen una entrevista informal a la Dra. Cabrero y la consulta de fuentes primarias provistas por el archivo de la propia Dra. Cabrero,¹ el Fondo Alfonso Caso del Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA-UNAM) y el acervo documental del Dr. Paul Gendrop.²

Finalmente, a partir de los datos históricos, abriremos un espacio de discusión respecto a la trascendencia del proyecto del MUA y su importancia para la comunidad universitaria. El MUA era un museo “casero”, pero con un mensaje profundo que merece el reconocimiento de quienes hoy reflexionamos sobre las innovaciones educativas, museográficas y de comunicación que nuestros museos —actuales y futuros— requieren.

UNA PERSPECTIVA CRÍTICA

El estudio histórico de los museos es una tarea necesaria para propiciar la reflexión en torno de la complejidad de estos espacios, su diversidad y papel social. Los museos no han sido siempre iguales y cada colección y exposición, a lo largo del tiempo y alrededor del mundo, han aportado aspectos significativos a la investigación museológica contemporánea.

Ahora bien, la reconstrucción de episodios históricos específicos para generar discusiones teóricas novedosas es una empresa que requiere de un marco teórico que provea al investigador de criterios para la selección de datos y la creación de una narrativa histórica que supere la mera descripción cronológica [Currie y Walsh 2019:7]. En este artículo, hemos tomado a la museología crítica como la perspectiva que nos permitirá elaborar explicaciones con relación al MUA, por considerarla el enfoque más próximo al devenir actual de los museos en el panorama internacional y un campo de reflexión con poca presencia en las discusiones sobre los museos de corte antropológico en México.

La museología se ha definido tradicionalmente como el estudio de los museos [Desvallées y Mairesse 2010:57] o el conjunto de principios operacionales

¹ Enero de 2015 en las instalaciones del Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA-UNAM).

² Cortesía del Dr. Alejandro Villalobos Pérez (ENCRYM-INAH).

que guían el funcionamiento de los museos y reproducen discursos culturales específicos. No obstante, para los fines que aquí perseguimos, emplearemos un concepto más amplio que la define como un campo de conocimiento que engloba la investigación teórica y la práctica cotidiana al interior de los museos, ambas condicionadas por aspectos económicos, políticos y sociales. Esta concepción que agrupa la teoría con la práctica responde a las tesis de la museología crítica que insisten en un cambio de enfoque que realza las relaciones sociales dentro y fuera del museo, y supera la imagen decimonónica de los museos como instituciones aisladas dedicadas a la conservación de colecciones en estructuras monumentales o antiguos palacios que “[...] por su ubicación, emplazamiento y expresión arquitectónica, promueven en el público una actitud de admiración, contemplación y recogimiento, similar a la que inspira la entrada a un mausoleo o a la nave de una gran catedral, ahora del conocimiento” [Cárdenas 2016: 69].

De esta forma, desde la década de 1980, la museología tomó una actitud crítica que sitúa a los museos en un mundo globalizado y en una sociedad ávida de espacios libres para la discusión de problemas sociales, la expresión de la memoria y la construcción de nuevas identidades. Cabe señalar que la museología crítica no es todavía un *corpus* teórico terminado —tal vez nunca lo sea por sus propios objetivos—, pero incluye un importante número de autores y propuestas que revelan una postura reflexiva respecto a la diversidad de los visitantes, el origen colonialista de muchos museos y los discursos occidentales presentes aún en sus exposiciones. Uno de los esfuerzos más notables en esta perspectiva es el del antropólogo Anthony Shelton [2013], quien ha enunciado postulados para la museología crítica y los ha aplicado en programas de vinculación y exposiciones en Canadá y el Reino Unido principalmente. De acuerdo con Shelton, los museos deben experimentar con técnicas expositivas no convencionales, reestructurarse como centros creativos para la interpretación y la transformación de estereotipos, y estimular una comunicación abierta, crítica y plural [Cárdenas 2016: 113].

Es importante decir que la intención de la museología crítica no es crear un nuevo tipo de institución, sino mantener abierto un diálogo que lleve a los museos a experimentar con nuevas estrategias de comunicación y a promover el debate sobre los dilemas que aquejan a la sociedad contemporánea. Por ello, y en contraste con lo que denomina “museología operacional”, entendida como un cuerpo de conocimientos y prácticas establecidas que mantienen y reproducen a los museos, Shelton describe a la museología crítica como una perspectiva multidisciplinaria que interroga los imaginarios, las narrativas, los discursos, las agencias, los regímenes visuales y ópticos, las articulaciones, las relaciones de poder y las estructuras que organizan a los museos y a todos los

centros culturales y de exhibición [Shelton 2013:8], y que cuenta con posiciones epistemológicas y prohibiciones metodológicas que guían su desarrollo.

Aun cuando no es materia de este texto revisar la obra completa de Shelton, con la finalidad de orientar nuestra reconstrucción histórica del periodo más importante del MUA y, al mismo tiempo, demostrar la actualidad y pertinencia de sus metas, nuestro marco teórico conjunta los siguientes postulados:

LOS MUSEOS SON PARTE DE LA SOCIEDAD

Los últimos años de la década de 1960 quedaron marcados por una gran cantidad de reformas y movimientos sociales alrededor del mundo. Para los museos, la intensidad de estos tiempos fue determinante para avanzar hacia las discusiones que, en la actualidad, se mantienen vigentes y que impugnaron el concepto de museo como un “instrumento legitimador de la cultura” o un “portavoz del poder” [Jiménez-Blanco 2014: 146]. Los lujosos edificios donde las grandes obras maestras de la humanidad se exhibían, bellas e inalcanzables para el público común, fueron cuestionados y una nueva museología optó por un enfoque que no viera al museo por encima de la sociedad, sino como parte de ella.

Algunas propuestas museológicas sugieren que los museos son parte de una cultura y un territorio que no pueden ignorar a la luz de las nuevas demandas sociales relacionadas con el patrimonio, la identidad y la historia [Díaz Balerdi 2002]. No obstante, la museología crítica avanza sin detenerse demasiado en el estudio de los contextos que enmarcan a los museos y sugiere la reflexión sobre las relaciones económicas, políticas y sociales en las que se encuentran inmersos [Shelton 2013:15]. Los museos no existen en un vacío; son parte de una compleja red de relaciones que se entretajan con resistencias, contraproyectos, reacciones y opiniones con los cuales deben negociar su funcionamiento.

Así, un museo nacional no puede estudiarse de la misma manera que un museo universitario o uno comunitario porque la administración del presupuesto federal y los compromisos políticos de uno disciplinan por completo de aquellos museos fundados en el trabajo e intereses de grupos académicos (alumnos, docentes e investigadores) y administrativos. El estudio histórico de los museos y de sus aportaciones a nuestro presente debe poner este tipo de relaciones sobre la mesa.

LAS COLECCIONES SON EL RESULTADO
DE CONTEXTOS HETEROGÉNEOS Y EN CONFLICTO

Durante mucho tiempo se ha dado por sentado que la acumulación de objetos pensados como trofeos es parte de una actitud humana universal con referencias de 5,000 años antes de nuestra era. Incluso, existen estudios abocados a comprender los rasgos de personalidad, impulsos, motivaciones y otros instintos asociados con la figura del “coleccionista” [Pinillos 2007:809], así como la institucionalización de esta práctica en los museos [Jiménez-Blanco 2014]. La museología operacional ha priorizado el manejo de colecciones a partir de una naturalización de la acumulación, casi como una predisposición psicológica común a todos los seres humanos, y ha amparado el incremento de objetos coleccionados, aun cuando su destino final sea un depósito frío y oscuro.

Kathleen McLean [2010] ha defendido, empero, que los museos deben buscar nuevos derroteros para su funcionamiento, colocando a los visitantes, con sus expectativas y necesidades particulares, en el centro de sus preocupaciones. Una “(r)evolución” [ídem] de los museos implica una reorientación de sus procesos, la elaboración de diseños flexibles, considerar a los visitantes como socios y colaboradores, comunicar ideas y promover diálogos. En este sentido y sin dejar de reconocer su carácter de patrimonio social y herencia de nuestro pasado, Shelton relativiza la importancia de las colecciones al sugerir un tipo de exposición crítica donde los objetos destaquen por la historia que los enmarca; esto es, los conflictos, procesos y relaciones que los llevaron a la vitrina donde hoy se exhiben. Los curadores, investigadores y museógrafos no deben perder de vista la historia de la conformación de una colección, ni olvidar los criterios empleados para acumular un tipo de objetos y no otro [Shelton 2013: 10-11; Thomas 2016: 81].

LOS MUSEOS TIENEN UN CARÁCTER EXPERIMENTAL

La museología crítica incluye ideas como la transformación de los museos en ágoras para la discusión [Einsiedel Jr. y Einsiedel 2014], en foros dedicados a la interacción y libre expresión de ideas, preguntas y controversias [Cameron 2004], y en “zonas de contacto” o espacios de confluencia intercultural para la reciprocidad y el intercambio [Clifford 1999]. En este orden de ideas, Shelton [2013:20] emprende una crítica epistemológica de las dicotomías decimonónicas (arte/ciencia; teoría/práctica; belleza/verdad; otros/nosotros) y los modelos occidentales para “reimaginar” a los museos “como laboratorios fragantes con posibilidades”, enfatizando el carácter experimental de

las exposiciones donde no existen recetas universales ni respuestas correctas y se privilegie el descubrimiento, la reflexión, el respeto y la construcción de nuevos conocimientos [Basu y Macdonald 2007]. Frente al paisaje de crisis e incertidumbre que vive el mundo moderno, es fundamental que los museos se conviertan en lugares de diálogo y aprendizaje, donde las verdades se cuestionen y las desarticulaciones sociales no sean posibles.

UN MUSEO DE ANTROPOLOGÍA EN LA UNAM

Tras cuatro años de esfuerzos colectivos, el Museo Universitario de Antropología (MUA) fue inaugurado el 12 de noviembre de 1979 en la planta baja de la Torre II de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). El Dr. Jaime Litvak, destacado arqueólogo que a lo largo de su carrera realizó numerosos proyectos de vinculación con la comunidad universitaria, era entonces el director³ del Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) y comisionó a la Dra. María Teresa Cabrero como coordinadora del MUA⁴ y responsable de un extenso proyecto de divulgación del conocimiento antropológico entre los estudiantes de nivel superior y medio superior, y en la sociedad mexicana.

Muy pronto, el MUA se convirtió en el rostro o imagen pública más importante del IIA. En su labor diaria, integraba la participación de la Coordinación General de este Instituto y de todo el personal capacitado en investigación (catalogación de colecciones y elaboración de guiones científicos), museografía (elaboración de guiones museográficos, redacción y diseño del cedulario, diseño y montaje de exposiciones, carpintería, iluminación, conservación y restauración), educación, difusión (fotografía, publicaciones, visitas guiadas, conferencias) y administración (presupuesto, gestión de recursos). Pero además, su éxito comenzó a circular en los pasillos universitarios donde se hablaba de él como un espacio sensible a preguntas que sólo en apariencia son triviales, pero que entrañan un universo impensable de explicaciones antropológicas y misterios por resolver; preguntas como ¿quiénes somos?, ¿por qué somos diferentes y al mismo tiempo tan parecidos?, ¿de dónde venimos y hacia dónde vamos?

El MUA no fue pensado como un museo con colecciones y exposiciones permanentes; desde su concepción, se definieron cuatro exposiciones temporales al año: dos temáticas y dos con colecciones de objetos etnográficos donados durante los Juegos Olímpicos de 1968 en México, facilitadas

³ De 1973 a 1984.

⁴ Comunicación personal con la Dra. María Teresa Cabrero, enero 2015.

por el Museo Universitario de Ciencias y Arte (MUCA) y la actual Dirección General de Patrimonio Universitario de la UNAM (DGPU).⁵ Para el montaje de una nueva exposición, el MUA cerraba sus puertas una semana y cada exposición duraba alrededor de tres meses con temas relacionados con la evolución humana; hallazgos arqueológicos en Teotihuacan; el animal y el hombre; vida y muerte del náhuatl; interrelaciones comerciales en Yalalag, Oaxaca; Mesoamérica en imágenes; el hombre y su medio ambiente natural y cultural; planimetría arqueológica de Teotihuacan; medicina prehispánica; entre otros [Cabrero 1981:17; IIA 1982].

Desde su inauguración hasta 1985, el MUA funcionó de manera continua, pero la reubicación del IIA en el Circuito Exterior de Ciudad Universitaria, cerca de la Tienda UNAM, condujo a un gradual desvanecimiento del MUA y su final extinción.⁶ Si bien el programa arquitectónico del nuevo edificio contemplaba un espacio museográfico,⁷ para la década de 1990, el espacio designado para el MUA no era más que una “sala de exhibición” con pequeñas muestras como “Municipio de Papantla, una visión antropológica” (1993) y “El Galeón de Manila, ayer y hoy” (1996).

La historia del MUA traza un modelo para la divulgación de los estudios antropológicos que tenía como finalidad la de generar compromiso entre los visitantes y promover el respeto y conservación de nuestro patrimonio cultural. La exposición inaugural del MUA fue “Evolución Humana” (1979-1980), cuyo objetivo era comunicar los conocimientos acerca del origen del hombre y el proceso de evolución biológica y cambio cultural. El guión científico fue elaborado por la Dra. Cabrero con la supervisión de la Dra. Johanna Faulhaber, investigadora también del IIA; de igual manera, en el montaje participaron Robin Etherington (técnico en museografía), Humberto Arrieta y José Saldaña (fotógrafos), Arturo Massuttier (dibujante) y el tallerista Alfonso Juárez. La colección de réplicas de piezas fósiles que se exhibió incluía donaciones de investigadores como el Dr. Juan Comas, fallecido poco menos de un año antes de la inauguración [1980a: 7].

⁵ “Colección internacional de Artesanías” de la UNAM conformada por las donaciones de 45 países invitados por el Comité Olímpico y el Dr. Daniel F. Rubín de la Borbolla.

⁶ En la actualidad, en el vestíbulo del IIA es frecuente encontrar algunos dioramas y carteles que ilustran el trabajo realizado en los laboratorios de arqueología y antropología física. Además, el IIA participa de manera recurrente en la Fiesta de las Ciencias y las Humanidades, organizada por la Dirección General de Divulgación de la Ciencia (DGDC-UNAM) en la segunda mitad del año

⁷ Donde hoy se localiza la librería y un salón de usos múltiples. Comunicación personal con la Dra. Cabrero, enero 2015.

El éxito y novedad de “Evolución Humana” es evidente por la cantidad de notas periodísticas que existen en los archivos documentales, pero además por su continuación en la planta baja del edificio A-1 de la Escuela Nacional de Estudios Profesionales Aragón (ENEP),⁸ del 9 al 25 de junio de 1980 [ENEP-Aragón, 1980], y en la Pinacoteca Universitaria de la Universidad Autónoma de Puebla (UAP) en 1984, con 200 fotografías que mostraban el recorrido de la humanidad en millones de años, 150 reproducciones de hallazgos en África, Europa y Java, conferencias dirigidas a estudiantes de preparatoria y la publicación de un folleto ilustrado.

Por su parte, a mediados de 1980, la exposición “El animal y el hombre” (1980: 20) se estrenó con el guión de la curadora Lilia Mendoza que en 20 secciones organizó audiovisuales, fotografías, dibujos y objetos etnográficos de la colección del MUCA (Figura 1). La información se dividía en introducción, ecología, prehistoria, domesticación de animales, usos del animal para la alimentación, trabajo, nutrición, carga y guerra, ciencia y medicina, industria, esparcimiento, arte, danza, mitología, animal como dios, tabú y prohibiciones, tótem e identidad, cuentos, comunicación animal, y animales. Esta exposición se promocionaba en los pasillos de Ciudad Universitaria con un cartel que explicaba:

El animal constituye uno de los elementos esenciales en la vida del hombre. Ha sido utilizado por éste para fines muy diversos desde aquellos tan simples y naturales como su alimentación, hasta los más complejos significados mitológicos y esotéricos en relación con los orígenes humanos, la protección divina y otros aspectos ideológicos. De lunes a viernes, 09:00 a 19:00 horas, Museo, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Torre de Humanidades II, planta baja, CU.

⁸ Hasta hoy, no se han identificado documentos que atestigüen una eventual clausura del Museo.

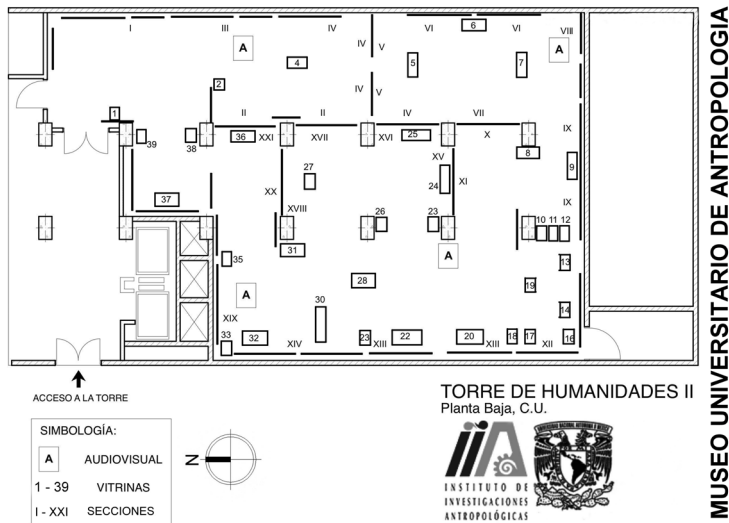


Figura 1. Planta arquitectónica del MUA con distribución de secciones (I-XXI) y mobiliario museográfico (1-39). La sección XXI correspondía a la exposición temporal “La vida y muerte del náhuatl en la Sierra de Puebla, México”. Fuente: Fondo Alfonso Caso, IIA-UNAM. Dibujo de Rui Adrián Rosas, 2019; edición de Alejandro Villalobos, 2019.

En complemento, esta exposición contaba con la programación de un ciclo de conferencias que pretendía llevar las investigaciones más recientes a la cotidianidad de los estudiantes de todas las carreras. En este ciclo participaron el Dr. Román Piña Chan (“Religión e iconografía mesoamericanas” el 17 de abril de 1980), el Dr. J. Charles Kelley (“Economía de cazadores recolectores” el 22 de abril), la Dra. Noemí Castillo (“Domesticación de animales” el 29 de abril), el Dr. Jaime Litvak (“El animal en la economía mesoamericana” el 6 de mayo) y el Mtro. Carlos Martínez Marín (“Impacto de las especies ganaderas importadas del Viejo Continente y su influencia en la economía indígena colonial” el 13 de mayo) [1980b: 18].

El dinamismo en un museo puede alcanzarse gracias a la frecuente modificación o cambio de las exposiciones, la participación activa de los investigadores en contacto con los visitantes, y la exhibición de trabajos que formaron parte de los procesos de investigación y de la trayectoria profesional de un especialista. Con estas ideas en mente, el Dr. Litvak promo-

vió el montaje de una exposición sobre Mesoamérica que ayudara a que los estudiantes adquirieran una visión más amplia del pasado de México [1982: 14] por medio de fotografías tomadas durante el trabajo de campo y dibujos originales del Dr. Paul Gendrop, arquitecto francés, docente e investigador de la Escuela Nacional de Arquitectura⁹ en la UNAM.

De mayo a junio de 1971, el MUCA había presentado una exposición titulada “Dibujos de Arte Prehispánico”, con la intervención museográfica de Rodolfo Rivera y Alfonso Soto Soria y la coordinación de María Elena Porter. Esta exposición rescataba la tradición de dibujos relacionados con el registro en la exploración arqueológica, misma que incluye los trabajos de Frederick Catherwood hacia mediados del siglo XIX en colaboración con John Lloyd Stephens en el área maya, la obra del arquitecto Ignacio Marquina, y los dibujos del artista y antropólogo Miguel Covarrubias [MUCA 1971]. De igual forma, el visitante podía apreciar los dibujos elaborados por alumnos y colegas del Dr. Gendrop que, años después, se incluirían en el libro “Arte Prehispánico en Mesoamérica” [1979].

Con este antecedente, el MUA abrió una vez más sus puertas con la exposición “Mesoamérica en imágenes” en 1981 (Figura 2) con dibujos del Dr. Gendrop que ilustraban el concepto de Mesoamérica y mostraban detalles arquitectónicos del Occidente de México, el Centro (Malinalco, Tena-yuca, Teotenango, Teotihuacan, Tlatilco, Xochicalco), la región del Golfo (San Lorenzo y La Venta), Oaxaca y el área maya, destacando elementos iconográficos y estilísticos de edificios en Campeche y Yucatán [1981:16] (Figura 3). De acuerdo con Gendrop, el objetivo del material gráfico exhibido, documentos de investigación, era explicar con claridad algunos rasgos importantes de la cultura material prehispánica en México y llamar a una necesaria consciencia social para la salvaguardia del patrimonio [PA 1981].

⁹ Hoy Facultad de Arquitectura, UNAM.

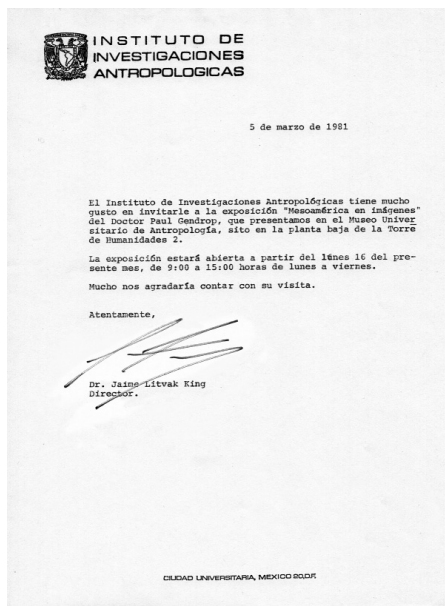


Figura 2. Oficio de invitación a la exposición “Mesoamérica en imágenes” en el MUA. Fuente: Acervo documental del Dr. Paul Gendrop. Edición de Alejandro Villalobos, 2019.



Figura 3. Portada del folleto de la exposición “Mesoamérica en imágenes” en el MUA (IIA1981).

El MUA mantuvo el objetivo de despertar la curiosidad de los visitantes por la antropología y el estudio del ser humano hasta que, como ya lo mencionamos, la mudanza del IIA en 1985 y nuevas prioridades administrativas intervinieron en su organización. Durante la gestión de la Dra. Mari Carmen Serra Puche como directora del IIA entre 1985 y 1991, el MUA tomó una nueva dirección evidente en la disminución de actividades y en una breve reaparición entre 1989 y 1991 con la exposición “¿Qué es la Antropología?”. Con una clara intención educativa, el MUA resurgió, en el edificio actual del IIA, para comunicar el quehacer de las diferentes ramas antropológicas y temas como la evolución, la biología, la diversidad cultural, la historia, el lenguaje y los restos materiales. El discurso y la museografía eran ingeniosos, pues cada sección se distinguía por un color específico. La exposición recibía al visitante con la “Gran explosión”, como el momento de origen del universo y con una explicación sobre el tiempo (en azul) y el

espacio (verde) como las dos dimensiones que organizan la investigación antropológica. Continuaba con una explicación sobre la evolución humana en una sala central color gris para adentrarse en un recorrido de fotografías, dibujos y textos ligados a conceptos de la antropología física (en rojo), la arqueología (en anaranjado), la etnología (en amarillo) y la lingüística (en café).

UN MUSEO EN LA UNIVERSIDAD

En las siguientes líneas reflexionaremos sobre algunos aspectos relevantes del MUA como un proyecto que aportó innovaciones a la reflexión museológica y cuyo legado se mantiene vivo, indirectamente, en muchos museos contemporáneos. De acuerdo con la museología crítica y los planteamientos de Shelton [2013], referiremos en especial al contexto social del MUA y al coleccionismo como una práctica relevante, pero que nunca condicionó su misión.

En la sociedad mexicana, la palabra antropología remite a un universo de significados y asociaciones que abarca, sin lugar a dudas, al Museo Nacional Antropología (MNA) como la institución más destacada en la exhibición y comunicación del patrimonio cultural del país. Por esta razón, cuando el MUA vio la luz por primera vez fue necesario poner de relieve las características que lo distinguían de otros museos y, sobre todo, del gran Museo Nacional. Por consiguiente, desde su fundación, el MUA abrazó dos ideas que lo definirían como un museo de antropología único en México: su carácter universitario y su falta de colecciones. Ambas ideas conducían al diseño de un museo activo, científico, educativo y dinámico, pero sobre todo, marcaban una clara diferencia con los compromisos nacionalistas y de identidad presentes en muchos museos de países otrora incorporados a la órbita imperial europea [Del Río 2010: 163].

Al mismo tiempo que el MNA era visto como un monumento al arte, frío, estático y con museografías costosas, el MUA fue siempre fiel a su misión en el ámbito universitario y se constituyó como un “[...] lugar acogedor que despierte en el estudiante un sentimiento de cordialidad y bienvenida, lo invite a penetrar en su sala de exhibición y en esta forma capte el mensaje que la exposición le ofrece y a su vez esto lo induzca a la reflexión” [Cabrerero 1981: 15]; un museo que, a través de sus exposiciones temporales temáticas, alcanzaría una condición didáctica y experimental que contribuiría al incremento de conocimientos entre los futuros profesionistas y próximos responsables de nuestra herencia cultural.

Los museos universitarios son aquellos que dependen de una institución de educación superior y que, adicional a las tareas de todos los mu-

seos, han adoptado las funciones universitarias de educación, investigación y extensión de la cultura. Aunque la presencia de los museos universitarios en el devenir de la historia occidental data prácticamente desde el origen de los museos en general, su reconocimiento como un tipo de museo con atributos específicos ocurrió hace a penas algunas décadas: en 1952 se les definió como museos que favorecen la difusión cultural y fomentan el intercambio de conocimientos científicos y la colaboración interdisciplinaria [Cabrero 1987:28]; y en el año 2000, el Consejo Internacional de Museos (ICOM) creó UMAC, un comité de profesionales dedicados a los museos y colecciones universitarios.¹⁰

En términos amplios, los museos universitarios tienen ventajas y problemáticas distintivas, y es necesario situarnos en el contexto de cada universidad para comprender la organización, planeación y dirección de cada museo, cuyas tareas exceden en mucho la labor de otros espacios museográficos más pequeños o aislados. Su ubicación, en este caso, es determinante para entender la abrumadora complejidad que los envuelve como lugares DE la universidad, EN la universidad y PARA la universidad [Lourengo 2014: 61]; como ambientes culturales que posibilitan el desarrollo regional, fomentan la libre expresión y funcionan como “[...] una fuente de inspiración, un buen pretexto para socializar y una manera única de conocer más sobre nosotros mismos y sobre el entorno” [Bravo 2017:9].

Ahora, para el análisis de la trayectoria y características del MUA es necesario preguntarnos por la relación de la UNAM con la antropología como disciplina científica. Al día de hoy, la ausencia de un museo en la UNAM en esta materia nos lleva a reflexionar sobre las probabilidades de un proyecto universitario centrado en la divulgación de conceptos, teorías, prácticas, aplicaciones, novedades y piezas de tipo antropológico [Cabrero 1981: 16]. Aunque el arte y ciencia impulsaron el coleccionismo universitario en México, la UNAM ha tenido siempre una relación importante con el estudio de la diversidad cultural y la investigación antropológica. Las primeras colecciones universitarias en México eran acervos de especímenes naturales (botánica, mineralogía, zoología) y obras de arte (esculturas, grabados, monedas, pinturas) empleadas para fines didácticos en la Real Academia de las Nobles Artes de San Carlos alrededor de 1783 [Galí Boadella 2008: 250; Rico 2014: 128]. Sin embargo, durante el siglo XVIII, el jesuita Francisco Javier Clavijero exhortó a las autoridades universitarias para que los académicos se encargaran del estudio y resguardo de los objetos prehispánicos hallados

¹⁰ Ver: Comité Internacional para los Museos y las Colecciones Universitarias (UMAC), <http://umac.icom.museum/>

en diferentes lugares de la Nueva España. Esta solicitud tuvo verificativo cuando el propio virrey Juan Vicente de Güemes, II conde de Revillagigedo, ordenó que la Real y Pontificia Universidad de México se hiciera cargo de la custodia de la “Coatlicue”, la “Piedra del Sol” y la “Piedra de Tizoc” encontradas en la Plaza Mayor entre 1790 y 1791 [Rico 2014: 130].

Durante algunas décadas, ya en el México independiente, el destino de las colecciones y exhibiciones antropológicas fue confuso por la localización del Museo Nacional fundado en 1825 por Guadalupe Victoria, al interior de la Universidad. Una mejor organización se alcanzó hasta 1866 cuando el emperador Maximiliano I de México solicitó que el Museo fuera trasladado a la Antigua Casa de Moneda y tomara el nombre de Museo Público de Historia Natural, Arqueología e Historia; hecho que desde entonces hasta nuestros días definió a las colecciones antropológicas e históricas como materia de interés nacional y a las colecciones artísticas y científicas como acervos universitarios útiles para la enseñanza y la investigación [*ibídem*:131]. No obstante, la Universidad no excluyó a la antropología de su elenco de temáticas centrales. Aún sin colecciones o solamente con algunos objetos de interés, la relación entre la UNAM y la investigación antropológica tiene una historia con acontecimientos de importancia internacional.

Nuestra Universidad nunca ha sido ajena a la antropología. Bajo su custodia estuvieron piezas del pasado prehispánico, que hoy se encuentran en el Museo Nacional de Antropología. Franz Boas, en 1911, dictó cátedra de antropología en la futura Facultad de Filosofía; Alfonso Caso, uno de los más grandes antropólogos mexicanos, fue rector en 1944-1945; en 1963 se fundó la Sección de Antropología del Instituto de Investigaciones Históricas; en 1962 se inició el doctorado en la materia, y en 1973 se creó nuestro Instituto [de Investigaciones Antropológicas]. [IIA 1982: 3].¹¹

En este sentido, la concepción del MUA nunca se vio limitada por la ausencia de colecciones; los vínculos de la UNAM con el conocimiento antropológico no están condicionados por el coleccionismo e incluyen aspectos relevantes para todos los universitarios preocupados por los problemas del país y por el futuro de la humanidad [*ídem*]. El Dr. Litvak y la Dra. Cabrero defendieron la idea de un museo universitario cercano a las ideas de José Vasconcelos respecto a la Universidad al servicio de la sociedad [Galí Boadella 2006: 93] y las propuestas de Daniel F. Rubín de la Borbolla sobre

¹¹ El Dr. Pablo González Casanova, rector de la UNAM entre 1970 y 1972, realizó estudios en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

los museos universitarios como ventanas de la Universidad y espacios libres para el acceso al conocimiento [Cabrero 1987: 29].

El cometido del MUA superaba la exhibición de objetos valiosos. De acuerdo con la Dra. Cabrero [1987], su colección apenas estaba conformada por fragmentos de figurillas arqueológicas originales, reproducciones de restos fósiles y artefactos líticos, ejemplos de primates, muestras del Paleolítico, objetos modernos empleados en la medicina popular y arte popular mexicano. Como se puede ver, el acervo no era extenso ni protagónico en los objetivos del Museo que, frecuentemente, privilegiaba el uso de fotografías, efectos de iluminación, ambientación con color y sonidos [*ibídem*: 30-34]. Era un museo *hecho en casa*, con técnicas de montaje de bajo costo y materiales fáciles de conseguir [1980b: 18], impresiones en blanco y negro y fotografías pegadas sobre tablas de corcho y sonotubos,¹² pero, sobre todo, con la participación de las comunidades universitarias. Era un museo hecho con el trabajo de los mismos investigadores y el personal administrativo y de intendencia del IIA. De hecho, en alguna ocasión, el Dr. Litvak integró al equipo de fotografía del Museo a un trabajador del área de intendencia aficionado a este arte.¹³

Por otro lado, el MUA concebía a sus visitantes como protagonistas de cada exposición e incluía numerosas actividades complementarias y estrategias de comunicación pública. Los curadores y coordinadores del Museo sabían que un espacio museográfico nunca sustituirá a la enseñanza en el aula y a la interacción alumno-docente, pero apostaron por una mayor presencia del Museo en la vida estudiantil [1982: 14], donde la visita a una exposición podría completar el proceso de formación profesional y contribuir a la conservación del patrimonio cultural.

Es éste uno de nuestros objetos más importantes: hacer llegar al universitario, al hombre culto de nuestro país, al futuro profesionista, al futuro ejecutivo de empresas, al futuro presidente de la República, nuestro mensaje: el patrimonio cultural de nuestro país es un recurso fundamental. [IIA 1982: 5].

Mientras que las exposiciones presentaban el carácter holista de la antropología, no dejaban de lado el planteamiento de un problema de investigación y la interacción de las diferentes ramas antropológicas alrededor del mismo [Cabrero 1987: 31]. De igual forma, el Museo organizaba ciclos de conferencias, programas de televisión, un club

¹² Comunicación personal con la Dra. Cabrero, enero 2015.

¹³ Comunicación personal con la Dra. Cabrero, enero 2015.

de cine, edición de folletos, la publicación de boletines informativos e, incluso, la impresión de carteles coloridos, con diseños semejantes a los que todavía anunciaban eventos de box y lucha libre, para promover la asistencia al museo.

En suma, es pertinente preguntarnos por qué era necesario un museo así. El MUA era un museo universitario crítico que, de acuerdo con sus fundadores, lograba penetrar en la colectividad, aportar nuevos conocimientos, difundir la antropología, despertar interés por nuevos temas y profesiones, crear redes de comunicación y, sin aficiones coleccionistas ni compromisos nacionalistas, promover la salvaguardia del legado cultural que recibimos del pasado, disfrutamos en el presente y dejaremos para el futuro. ¿Por qué un museo así? En palabras de sus creadores:

La idea que se suele tener de lo que es un museo, es la de un gran edificio, con bellas piezas que representan el arte de nuestros antepasados, de grupos primitivos o de genios. Esto le da a los museos un hieratismo, como de catedral, que hace que la gente los vea con gran respeto, con algo de temor, y con la esperanza de que no sean tan aburridos como parecen. La gente entra a los museos con cierta unción, como vestidos mentalmente de traje oscuro y corbata. Intentamos plantear otra idea: un museo en el que estas magníficas piezas no sean indispensables. Un museo, siempre cambiante, en el que podamos plantearnos problemas, ayudándonos con fotos, con sonido, con actividades constantes y con la participación del público. También estamos concientes [de] que en nuestro país existen otros museos dedicados a la antropología, cuya misión es otra, y que cumplen sus objetivos en forma muy adecuada; pero que son un ejemplo inalcanzable para ciudades o pueblos que deseen preservar y mostrar su patrimonio cultural. Nuestro museo está hecho en casa, con un costo mínimo en recursos, con un mantenimiento desde su propia intendencia y con una tecnología que se puede adquirir en la ferretería de la esquina. En este sentido, este museo es un experimento y tal vez defraude a un público acostumbrado a bellas y lujosas presentaciones museográficas, que no tenemos. Pero principalmente lo que proponemos es un museo, no a la gloria del arte, sino que presente nuestro objetivo a una comunidad inteligente y culta: cómo la antropología ve los problemas que estudia. Este es el punto clave: un museo dedicado a plantear problemas. [IIA 1982: 4].

UN MUSEO EXPERIMENTAL

A pesar de que los fundamentos del MUA son, incuestionablemente, semejantes a las propuestas agrupadas bajo el nombre de museología crítica, su

duración y éxito como espacio museográfico al servicio de la comunidad universitaria fueron muy limitados. El MUA era un espacio experimental que reimaginó al “museo templo” y lo convirtió en un lugar accesible para que, sobre todo, las jóvenes generaciones pudieran reflexionar y aprender cosas nuevas. El MUA no daba recetas para cuidar el patrimonio ni se limitaba a exhibir resultados de investigaciones, sino que abría la puerta del mundo académico y daba una imagen pública de la antropología cercana a situaciones cotidianas y preguntas que todos nos hemos formulado.

Estas intenciones son hoy una realidad para la mayoría de los museos en el mundo o, en el peor de los casos, se encuentran enlistadas como metas para el futuro cercano. Sin embargo, y paradójicamente, el MUA fue un museo cuya falta de colecciones y exhibiciones permanentes lo colocaron en su momento en una posición vulnerable que finalmente lo llevó a la desaparición. Su clara escisión de la forma de trabajo del MNA, la separación del Dr. Litvak del cargo de director del IIA en 1984,¹⁴ el traslado del IIA a su actual sede, la llegada del Dr. Jorge Carpizo como rector de la UNAM (de 1985 a 1989) y la crisis social de México tras el terremoto de 1985, fueron una combinación suficientemente perjudicial para la continuidad del Museo.

Entonces, ¿podría hoy existir un MUA? y ¿cuál sería su pertinencia? El contexto internacional y las discusiones contemporáneas son muy diferentes a aquellos de los años 80, pero existe un tema que desde entonces y hasta hoy, es cada día más inquietante; nos referimos a la pérdida irreversible del patrimonio cultural. Sea por la construcción de desarrollos turísticos y urbanos o por descuidos en la gestión integral de riesgos (ambientales y sociales), la conservación del patrimonio es un tema que preocupa a más de un académico, divulgador, investigador, gestor, entre muchos otros actores sociales que han expresado, por diferentes medios, sus propuestas para la educación patrimonial y la salvaguardia de aquellos objetos y conocimientos que simbolizan nuestra identidad.¹⁵

En este marco, las universidades participan con responsabilidad en la protección del patrimonio a través del trabajo museográfico y el manejo adecuado de sus colecciones académicas y musealizadas. Los ciudadanos alrededor del mundo creen en las universidades y esperan que éstas jue-

¹⁴ Posterior a la dirección del IIA, el Dr. Litvak continuó con nuevos proyectos de divulgación en medios escritos y radiofónicos.

¹⁵ Los museos se reconocen como espacios idóneos para la conservación del patrimonio. En 1982, apareció el término “patrimoniología” (*heritology*) para integrar el trabajo museológico con una misión más grande que la mera exhibición de colecciones; es decir, la salvaguardia del patrimonio [Brulon 2019: 217-224].

guen un papel destacado en el cuidado del patrimonio cultural, pensando en las generaciones por venir y en el bienestar social [Lourenço 2014: 65]. Con todas sus contingencias y limitaciones, los museos universitarios son distantes a los discursos nacionales y a las fluctuaciones del mercado cultural, por lo que constituyen fuentes de conocimiento confiable y un valioso recurso para la enseñanza y protección del patrimonio, a través de exposiciones, investigaciones debidamente documentadas, cursos, conferencias, visitas guiadas, publicaciones y otras actividades [Cabrero 1987: 28].

Ante esta preocupación, en Europa, la red conocida como *UNIVERSEUM European Academic Heritage Network*,¹⁶ fundada en el año 2000, agrupa en la actualidad a profesionales de diferentes países que buscan respuestas para conservar sus colecciones y divulgar el conocimiento científico y humanístico entre públicos cada vez más amplios. Debemos recordar que la tradición de museos-colecciones-universidades es muy antigua en todo el mundo, pero en Europa reviste especial importancia desde la Edad Media. Uno de los primeros museos públicos del que se tiene registro es el Museo Ashmolean, creado en 1683 con colecciones de arqueología, etnología, geología, historia natural y numismática [Alfageme y Marín 2006: 267], que, a la par del Museo Pitt Rivers, fundado entre 1884 y 1886, depende de la Universidad de Oxford en el Reino Unido.

En Estados Unidos, el desarrollo de los museos universitarios con colecciones patrimoniales también es notable y, de hecho, han exportado sus bases de funcionamiento como un modelo útil en otras latitudes [Galí Boadella 2006: 93]. El Museo Peabody en la Universidad de Harvard, abocado a la exhibición de colecciones antropológicas conformadas por más de un millón de objetos, abrió sus puertas en 1866 y actualmente continúa su labor con altos estándares de cuidado, interpretación y enseñanza. En especial, llama la atención cómo, en las últimas décadas, este Museo ha reforzado su vinculación con las localidades circundantes; su localización en un territorio que fue ocupado por pueblos algonquinos (*wampanoag* y *nipmuck*, principalmente) ha orientado el diseño de exhibiciones con una mayor inclusión de discursos alternativos a las historias oficiales.

De este modo, la presencia de museos universitarios de antropología en el mundo no es inusual y en México existen algunos ejemplos: el Museo de Antropología de Xalapa en Veracruz, el Museo Universitario de Arqueología en Manzanillo y el Museo Universitario de Artes Populares “María Teresa Pomar” en Colima, el Museo Nacional de la Muerte en Aguascalientes,

¹⁶ Ver: Red europea de patrimonio académico (UNIVERSEUM), <https://www.universeum-network.eu/>

el Instituto de Investigaciones Culturales-Museo de la Universidad Autónoma de Baja California, el Museo Universitario Dr. Luis Mario Schneider en Malinalco, Estado de México, y el Museo de la Indumentaria Mexicana “Luis Márquez Romay” en la Universidad del Claustro de Sor Juana, Ciudad de México.

Por su parte, la UNAM tiene alrededor de 27 museos,¹⁷ numerosos espacios museográficos como acuarios, galerías y jardines botánicos, y vastas colecciones que abarcan todo tipo de materias y temas [Bravo 2017: 3]. Ninguno de sus museos tiene a la antropología en el centro de sus preocupaciones,¹⁸ aunque cabe decir que el Museo de la Mujer, el Centro Cultural Tlatelolco y *Universum*, Museo de las Ciencias, exhiben de manera permanente o temporal temáticas relacionadas con movimientos sociales, vida urbana, investigación arqueológica o la economía de comunidades rurales.¹⁹

La pertinencia de un proyecto como el MUA en el mundo contemporáneo es tan grande que, pese a su desaparición, sus propuestas mantienen un eco en la República Mexicana y coinciden con las inquietudes críticas de muchos museos alrededor del mundo. La antropología es una disciplina cuya profundidad teórica es más amplia que cualquier discurso nacionalista o el coleccionismo desmedido, por lo que en un ámbito universitario puede encontrar otras posibilidades para su comunicación y despliegue. El MUA fue un experimento en varios sentidos: una propuesta temeraria en el contexto de la UNAM y de México donde la antropología es una disciplina de Estado, y un espacio dinámico y abierto para el aprendizaje divergente con todo tipo de preguntas y respuestas; es decir, una ventana a nuevas formas de presentar la antropología y un asomo a las prácticas científicas universitarias.

PARA REFLEXIONAR

Posterior a este breve análisis histórico de los años de creación y mayor esplendor del MUA, podemos reflexionar en torno del papel tan relevante que desempeñan los museos universitarios en nuestro mundo actual y a la universidad como un contexto de múltiples posibilidades para la comunicación de la antropología. Lejos de las exposiciones con formatos positivistas,

¹⁷ Ver: Seminario Universitario de Museos y Espacios Museográficos (SUMYEM), <http://www.sumyem.unam.mx/>

¹⁸ Muchos museos de la UNAM ubicados en el Centro Histórico de la Ciudad de México, antes Barrio Universitario, tienen ventanas arqueológicas que producen en los visitantes una fuerte impresión sobre la larga trayectoria histórica de la Ciudad y sus edificios.

¹⁹ Destaca la exposición “Producir conservando. Biodiversidad y comunidades sostenibles” en *Universum*, Museo de las Ciencias de noviembre de 2018 a abril de 2019.

los museos universitarios pueden combinar saberes, satisfacer numerosas expectativas y promover el carácter “universal” del conocimiento.

Siguiendo a la museología crítica, es innegable que el carácter universitario de un museo implica redes políticas internas que se deben atender, pero que siempre quedan subordinadas a la sólida percepción que la sociedad en general todavía mantiene de las instituciones de educación superior. Además, para el caso de la antropología, el MUA es un ejemplo de la limitada centralidad que tienen las colecciones en la labor curatorial, misma que, hoy sabemos, se enfoca más en el diseño de una narrativa atractiva y en la comunicación de información con perspectiva crítica. Considerando las aportaciones del MUA y la teoría contemporánea en el estudio de los museos, encontramos entonces que las exposiciones de final abierto, la exhibición de controversias científicas, la presentación de prácticas científicas, el énfasis en los contextos históricos y sociales que posibilitan (o dificultan) el desarrollo de la ciencia, el fomento de la participación de grupos étnicos y el impulso de la labor conjunta con la comunidad universitaria en el diseño y montaje de exposiciones creativas, son líneas de acción sugerentes para futuras propuestas en la exhibición de la antropología.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a la Dra. María Teresa Cabrero por permitirnos el acceso a su archivo y por su gran disposición durante dos extensas sesiones de entrevista en enero de 2015. De igual forma, agradecemos a los encargados del Fondo Alfonso Caso (IIA-UNAM) y al Dr. Alejandro Villalobos por facilitarnos los documentos originales del acervo documental del Dr. Paul Gendrop y por apoyarnos con sugerentes y oportunas observaciones. Por último, gracias a la Mtra. Diana Martínez (IIA-UNAM) por sus puntuales comentarios.

REFERENCIAS

Alfageme, Begoña y Teresa Marín

2006 Uso formativo de los Museos Universitarios en España. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales* 11: 263-286.

Basu, Paul y Sharon Macdonald

2007 Introduction. Experiments in Exhibition, Ethnography, Art and Science, en *Exhibition Experiments*, Paul Basu y Sharon Macdonald (eds.), Blackwell Publishing: 1-24.

Bravo, Adriana

2017 Museos de la UNAM. Sitios de aprendizaje y entretenimiento. *Revista Digital Universitaria* (18) 5: 1-10.

Brulon, Bruno

2019 Tomislav Sola, en *A History of Museology. Key authors of museological theory*, Bruno Brulon (ed.). ICOFOM. París: 216-224.

Cabrero, María Teresa

1981 Museo Universitario de Antropología. Ciudad Universitaria. Torre de Ciencias. *Gaceta del Centro de Investigación y Servicios Museológicos* 1 (4): 15-17.

Cabrero, María Teresa

1987 *El Museo Universitario de Antropología*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Cameron, Duncan

2004 The Museum, a Temple or the Forum, en *Reinventing the museum. Historical and Contemporary Perspectives on the Paradigm shift*, Gail Anderson (ed.), Alta Mira Press: 61-73.

Cárdenas, Blanca

2016 *Museos etnográficos. contribuciones para una definición contemporánea*, tesis de maestría en Filosofía de la Ciencia (comunicación de la ciencia). Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Clifford, James

1999 *Itinerarios transculturales*. Editorial Gedisa. Barcelona.

Currie, Adrian y Kirsten Walsh

2019 Frameworks for Historians and Philosophers. *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science* 9 (1): 1-34.

Del Río, Lorenza

2010 *Las vitrinas de la nación. Los museos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Contexto, desarrollo y gestión, 1939-2006*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Desvallées, André y François Mairesse (coords.)

2010 *Conceptos claves de museología*. Armand Colin-ICOFOM. París.

Díaz Balerdi, Ignacio

2002 ¿Qué fue de la nueva museología? El caso de Québec. *Artigrama* 17: 493-516.

Einsiedel Jr., Albert y Edna Einsiedel

2004 Museums as Agora: Diversifying Approaches to engaging publics in research, en *Creating connections. Museums and the Public Understanding of Current Research*, David Chittenden, et al. (eds.). Alta Mira Press: 73-86.

Escuela Nacional de Estudios Profesionales Aragón (ENEP-Aragón)

1980 La Evolución Humana. *Boletín informativo* 4 (51), junio: 21-25.

Gaceta del Centro de Investigación y Servicios Museológicos

1981 Exposición: Mesoamérica en Imágenes. 1 (3), febrero-marzo: 16.

Gaceta UNAM

1980 Instituto de Investigaciones Antropológicas. El animal y el hombre. 4 (53), 4 de agosto: 20.

1980a Exposición sobre la evolución humana. 4 (4), 14 de enero: 7.

1980b Exposición en el Museo Universitario de Antropología. El animal y el hombre. 4 (26), 7 de abril: 18.

1982 Los museos coadyuvan al proceso educativo. 1 (69), 30 de septiembre: 14.

Galí Boadella, Montserrat

2006 Nuevos caminos para los museos universitarios. *Revista de la Universidad de México* 30: 92-94.

Galí Boadella, Montserrat

2008 Museos Universitarios en México: realidad y utopía, en *Nuevas rutas para los museos universitarios. 6° Congreso Internacional de Museos Universitarios*, México, ANUEIS-Universidad Nacional Autónoma de México: 247-260.

Gendrop, Paul

1979 *Arte Prehispánico en Mesoamérica*. Editorial Trillas. México.

Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA)

1981 *Mesoamérica en Imágenes*, Paul Gendrop. *Boletín del Museo Universitario de Antropología*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

1982 A usted que visita el museo. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Jiménez-Blanco, María Dolores

2014 *Una historia del museo en nueve conceptos*. Cátedra. Madrid.

Lourenço, Marta

2014 University collections, museums and significance and contemporary role, en *Congreso Internacional Museos Universitarios, tradición y futuro*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid: 59-65.

McLean, Kathleen

2010 Manifesto for the (r)Evolution of Museum Exhibitions. *Exhibitionist* 10: 40-50.

Museo Universitario de Ciencias y Arte (MUCA)

1971 *Dibujos de Arte Prehispánico*. Escuela Nacional de Arquitectura, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Pinillos, Isabel

2007 El coleccionista y su tesoro: la colección, en *Decisiones basadas en el conocimiento y en el papel social de la empresa*. Ponencias del XX Congreso anual de AEDEM. Asociación Española de Dirección y Economía de la Empresa, España, volumen 1: 809-822.

Rico, Luisa

2014 Herencia y desafíos de los museos universitarios de México, en *Nuevas aportaciones a la museología mexicana*, Luisa Rico (ed.), Dirección General de Divulgación de la Ciencia, Universidad Nacional Autónoma de México. México: 125-141.

Salas, Consolación

1980 Homo sapiens: usted, en *Excelsior*, 23 de marzo: 7.

Shelton, Anthony

2013 Critical Museology. A Manifesto. *Museum Worlds Advances in Research* 1 (1): 7-23.

Thomas, Nicholas

2016 *The Return of Curiosity. What museums are good for in the 21st Century*. Reaktion Books. Londres.

RESEÑAS

Como los tumbos del mar. La música de artesanía de El Ciruelo, Oaxaca

Andrea Berenice Vargas García.
*Sueño que tanto soñé... Los Reyes del Fandango.
La artesanía de El Ciruelo.*
1ª. edición. Fonoteca INAH. INAH-Secretaría de Cultura
(Testimonio Musical de México 71). México. 2019.

José Andrés García Méndez*
ENAH

La fonoteca del INAH tiene una amplia trayectoria en la labor de grabación, difusión e investigación de la música tradicional de diversas regiones de nuestro país, sin embargo, en sus 73 fonogramas producidos hasta la fecha, ninguno lo había dedicado al son de artesanía, a la práctica musical característica de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero, y aun cuando ya había publicado otros fonogramas (21, 33, 34 y 38) dedicados a la música de población afrodescendiente, éstos se enfocaban más en el género de la música de chilena y corridos.

El fonograma 71 al que haremos referencia (CD y libro) se centra en la práctica musical de la artesanía de la población de El Ciruelo, en Pinotepa Nacional, Oaxaca; que, junto a la población de San Nicolás en el estado de Guerrero, son las únicas comunidades que actualmente continúan con esta tradición musicodancística.

La producción de este CD, es el resultado de una iniciativa de investigación de la antropóloga Andrea Berenice Vargas García y de la solicitud

* dossikuris@yahoo.com.mx

del músico cirueleño Efrén Mayrén Santos, quien estaba interesado en grabar una serie de sones compuestos por él y que hasta el momento no se habían registrado en algún disco.

La antropóloga Vargas García llevaba varios meses trabajando en la comunidad de El Ciruelo acerca de temas sobre la música, la identidad y política entre población afrodescendiente, y es a partir de un vínculo personal que establece con los músicos y bailadores de la agrupación de son de artesa que logró desarrollar un proyecto de grabación en campo, lo que implicó una ardua labor de organización y coordinación de todos los participantes, ya que todos cumplían con diferentes actividades, horarios y calendarios, sobre todo en lo referente a bailadoras y bailadores.

En torno al trabajo artístico de estos últimos, es importante señalar el reciente fallecimiento de Dulce María Santos Sandoval el 28 de enero del 2019, bailadora y versadora de Los Reyes del Fandango, una mujer amable, solidaria, de gran fortaleza, que aportó muchísimo a la continuidad y difusión de esta práctica musical. El sueño de don Efrén, de recuperar el son de artesa, le debe mucho a la enorme habilidad de Dulce, y a ella está dedicado este fonograma que no alcanzó a escuchar aquí, pero seguramente la fuerza de esta música llegará hasta sus oídos en donde esté.

El CD está integrado por 11 temas inéditos, composiciones de Efrén Mayrén Santos, acompañado de un libro de 207 páginas, escrito por la antropóloga Andrea Berenice Vargas García, quien realizó la investigación necesaria para llevar a cabo el presente trabajo. Este CD se realizó por iniciativa y solicitud del propio don Efrén y los músicos del fandango de la artesa, el cual se llevó a cabo con el apoyo del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), quienes contribuyeron con el transporte y equipo de grabación necesario (computadora, mezcladora, micrófonos, bases, cámaras, etcétera) y con el apoyo de alumnos y profesores de Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), para la grabación en campo.

La primera etapa de grabación se hizo durante la segunda semana del mes de septiembre de 2014, en condiciones climáticas difíciles, incluso para los mismos habitantes de El Ciruelo, familiarizados con el clima de la zona, debido a que hubo que lidiar con una temperatura de 40° C, en un espacio cerrado cubierto con techo de lámina de metal, una acústica poco favorable y un alto grado de humedad, condiciones que provocaron que fuera sumamente complicada la grabación. Para lograrlo se tuvo que establecer una rotación para los bailadores, que no cabían juntos en el espacio que se consiguió, y evitar así que sufrieran de deshidratación, lo que suscitó que en muchas ocasiones tuvieran que permanecer al interior de la casa, junto con

los antropólogos en cuestión. Sin embargo, gracias a la gran disposición de los participantes y al estoicismo de músicos y antropólogos se pudo llevar a buen término la grabación.

En una segunda etapa los avances de la grabación permitieron que se pudiera poner a consideración de los músicos para su revisión, quienes decidieron realizar una segunda grabación de algunos de los temas, hasta lograr los resultados deseados, que se podrán apreciar en el disco que ahora presentamos.

El retraso en su edición fue otro de los temas que hubo que superar debido a complicaciones internas y carencia de recursos de las instituciones de gobierno, que finalmente fueron allanadas gracias a la disposición del director de la Fonoteca del INAH, quien siempre se mostró interesado por la realización del CD.

Sobra decir que, el fonograma es una muestra muy clara de lo que se puede hacer desde la antropología de la música, el análisis de una práctica musical sin quedarse en lo estrictamente sonoro, además, es importante mencionar, que resulta apenas una muestra de lo mucho que aún queda por hacer.

En uno de los sonos, don Efrén Mayrén afirma: “Somos una organización, no somos una aventura, pegado a la tradición, para realizar la cultura”. Sin embargo, la autora nos dice, sin afán de contradecir a Efrén, “el fandango de artesa es una invención, una aventurada invención”, no como algo cuestionable sino como actividad creadora, imaginativa, que transforma. La música, su práctica, sus funciones, aprendizaje, etcétera, es algo que está en permanente creación y recreación, como se muestra claramente en el texto que acompaña al disco.

Al respecto, yo afirmaré que la presente grabación y su texto correspondiente son una doble aventura; por un lado, de don Efrén y los músicos y bailadores de El Ciruelo y, por otro, de la antropóloga que se aventura a realizar una grabación de campo para dar a conocer un sueño e intentar hacerlo realidad, pero también por atreverse a cuestionar los argumentos de los especialistas en la población afroamericana, cuyo discurso, por pura autoridad, se aceptaba sin más. Éste es un buen ejemplo del quehacer antropológico cercano a las personas con las que se interactúa. Que además parte de una posición crítica sumamente necesaria, sobre todo ahora que se ha dado el reconocimiento constitucional de la población afroamericana y que muchos académicos se encargan de distorsionar su realidad, la autora asume con todo valor y claridad: “no me adhiero al pensamiento que apuesta por una herencia abstracta africana trasplantada, sin más, de un continente a otro”.

Esta postura fue la que le permitió llegar a la realización de esta grabación, que sueña, junto a los músicos, bailadoras y bailadores, al son de la artesa como una aventura, con una prolongada y variada expresión de convivencia humana.

Esto resulta importante si consideramos que desde los años 80 del siglo pasado se inicia el intento de recuperación del fandango de la artesa, en San Nicolás Tolentino, Guerrero y El Ciruelo, Oaxaca, con una postura que resulta más que cuestionable, al centrarse en la búsqueda de los elementos “propiamente africanos” de las poblaciones costeñas, entre ellos la música, la danza, el lenguaje, etcétera.

La selección de los temas fue hecha por el propio Mayrén y la grabación contó con la aprobación de los músicos que participaron en ella (Primitivo Efrén Mayrén Santos, tambor y voz; Vicente Salinas Herrera, violín; Tirso Pablo Salinas Palacios, violín; José Luis Torres “cheli”, guitarra sexta). La cual, como toda grabación de campo, hecha con equipo técnico mínimo y en un espacio no del todo apropiado para ello, puede presentar algunas deficiencias, que no restan valor etnográfico e histórico al material registrado (un ejemplo de esto fue la guitarra utilizada en la grabación).

La interpretación se hizo con el conjunto instrumental que ha caracterizado al fandango de El Ciruelo: violín (Tirso y Vicente), guitarra (José Luis “Cheli”), cajón (Efrén), artesa y voz (Efrén y Dulce). Por otro lado, el disco y algunos de los testimonios del propio don Efrén complicarán mucho la labor de etnomusicólogos y antropólogos, que llevan años discutiendo la diferencia entre chilenas y sones, y viene don Efrén a describirnos sus composiciones como “sones-chilenas”, pero sean sones o chilenas o la mezcla de ambas, siempre invitan a zapatear y disfrutarlas.

Los temas nos hablan de amor, de desamor y de la vida cotidiana de los costachiquenses, pero también de reclamos y denuncias por la marginación, la pobreza, la discriminación, así como de anhelos y sueños. Por ejemplo:

1. *Los negros de la Costa*, recitado por don Efrén, en el que nos hace un recorrido geográfico a través del cual afirma su pertenencia costachiquense y su vínculo con los pueblos de la región. A la vez que hace un reclamo por la exclusión, en la fiesta de la Guelagueta, del son de artesa. “*Acá en la costa se baila, el fandango de artesa, también queremos bailar, allá en la Guelagueta*”.
2. *El fin*: El fandango de artesa homenaje a Oaxaca y a Rogelio Calvo, maestro musical de don Efrén.
3. *Los Reyes del Fandango*: “*Somos una organización, no una aventura...*”. Auto homenaje a la agrupación artesera de El Ciruelo.

4. *Oaxaca, México*: Relato de la participación que tuvieron en el 2010, en el Smithsonian Folklife Festival en Washington D.C., Estados Unidos.
5. *Susana*: reconocimiento al apoyo recibido de Susana Harp.
6. *Felipe Calderón*: Un abierto reclamo de justicia. “en ésta se manifiesta el reclamo, la exigencia del reconocimiento. Contra la incertidumbre: la tradición musical”.
7. “*Mi último deseo*” (son chilena): “Tres cosas traigo en el alma, con las que tanto soñé, mis sueños se han realizado, hoy mismo se los diré, pronto lo van a escuchar”, es el fandango de la artesa, el Trío Santa Quilama y la Orquesta Reyna del Mar. Las tres agrupaciones de las que don Efrén ha formado parte. A decir de la autora: “es un son chilena en el que don Efrén se confiesa, entre sereno y sosegado (...) las tres agrupaciones son la viva muestra de sus sueños materializados. Nos cuenta no sólo de los logros obtenidos, sino del carácter solitario de este artesero, que teme ser el único —el último— interesado y comprometido en rescatar esta música”.

Un gran acierto y aporte del fonograma es que incluye una semblanza de cada uno de los participantes en la grabación, músicos, lauderos, bailadores y bailadoras, aspecto que es sumamente raro encontrar en muchas de las grabaciones de música tradicional, en donde la vida de los músicos, fuera de la música, pareciera no importar. El texto nos permite ubicar a los participantes como lo que son, como seres humanos.

¿Se hizo realidad su sueño?... La autora nos dice: “Fue hace más de 20 años cuando Primitivo Efrén Mayrén Santos vio su tan soñado sueño hacerse realidad: que aquel ritmo costeño de ‘la negrada’ —como él mismo ironiza— volviera a escucharse, tocarse y bailarse en El Ciruelo, igual que tantos años atrás, cuando era niño y lo vio por primera vez”. “El camino recorrido hasta ahora no ha estado exento de obstáculos y queda mucho por hacer para no ver ese sueño defraudado... ¿qué le deparará el futuro al fandango de artesa? Más aún, ¿qué le deparará a los cirueleños y cirueleñas que viven, gozan y sienten esta tradición musical?” Quizá sólo don Efrén lo pueda responder, mientras, que la música de la Costa Chica siga sonando, como los tumbos del mar.

*Sueño que tanto soñé
Se me hizo realidad
Que el fandango de artesa
Lo pudiéramos rescatar
Y en el pueblo de El Ciruelo
¡siempre vamos a bailar!*

*El sueño que tú soñaste
Yo también lo soñé igual,
Que el fandango de artesa
Se pudiera rescatar.
¡ahora ya se rescató
¡Y todos vamos a bailar!*

Así, pues ¡escuchen y disfruten! del son de la artesa de El Ciruelo.

REFERENCIAS

Ruiz, Carlos

2004 *Versos, música y baile de artesa de la Costa Chica. San Nicolás, Guerrero y El Ciruelo, Oaxaca.* El Colegio de México. México.

Vargas García, Andrea Berenice

2015 *"Sueño que tanto soñé..." La recuperación del fandango de artesa en El Ciruelo, Costa Chica, Oaxaca,* tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Leer a Alberto T. Arai. Reflexiones, ensayos y textos

Elisa Drago Quaglia (comp.).
Leer a Alberto T. Arai. Reflexiones, ensayos y textos.
Facultad de Arquitectura, UNAM. México. 2019.

*Pablo Francisco Gómez Porter**
Facultad de Arquitectura. UNAM

Alberto T. Arai vivió entre 1915 y 1959, un periodo corto de vida para una persona que logró producir obras relevantes y una cantidad importante de textos cuya riqueza radica en plasmar la profundidad de su pensamiento, conformando así el testimonio de un México en el que los pensadores, arquitectos y artistas de la época pretendían conformar una expresión artística propia de la tradición cultural mexicana, en un momento en el que la estabilidad del país, una vez consolidado el régimen emanado de la revolución, allanaba el camino para pensar, discutir y reflexionar hacia donde poder dirigir el destino patrio.

De ascendencia japonesa, Arai es recordado por ser el creador del diseño de los frontones del Campus Central de la Ciudad Universitaria de la UNAM, conjunto inscrito en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO desde 2007. Sin embargo, además de arquitecto, fue pensador, crítico y filósofo de su época y cuyo pensamiento trascendió su momento histórico.

Para conmemorar el centenario del natalicio de Alberto Arai en 2015, la Facultad de Arquitectura de la UNAM organizó una jornada de reflexión en torno a la vida y obra de tan fascinante personaje, en el marco del merecido evento la Dra. Elisa Drago, investigadora de la Facultad de Arquitectura de la UNAM, se dio a la tarea de compilar una serie de textos, revelando una

* pafro22@hotmail.com

personalidad multifacética que aún al día de hoy presenta amplias áreas de oportunidad en las que pudo establecer una clara postura en relación con la teoría de la arquitectura, para ser analizada. Sin duda, la antología *Leer a Alberto T. Arai. Reflexiones, ensayos y textos*, marca un referente en torno a la comprensión del pensamiento creador de Arai, complementario al mero análisis arquitectónico de su obra construida.

El libro, recientemente editado por la UNAM, cuenta con 495 páginas, estructuradas en cuatro capítulos; los tres primeros son antologías de textos generados por la prodigiosa pluma de Arai, mientras que el cuarto capítulo “Reflexiones y ensayos” presenta los trabajos de los académicos que participaron en el evento organizado en el año 2015 para celebrar su legado.

El primer capítulo, titulado “Filosofía”, aglutina trabajos en los cuales el autor diserta sobre obras literarias generadas en plena mitad del siglo xx. Asimismo, aborda los conceptos del ser, su complejidad y sus múltiples facetas a partir de los textos de Leopoldo Zea en tono a su obra *El positivismo en México*, para más adelante adentrarse en el trabajo propuesto por Samuel Ramos que habla de un nuevo humanismo, abordando la diferencia entre teoría y dogma, conceptos que retomará en el texto que se presenta posteriormente en el libro y que es dedicado a Le Corbusier, referente del pensamiento arquitectónico del siglo xx. Esta sección expone el pensamiento filosófico del personaje y la reflexión que sirvió de guía en su producción arquitectónica, siempre orientada hacia el humanismo y la realización integral de la persona.

El segundo capítulo “Sobre Arquitectura y Urbanismo”, es un viaje al pasado que presenta al lector el pensamiento, las preocupaciones y los retos de arquitectos, ingenieros y constructores de México en las primeras décadas de la pasada centuria. Las ideas plasmadas en dicho texto, confirman, una vez más, a un Arai reflexivo y multifacético, pero sobre todo, consciente de las problemáticas que enfrentaba el gremio, ofreciendo respuestas factibles para solucionarlas.

Esta sección del libro, conformada por ocho apartados, comienza por dar una explicación a la complejidad que implica estimar –valorar– la arquitectura, a partir de la complejidad técnica en su producción y del cambio en torno a los valores, que durante ese tiempo dejaban atrás elementos ornamentales, para dar paso a una estética basada en geometrías puras y en la expresión sincera de materiales constructivos. A pesar de esos cambios, Arai era plenamente consciente de la arquitectura que se producía en aquel momento, tenía “espíritu”, mismo que hoy se puede apreciar entre la producción arquitectónica de épocas posteriores.

En el segundo apartado describe el diseño del edificio construido para la Asociación México-Japonesa en el cual hace referencia a sus raíces

ces orientales. Como dato curioso, es aquí donde Arai desvela su nombre completo: Alberto Teruo Arai Espinoza. El autor narra el reto que en términos de diseño implicó integrar una expresión arquitectónica mexicana con la japonesa. El cometido se logró con el uso de materiales como la piedra para evocar el pasado prehispánico mexicano, al igual que lo hizo con los frontones de la Ciudad Universitaria; por su parte, los materiales que utiliza de producción industrial, como el concreto, así como la techumbre inclinada son la referencia simbólica y formal que rinde tributo al espíritu de la arquitectura japonesa. La obra, inaugurada en 1959, representa el ejemplo claro de una integración plástica, conceptual y material de dos culturas milenarias que conviven en un mismo objeto arquitectónico.

El tercer apartado aborda un problema que hoy en día enfrentamos en la Ciudad de México: el hundimiento del subsuelo, Arai proponía varias soluciones que implicaban regular y frenar el crecimiento desmedido de la mancha urbana que, para ese momento, ya enfrentaba la capital del país. Resulta trascendente mencionar que de haberse atendido estas recomendaciones en el ámbito de la política, muchas vidas se habrían salvado en los sismos de 1957, 1985 y 2017, como acertadamente lo señala Drago en la introducción del libro.

El ensayo filosófico que presenta sobre la técnica, tiene por sí mismo un título sugerente que incita a su lectura y análisis; en la práctica, la naturaleza propia de la técnica implica la realización repetitiva de actividades para concretar una obra en el menor tiempo posible abatiendo costos, por lo que parecería entonces que en los procesos técnicos no hay espacio para la reflexión, la teorización, o el pensamiento analítico. Con este texto, Arai demuestra que no es así, siempre el proceso técnico puede ir precedido de una profunda reflexión.

Para ampliar este concepto, refiere sobre la importancia de la técnica, las herramientas, los conocimientos disponibles, la mano de obra e incluso el uso de los animales que fueron parte importante para la edificación en diferentes momentos históricos, y ofrece una descripción sobre la importancia del avance de la tecnología para mejorar la calidad de vida y los procesos de construcción.

En “Jacales contra rascacielos” se integran una serie de textos secuenciados y que fueron presentados semanalmente en un diario de circulación nacional. En ellos hace referencia a la historia nacional, el empleo de materiales regionales como expresión contemporánea de la riqueza cultural de México, valora la arquitectura rural mexicana, los paisajes que conforman y la calidad de vida de sus moradores.

Mediante estos escritos hace una confrontación de conceptos para entrecruzar las ideas abordadas en otros textos de esta antología; por ejemplo, los conceptos de técnica y tradición se hilvanan para manifestar que ambos se pueden complementar con el fin de generar habitación de calidad, factible y económica que responda a las necesidades y realidades sociales del momento, pero sobre todo, como una expresión propia del momento histórico de su creación.

De la misma manera que en el texto anterior, en “La casa mexicana. Ideas sobre la habitación popular”, se integran varios ensayos, en los que comienza por reconocer que es un tema amplio, complejo y lo pone sobre la mesa para abordar en torno a la discusión del congreso en el que fue presentado este texto. Aquí reitera las ideas que ya había manifestado en otros escritos; propugna por la producción de una vivienda con expresión nacional, y en este punto se hace presente un Arai que ya es consciente de encontrarse en la antesala de una era global en la que la producción arquitectónica tiende a estandarizarse y en la que la expresión local y regional constituyen un capital invaluable de identidad.

Asimismo, reitera la idea de trasladar la capital del país para evitar su sobre población y la excesiva explotación de sus mantos acuíferos comprometiendo la frágil estabilidad del subsuelo de la zona central. También plantea esquemas financieros para la adquisición de vivienda, un anhelo propio del mexicano, mucho antes de la creación de instituciones como Infonavit o Fovissste. El texto se produce en un momento en el cual la discusión y ensayo de vivienda popular para la capital era un tema que ocupaba a los arquitectos y en el que se daban las primeras respuestas, como la vivienda de obreros de Balbuena, en 1932, o los grandes multifamiliares de pensiones civiles en la década posterior.

En 1945 escribe el texto “La casa obrera mexicana”, en el que se vincula su pensamiento en torno a los dos textos anteriores, confirmando que una de las preocupaciones de los arquitectos de la época era la vivienda popular en la ciudad capital que, de manera acelerada vivía transformaciones radicales a partir de los procesos de industrialización que definieron el desarrollo urbano durante el siglo pasado en todo el mundo.

El texto aborda el problema de la vivienda precaria de la clase obrera de la ciudad, hacinada en vecindades, tugurios de miseria y condiciones insalubres, sector de la sociedad que necesitaba respuestas por parte del gremio. Desde luego, Arai plasmó valiosas ideas antes de la construcción de los primeros grandes conjuntos de vivienda multifamiliar que, en el discurso político del régimen, representaron la solución al problema de la habitación popular citadina, pero que no integró toda la serie de valores y expresiones que planteó Arai años atrás.

El último texto de la serie es dedicado a Le Corbusier, para el que retoma los conceptos del dogma y la teoría, en la arquitectura. Arai reconoce la trascendencia universal del pensamiento lecorbusiano y está consciente de que esos teoremas son una respuesta a la medida adecuada que se tomó en relación con ese momento histórico y no para otro, y el tiempo le concedió la razón a Arai. Retoma el concepto de la técnica en arquitectura y cómo cambia en diferentes momentos de la historia, así como el de una nueva valoración estética, ya referida en un texto anterior.

El tercer capítulo consta de una serie de textos sobre las bellas artes, en ellos es manifiesta su sensibilidad artística, hace referencia a la herencia cultural mexicana y su necesidad de plasmarla en la producción artística. Con los documentos presentados en esta sección del libro nuevamente se muestra a un arquitecto integral, completo, con amplia capacidad reflexiva y con conocimientos que permiten generar ensayos sobre otras artes en los que expresa su pensamiento e ideología.

En esa misma sección se incluyen algunos escritos que produjo cuando vivió en Chiapas en la etapa final de su prolífica vida, en “Fantasía y realidad en el ballet Bonaampak” [con doble aa citado en el libro] e “Interpretación del trópico”, hace patente su sensibilidad hacia la riqueza simbólica del pasado cultural maya y hacia los ambientes que se construyen a través de la literatura, como en el caso del ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha.

Asimismo, los últimos dos trabajos del capítulo refieren al genio creador de los muralistas mexicanos, en “Rivera y Orozco, pirámides del sol y de la luna de la pintura mexicana actual” equipara a Rivera como la vida, la luz, como la pirámide de oro, del Sol; a Orozco, como la muerte, la oscuridad y como la pirámide de plata, la Luna.

En el texto que dedica a Picasso como inventor de sentimientos hace referencia a la capacidad del artista español para expresar emociones magistralmente a través de sus obras, poniendo como ejemplo a la célebre pintura *Guernica*, que relata el sufrimiento y el drama que vivieron los habitantes en el bombardeo de la ciudad durante la Guerra Civil española.

La última sección del libro “Reflexiones y ensayos”, autores de nuestro tiempo y especialistas de la arquitectura del siglo xx, presentan una visión actual de Arai, el filósofo, el arquitecto y el pensador, y es abordado desde la perspectiva madura que da la distancia en el tiempo, permitiendo hacer una reflexión mucho más certera en torno a su obra y a su vida a partir de los textos que escribió y que dan cuenta de la evolución de su pensamiento. En esta parte se cuenta con la valiosa colaboración de connotados académicos como Ramón Vargas Salguero, Johanna Lozoya, Catherine Ettinger, Louise Noelle y funcionarios de primer nivel como Dolores Martínez Orralde. En

esta última sección el análisis de los textos de Arai, a partir de los temas que él abordó, permiten construir temáticas de análisis y aproximación hacia un personaje cuyo legado destaca por su riqueza y variedad.

El trabajo de investigación, compilación y organización realizado por Elisa Drago es sin duda un punto de arranque fundamental para el conocimiento y comprensión de Alberto T. Arai como un exponente excepcional de su tiempo, cuyas ideas, inquietudes y reflexiones cobran plena vigencia en la actualidad a pesar de haberse escrito hace ocho décadas.

Normas para la presentación de originales:

Los artículos y reseñas deberán ser originales inéditos y no estar sometidos simultáneamente a dictamen en cualquier otro medio. Se debe incluir una ficha curricular de 10 renglones y correo electrónico.

Los artículos deberán tener una extensión de 20 a 30 cuartillas, incluyendo gráficos, tablas, notas a pie de página y bibliografía en tamaño carta; el cuerpo del texto se presentará con interlineado doble en fuente Arial de 12 puntos.

Cada artículo debe incluir un resumen y cinco palabras clave, en español e inglés.

Las ilustraciones se entregarán con un mínimo de 300 dpi de resolución y en formato jpg.

Todos los trabajos serán sometidos a dictamen de pares ciegos a cargo de la cartera de árbitros de la revista, los resultados de las evaluaciones son inapelables.

La bibliografía se presentará al final del texto, anotando los nombres y apellidos completos de los autores, con base en los siguientes ejemplos:

LIBROS:

Lefebvre, Henri

1972 *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza. Madrid.

CAPÍTULOS DE LIBROS:

Bourgois, Philippe

2004 The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador, en *Violence in War and Peace: An Anthology*, Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.). Blackwell Publishing. Oxford: 425-434.

Contreras, Carlos, Guillermo Pérez Castro, Octavio Corona y María de la Luz Moreno

2005 Salvamentos arqueológicos y la arqueología histórica, en *25 años de la Dirección de Salvamento Arqueológico*, Luis A. López y Margarita Carballal (eds.). INAH (Científica, 470). México: 179-190.

ARTÍCULOS EN REVISTAS O PUBLICACIONES PERIÓDICAS:

Meskill, Lynn

2007 The Intersections of Identity and Politics in Archeology. *Annual Review of Anthropology* (31): 279-301.

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS:

Alcántara, Liliana

2002 Tiene oportunidad el Ejército de rehabilitarse entre las víctimas. *El Universal*, 20 de febrero: A7.

TESIS INÉDITAS:

García Targa, Juan

2005 *Arqueología colonial en el área maya: siglos XVI y XVII. Tecoh (Yucatán, México). Un modelo de estudio del sincretismo cultural* tesis de doctorado. Universidad de Barcelona. Barcelona.

Todos los autores de las contribuciones que se publiquen en esta revista deberán firmar una carta-cesión de la propiedad de los derechos de autor, con base en los artículos 24, 25, 26, 27 (autorizando la comunicación pública de la obra por medios electrónicos sin fines de lucro), 29, 30, 31 y 43 de la Ley Federal del Derecho de Autor de los Estados Unidos Mexicanos.

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Periférico Sur y Zapote s/n
Col. Isidro Fabela
14030 Ciudad de México.

revistacuicuilco@yahoo.com

CUICUILCO REVISTA DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

SE ENCUENTRA INDEXADA EN:

- *Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt)*
- *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica (RedALyC)*
- *Catálogo del Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex)*
- *Academic Search Complete, SocINDEX with Full Text y Fuente Académica (EBSCO)*
- *Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase)*
- *Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas. E-revistas*
- *Latin American Network Information Center (LANIC)*
- *Scientific Electronic Library Online (SciELO-México)*
- *Iresie. Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa*

CONSULTA LA REVISTA EN:
<http://www.revistas.inah.gob.mx>

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 27, NÚMERO 77, ENERO-ABRIL, 2020

Expresiones religiosas en América Latina e Italia

DOSSIER: Expresiones religiosas en América Latina e Italia
Rolando Macías Rodríguez
Coordinador

Presentación

Rolando Macías Rodríguez

Las manifestaciones de la fe: San Felipe Neri. Patrono de Roma del siglo XVI
Guizzela Castillo Romero

"La mujer te pisará la cabeza". Mesianismo femenino de la era mariana
Nayeli Olivia Amezcua Constance

Lugares de culto y manifestaciones marianas: Nuestra Señora de Sarapiquí, Reina del Amor, Costa Rica
Raúl Carlos Aranda Monroy

El Cirio: un ritual fundamentado en el mito de origen de Nuestra Señora de Nazaré, en Belém do Pará, Brasil
Silvia Margarita Reyes Corea

Relación sociosimbólica femenina y masculina en la cofradía de San Judas Tadeo del siglo XXI, en Lima, Perú
Rolando Macías Rodríguez

Diecisiete años de la Congregación Nacional de la Santa Muerte en Ecatepec, Estado de México
Janet Valverde Montañó

El sistema ético-religioso de los Testigos de Jehová como mecanismo de reivindicación de las mujeres en la sociedad mexicana. La experiencia de mujeres mexicanas conversas
Josué E. Barrios Vázquez

MISCELÁNEOS

Venta de tierras y transformación del *waterscape* en San Salvador Atenco, Estado de México
Verónica Vázquez García

En torno a la colectivización del relato de la Conquista de México
María Alba Pastor Llana

Un museo *hecho en casa*: el Museo Universitario de Antropología en la museología contemporánea
Blanca María Cárdenas Carrión

RESEÑAS

Como los tumbos del mar. La música de artesanía de El Ciruelo, Oaxaca
José Andrés García Méndez

Leer a Alberto T. Arai. Reflexiones, ensayos y textos
Pablo Francisco Gómez Porter



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

