

CALEI- DOSCOPIO

REVISTA SEMESTRAL DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

ISSN 1405-7107

AÑO 18, NÚMERO 32

ENERO - JUNIO DE 2015



Iglesia Católica Romana

La conformación de corrientes identitarias en el tradicionalismo católico en México en los años posteriores al Concilio Vaticano II

■ AUSTREBERTO MARTÍNEZ VILLEGAS

La influencia de los religiosos de San Agustín del templo y convento de San Antonio de Padua en la sociedad de Aguascalientes. El caso del Patronato Instituto Mendel, A.C.

■ JOSÉ ANTONIO SALDÍVAR CERVANTES / LUCIANO RAMÍREZ HURTADO

Educación católica y socialización de valores. Una aproximación analítica desde la Teoría de Sistemas

■ MARIANA G. MOLINA FUENTES

Iglesias Cristianas

Los orígenes del protestantismo en Cuba

■ BLANCA IMELDA PEDROZA GALLEGOS

Prácticas y representaciones sobre la infancia en contextos religiosos. Notas sobre los grupos de niñas/os en comunidades evangélicas de Comodoro Rivadavia

■ LUCIANA LAGO

Prácticas religiosas en la vejez y su relación con el autocuidado y el bienestar

■ FELIPE R. VÁZQUEZ PALACIOS

Religiosidad mexicana

La Santa Muerte en Chetumal. La expansión de un culto popular

■ ANTONIO HIGUERA BONFIL

La vara de mando, símbolo sagrado para los pueblos originarios de Oaxaca

■ OLGA HERNÁNDEZ RAMÍREZ

Los ejes discursivos y la religiosidad popular en el cuento Anacleto Morones: fanatismo y veneración a un santón

■ MA. DE LOURDES ORTIZ SÁNCHEZ



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

CALEI- DOSCOPIO



CALEI- DOSCOPIO



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

Í N D I C E

Presentación

9

L*a conformación de corrientes
identitarias en el tradicionalismo
católico en México en los años
posteriores al Concilio Vaticano II*

AUSTREBERTO
MARTÍNEZ
VILLEGAS

19

L*a influencia de los religiosos de
San Agustín del templo y convento de
San Antonio de Padua en la sociedad
de Aguascalientes. El caso del Patronato
Instituto Mendel, A.C.*

JOSÉ
ANTONIO
SALDÍVAR
CERVANTES

43

LUCIANO
RAMÍREZ
HURTADO

E*ducación católica y socialización
de valores. Una aproximación analítica
desde la Teoría de Sistemas*

MARIANA G.
MOLINA
FUENTES

69

Los orígenes del protestantismo
en Cuba

BLANCA
IMELDA
PEDROZA
GALLEGOS

91

Prácticas y representaciones sobre
la infancia en contextos religiosos.
Notas sobre los grupos de niños/as
en comunidades evangélicas
de Comodoro Rivadavia

LUCIANA
LAGO

115

Prácticas religiosas en la vejez
y su relación con el autocuidado
y el bienestar

FELIPE R.
VÁZQUEZ
PALACIOS

135

La Santa Muerte en Chetumal.
La expansión de un culto popular

ANTONIO
HIGUERA
BONFIL

155

La vara de mando, símbolo sagrado
para los pueblos originarios de Oaxaca

OLGA
HERNÁNDEZ
RAMÍREZ

185

Los ejes discursivos
y la religiosidad popular en el cuento
Anacleto Morones: fanatismo
y veneración a un santón

MA. DE LOURDES
ORTIZ
SÁNCHEZ

195

Resúmenes / Abstracts

211

Semblanzas curriculares

221

CALEIDOSCOPIO
REVISTA SEMESTRAL
DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANIDADES
NÚMERO 32

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE AGUASCALIENTES

Luciano Ramírez Hurtado
DIRECTOR

Genaro Zalpa Ramírez
María Eugenia Patiño López
COORDINADORES DEL NÚMERO 32
DE CALEIDOSCOPIO

Jesús Antonio de la Torre Rangel
Salvador de León Vázquez
Daniel Eudave Muñoz
Claudia Eugenia Galindo Lara
Kalina Martínez Martínez
María Eugenia Patiño
Luciano Ramírez Hurtado
Todos los miembros del consejo pertenecen
a la Universidad Autónoma de Aguascalientes.
CONSEJO EDITORIAL

Gerardo Ávalos Tenorio, UAM-X
Mauricio Beuchot Puente, IIF/UNAM
Aurelio de los Reyes García Rojas, IIE/UNAM
Enrique G. Gallegos, UAM/C
Luis Alfonso Guadarrama Rico, UAEM
Andoni Ibarra, *Universidad del País Vasco*
Antonio Laguna Platero, UCASTILLA, ESPAÑA
Florence Le Cam, *Université Libre de Bruxelles*
Benjamín Valdivia FFYL/UDEGTO
CONSEJO CONSULTIVO EXTERNO

Jesús Arturo Navarro Ramos
Consuelo Meza Márquez
Hugo José Suárez
Yolanda Padilla Rangel
Valentina Torres Septién
Luciano Ramírez Hurtado
María Gabriela Aguirre Cristiani
Enrique Luján Salazar
María Rebeca Padilla de la Torre
Genaro Zalpa Ramírez
Luis Rodolfo Morán Quiroz
José Ramiro Alemán López
Salvador Camacho Sandoval
Gloria Galaviz Granados
Ramiro Jaimés Martínez
Laura Roush
Cristina Gutiérrez Zúñiga
Luis Varguez Pasos
Dolores Aramoni
María Luis Ballinas Aquino
DICTAMINADORES

Caleidoscopio, Año 18, Número 32, Enero-Junio de 2015, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Aguascalientes a través del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, Av. Universidad No. 940, Ciudad Universitaria, C.P. 20131, Tel. (449) 9108493, correo-e: lramirez@correo.uaa.mx. Editor responsable: Dr. Luciano Ramírez Hurtado. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2014-110419282000-203, ISSN versión electrónica: 2395-95-76. Responsable de la última actualización de este número: Departamento Editorial de la Dirección General de Difusión y Vinculación, Carlos Gutiérrez Lozano, Av. Universidad 940, Ciudad Universitaria, Edificio 222, tercer piso, Av. Universidad 940, Ciudad Universitaria, Aguascalientes, Ags., C.P. 20131. Fecha de la última modificación 16 de Junio de 2015.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

La publicación de esta revista se financió con recursos PIFI 2013.

¿Por qué estudiar las religiones desde la perspectiva de las ciencias sociales? ¿No debería estar ese estudio reservado a otras ciencias, como la teología y la filosofía? Son preguntas que nos parecen pertinentes al presentar este número de la revista *Caleidoscopio*, dedicado al estudio del fenómeno religioso, justamente desde los puntos de vista de las ciencias sociales y las humanidades.

Desde nuestra perspectiva, la razón filosófica, la razón teológica y la razón científica son formas de conocimiento que abordan legítimamente el estudio de las religiones desde perspectivas diferentes, sin ninguna jerarquía ni subordinación entre ellas. Esta perspectiva relaciona estrechamente el tema de la autonomía de la razón científica con la de sus límites. Las ciencias sociales no aspiran a agotar el conocimiento de las religiones, ni a reducirlas a fenómenos sociales, sino a estudiar y exponer las relaciones que establecen con los fenómenos sociales y culturales, y con la misma teoría de las ciencias sociales.

El estudio del fenómeno religioso está enmarcado en tres grandes tradiciones temáticas en las ciencias sociales: el estudio de las iglesias, el estudio de las creencias y la conformación misma de esas ciencias. Aunque, desde luego, las tres temáticas están relacionadas, cada una de ellas privilegia un enfoque diferente. El estudio de las iglesias aborda lo religioso desde el punto de vista del estudio de las instituciones sociales llamadas iglesias: su organización, sus prácticas, su

historia, las prácticas de sus adherentes, la relación entre iglesias de diferentes denominaciones, la relación de las iglesias con la sociedad en general y con otras instituciones como el estado, los grupos sociales, etc. El estudio de las creencias privilegia, por su parte, el papel que juegan las religiones en la conformación de las cosmovisiones en las que se enmarcan las prácticas sociales. La tercera tradición se remonta a los pioneros de las ciencias sociales como Karl Marx, Max Weber, Emilio Durkheim, y a otros autores más recientes como Talcott Parsons, Niklas Luhmann, Peter Berger y Thomas Luckmann, entre otros. Esta tradición relaciona el estudio de las religiones con la construcción misma de las diferentes perspectivas sociológicas y/o con la construcción de sus objetos de estudio. Estas tres tradiciones están presentes en el número de *Caleidoscopio* que presentamos.

Hemos dividido los artículos que aparecen en este número de la revista en tres bloques. En el primero ubicamos los textos referidos a la religión católica y a su iglesia. En el segundo las religiones cristianas y sus iglesias, y en el tercero las tradiciones religiosas y las iglesias surgidas en el contexto mexicano.

Cuando nos referimos a la Iglesia Católica en América Latina, y en México en particular, solemos pensar en una institución con una identidad única; la Iglesia Católica es, simplemente, la Iglesia Católica. No nos detenemos a pensar que esa denominación puede ser controvertida porque hay varias instituciones, similares pero diferentes, que se detentan como la verdadera Iglesia Católica. O que dentro mismo de esa iglesia haya diferentes corrientes que reclamen ser la auténtica iglesia fundada por Cristo que ha perdurado a lo largo de los siglos hasta la actualidad. El artículo de Austreberto Martínez Villegas atrae nuestra atención hacia esos temas presentándonos tres corrientes tradicionalistas que surgieron en la Iglesia Católica después del Concilio Vaticano II, y en gran parte como reacciones de oposición al mismo, o a la manera como se ha implementado en la vida de la iglesia.

Martínez Villegas nos dice que en México se dan tres de esas corrientes tradicionalistas, opuestas a los resultados del Vaticano II, pero diferentes entre sí. Las clasifica en tres categorías que va presentando de más a menos en cuanto a su oposición a la iglesia postconciliar. Son el sedevacantismo, el lefebvrismo y la corriente antiprogresista. Quienes militan en la primera, obispos, sacerdotes y laicos, sostienen que la sede papal está vacante desde Juan XXIII, porque ese pontífice y los que lo han sucedido no ocupan legítimamente el trono de san

Pedro. Esta postura los pone fuera de la comunión con la iglesia y con el papado, por lo que algunos de sus fundadores han sido excomulgados. El lefebvriano, cuyo nombre hace alusión a su fundador, el obispo Marcel Lefebvre, se sitúa en una postura de oposición a varias de las directivas conciliares y a una serie de decisiones de la jerarquía eclesiástica, incluidas decisiones de los papas cuya legitimidad, por otro lado, reconoce, pero no la obligación de obedecerles en todo. El papado, por su parte, tampoco ha asumido una postura decisiva ante los lefebvristas porque los ha excomulgado, les ha levantado la excomunión, y les ha ofrecido caminos para permanecer unidos o reincorporarse a la iglesia. Finalmente está la corriente que el autor llama antiprogresista, cuyos miembros no se colocan fuera de la iglesia, pero combaten las interpretaciones más progresistas de los documentos del Concilio Vaticano II. Martínez Villegas sostiene que cada una de estas corrientes constituye una identidad católica que se construye diferenciándose de las otras.

Dentro de la Iglesia Católica existen también diferentes órdenes religiosos, constituidas por monjes o frailes que viven en comunidades bajo una regla que establece su misión y rige su vida cotidiana. Hay diferentes tipos de órdenes religiosos que empezaron a surgir casi desde los inicios del cristianismo. La orden de san Agustín surgió en el siglo XIII, un poco después del surgimiento de los franciscanos y los dominicos. La institución de la Iglesia Católica en México fue obra principalmente de monjes de estas tres órdenes que llegaron a la Nueva España en el siglo XVI.

En 1906, el primer obispo de Aguascalientes, José María Portugal y Serratos, invitó a los agustinos a establecer una comunidad en la diócesis, que ya contaba con presencia de franciscanos y dominicos. El artículo de José Antonio Saldívar Cervantes y Luciano Ramírez Hurtado, trata de una parte de la historia de esta orden en Aguascalientes, en la segunda mitad del siglo XX, enfatizando la influencia cultural que han ejercido por medio de la operación de un instituto de educación media superior, el Instituto Mendel, que fue fundado en 1968, y de una radiodifusora, Radio Stereo Mendel que se fundó diez años después, en 1978. Los autores sostienen que la fundación y la operación de estas dos instituciones culturales fue posible gracias a la influencia que ejercían los agustinos sobre la elite social, económica y política de Aguascalientes por medio de su actividad apostólica en el templo de san Antonio, a cuyos servicios religiosos los miembros de esa elite,

católicos practicantes, solían acudir. Eso hizo posible que se constituyera el Patronato Instituto Mendel, A.C., cuyos miembros fueron muy activos en la fundación y puesta en marcha del colegio de educación media superior y de la radiodifusora. Una parte importante del artículo se centra en la descripción de las actividades de los miembros de ese patronato.

En la historia de las ciencias sociales y, en particular, de la sociología, el estudio de las religiones ha sido abordado desde diferentes perspectivas teóricas. La teoría de sistemas que propone el sociólogo alemán Niklas Luhmann es una de las más recientes, y se caracteriza por su alto grado de abstracción y de complejidad, que hacen que sea difícil su utilización en investigaciones empíricas concretas. El artículo de Mariana G. Molina Fuentes es una propuesta para comprender la teoría de Luhmann a través de la investigación de un tema concreto que relaciona la religión católica, la educación y la comunicación de valores. Se trata, desde luego, de su propia interpretación de esa teoría, y de su propia propuesta de aplicación en la investigación, por lo que ha de entenderse también como la exposición de esa interpretación al juicio de los lectores. El artículo será útil para quienes se interesan por la teoría de sistemas del sociólogo alemán y su aplicación al estudio del sistema religioso. Las apreciaciones críticas de quienes conocen la obra de Luhmann podrían eventualmente servirle a la autora para refinar tanto su interpretación de la teoría como su aplicación al conocimiento del sistema religioso.

Un segundo bloque de artículos tienen como objeto de estudio otras iglesias cristianas que están presentes en nuestro entorno social. El primero de ellos, escrito por Blanca Pedroza, es un estudio pormenorizado de la historia de las iglesias del llamado protestantismo histórico en Cuba, que ha recibido menos atención que la historia y la presencia del protestantismo evangélico en la isla. Es particularmente interesante la relación bien documentada de los inmigrantes, y los exiliados cubanos en Estados Unidos, miembros de iglesias como la metodista, la anglicana, la luterana, la episcopal y la presbiteriana, con los movimientos independentistas que se desarrollaron en Cuba durante el siglo XIX. En el artículo se encuentran nombres, fechas, filiaciones religiosas y un recuento de las acciones llevadas a cabo por los miembros de las diferentes iglesias para apoyar de diversas maneras los movimientos de independencia. En esa trama se va narrando la historia del protestantismo histórico en la isla.

El texto de Luciana Lago nos sitúa en otro país latinoamericano, Argentina, y específicamente en una ciudad del sur de ese país, Comodoro Rivadavia. Y nos sitúa también en el contexto de una de las últimas corrientes cristianas: el pentecostalismo; movimiento religioso que se inició en los Estados Unidos en los inicios del siglo xx, y que desde entonces se ha diseminado exitosamente por todo el mundo. Las comunidades eclesiales pentecostales han adoptado características y prácticas diferentes según determinados movimientos internos que enfatizan alguna de las particularidades del pentecostalismo. Una de estas iglesias es la Iglesia Tabernáculo de Fe. La autora centra su texto en la indagación acerca de las prácticas de socialización religiosa de los niños y las niñas de esa iglesia pentecostal; por medio de cuáles prácticas se forman en ellos y ellas las creencias específicas del pentecostalismo, las cuales no se limitan a inculcar conocimientos y creencias sino que incluyen también la formación de las emociones. Según la autora, la música y las canciones son uno de los instrumentos preferidos para inculcar tanto el contenido de las creencias como el uso del cuerpo y la implicación de las emociones, que son características propias del movimiento pentecostal.

El artículo de Felipe Vázquez no se circunscribe únicamente al contexto de iglesias cristianas diferentes de la católica romana, sino que incluye también a esta última. Su objeto de estudio es la situación de los creyentes en edades avanzadas buscando mostrar el papel que desempeñan las creencias religiosas en la percepción que de sí mismos y de su situación que se forman los añosos. El artículo muestra que no es sólo que la religión sirva de consuelo en esas situaciones, sino que las creencias contribuyen a dotar de sentido a las últimas etapas de la vida, lo cual es de vital importancia para quienes las experimentan. Yendo más allá, el autor muestra mediante testimonios recabados entre ancianos y ancianas, creyentes de diferentes religiones, que las creencias religiosas no se asientan solamente en el intelecto, sino que se corporizan, y que por eso contribuyen a conformar las prácticas de autocuidado y a transformar los cuerpos cansados de los añosos proporcionándoles fuerza y salud al ofrecerles significados, seguridades y esperanzas.

El tercer bloque agrupa tres artículos que analizan fenómenos religiosos específicamente mexicanos. Antonio Higuera Bonfil aborda el estudio de un culto que se ha desarrollado recientemente en el país: el culto a la Santa Muerte. Lo primero que presenta es un recorrido

por diversos estudios que se han hecho sobre esta religiosidad popular, mostrando que se trata de un fenómeno que es difícil de asir por la variedad de sus manifestaciones. ¿Qué es? ¿Dónde surgió? ¿De dónde surgió, es decir, cuáles son sus raíces en la historia de la sociedad y la cultura mexicanas? ¿Es un fenómeno religioso? ¿Es un culto o una secta? ¿Cuáles son sus creencias? ¿Éstas se han sistematizado o se pueden sistematizar conformando una teología? Demasiadas preguntas, sin respuestas muy satisfactorias hasta ahora. Ante ese panorama, en lugar de involucrarse en las discusiones teóricas, Higuera opta por describir cómo se ha desarrollado el culto a la Santa Muerte en tres capillas establecidas en la ciudad de Chetumal, capital del estado de Quintana Roo. Su apuesta es que la minuciosa descripción de los tres lugares de culto, de las prácticas que en ellos se llevan a cabo, así como su historia en la que eventualmente aparecen disensos, ayude a entender esta religiosidad mejor que los acercamientos más generales. Las fotografías de las capillas dedicadas a la veneración de la Santa Muerte, a la manera de etnografía visual, ayudan al lector a conocer mejor esta religiosidad mexicana.

El artículo de Olga Hernández Ramírez fundamenta teórica y empíricamente que lo sagrado impregna no solamente a los objetos y símbolos que se reconocen como específicamente religiosos, sino que también satura a objetos y símbolos políticos e identitarios como la vara de mando de los pueblos indígenas, específicamente de las comunidades del estado mexicano de Oaxaca. La autora argumenta que de esa manera, lo sagrado contribuye a consolidar la vida comunitaria, fungiendo como el elemento cohesionador de la sociedad, soporte de su identidad y legitimador del poder que les confiere el pueblo a sus autoridades, con el permiso del padre sol. La sacralidad de la vara de mando condensa una cosmovisión, la de los pueblos indígenas que la hacen centro de su vida ceremonial, tanto religiosa como política.

En la literatura mexicana la religión popular ha estado constantemente presente. Tal parece que a quienes han querido plasmar en sus obras la vida de los mexicanos les han llamado poderosamente la atención las creencias y las prácticas religiosas tal como se manifiestan en la cotidianidad de los fieles, la mayoría de las veces alejadas de la doctrina oficial de las iglesias de las que son miembros. Juan Rulfo, sin duda, fue uno de esos autores, y el artículo de Ma. de Lourdes Ortiz Sánchez indaga en los dispositivos discursivos del cuento *Anacleto Morones* cómo se entretajan dos maneras de entender

la religiosidad popular, y cómo se entremezclan las apreciaciones del propio Rulfo al ir desarrollando los dos ejes discursivos que identifica la autora de este artículo.

Con este número de *Caleidoscopio* pretendemos exponer ante los lectores un abanico de textos y de temas que den una idea del quehacer de las ciencias sociales en el estudio del fenómeno religioso.

María Eugenia Patiño López
Genaro Zalpa

CALEI-
DOSCOPIO

32



ENERO - JUNIO

2015

Iglesia Católica Romana

La conformación de corrientes identitarias en el tradicionalismo católico en México en los años posteriores al Concilio Vaticano II

AUSTREBERTO MARTÍNEZ VILLEGAS¹

INTRODUCCIÓN

El Concilio Vaticano II celebrado entre 1962 y 1965 representó un cambio de paradigmas en numerosos aspectos de la vida de los católicos, pues desde la liturgia hasta las consideraciones doctrinales en materia social, registraron modificaciones que se consideran implícitas a la intención de apertura al diálogo con el mundo moderno que se denominó *aggiornamento*.

Sin embargo estos cambios no fueron recibidos favorablemente por todos los católicos, ya que por un lado hubo quienes consideraron que las actitudes de compromiso con el mundo habían sido demasiado limitadas, mientras que otro sector consideró que el Vaticano II representaba una ruptura con la tradición católica o, cuando menos, que sus lineamientos propiciaron malas interpretaciones que habían hecho surgir el fenómeno del progresismo², algo que ellos consideraban prácticamente herético. El presente artículo aportará un análisis

1 Doctorante en Historia Moderna y Contemporánea por el Instituto de Investigaciones "Dr. José María Luis Mora". Correo electrónico: amvi-llagas22@yahoo.com.mx.

2 El progresismo estaba representado por las corrientes más abiertas a las innovaciones tanto litúrgicas como doctrinales, morales y en criterios socio-políticos dentro de la Iglesia. Además de poner un mayor énfasis en una concepción de la Iglesia como comunidad del pueblo de Dios rechazando la estructura jerárquica tradicional, simpatizaba frecuentemente con corrientes políticas de izquierda.

general de algunas características identitarias del segundo de estos sectores, es decir del discurso ideológico-religioso de los católicos que se pueden denominar como “tradicionalistas”³ quienes tuvieron y tienen una postura de oposición y crítica a las nuevas directrices suscitadas en la Iglesia por el Concilio Vaticano II.

OBJETIVO

El objetivo del presente artículo es señalar las características de los planteamientos discursivos principales que fueron clave en la conformación de las distintas identidades dentro del tradicionalismo católico en México a partir del Concilio Vaticano II, así como mostrar algunos aspectos de los conflictos y polémicas entre las distintas corrientes que fortalecieron dicha conformación identitaria.

JUSTIFICACIÓN

La justificación de este artículo y su relevancia radica en la necesidad de ampliar la comprensión de la heterogeneidad del tradicionalismo católico en México, pues como se mostrará más adelante, son pocos los textos que en el ámbito académico han abordado el tema más allá de algunas menciones marginales; hasta el momento son pocos los esfuerzos por elaborar una clasificación de las distintas corrientes que conforman las identidades tradicionalistas, lo cual se incorpora a una serie de estudios que, en los últimos años, ha intentado profundizar tanto en el análisis historiográfico del catolicismo mexicano en general, como en las particularidades de los sectores conservadores en particular, algunos de los cuales han mantenido espacios de poder político y empresarial tanto a nivel regional como nacional en el ámbito mexicano.

3 El tradicionalismo, en oposición al progresismo, representaría a los sectores católicos que consideran que las innovaciones del Concilio Vaticano II se encuentran en flagrante contradicción con la tradición católica de los siglos previos, es decir con los documentos de los papas y de los concilios ecuménicos y con los escritos de los santos padres y doctores de la Iglesia.

El concepto de identidad es el principal elemento teórico en el que se fundamenta el presente artículo. Se ha tomado en cuenta la definición que propone Manuel Castells para quien la identidad es “el proceso de la construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o a un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido” (Castells, 1999: 28). De este modo, se enunciarán algunos de los atributos culturales (en este caso, elementos religiosos e ideológicos) presentes en el discurso del tradicionalismo católico, los cuales se consideran relevantes en la conformación de sus distintas corrientes identitarias.

Las identidades proporcionan un sentido de pertenencia, una auto-descripción y además ayudan a proporcionar un sentido de la existencia misma a quienes se adhieren a ella. En el caso de las identidades religiosas, esto es claro, y en el tradicionalismo católico se parte de un conjunto de ideas y postulados establecidos por los principales ideólogos y líderes de cada corriente con los que se identifican sus seguidores, esto concuerda con lo dicho por Stuart Hall “la identificación se construye sobre el reconocimiento de algún origen común o de características compartidas con otras personas o grupo, o bien con un ideal y con la natural cercanía de la solidaridad y la lealtad establecidas sobre esta base” (Hall, 2006: 228). Dicha identificación es lo que propicia que los seguidores de cada corriente identitaria tradicionalista, asuman como parte de su propia convicción individual el discurso del conjunto. No obstante, esta identificación no tiene por qué ser uniforme en todos los individuos, pues siempre se produce una reinterpretación de las consignas ideológico-religiosas de acuerdo con una serie de elementos individuales impredecibles, lo cual vuelve compleja de manera notable la expresión de cada identidad, aunque es posible señalar aquellos elementos que caracterizan la formación de ciertas corrientes definidas que serán caracterizadas en el presente artículo.

La pluralidad de vertientes aun dentro de una misma categoría: el tradicionalismo, deja en claro que las identidades no son algo unitario: “[...] se acepta que las identidades nunca están unificadas y que, en tiempos recientes, se han vuelto cada vez más fragmentadas y fracturadas: nunca singulares, sino múltiples, construidas a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes con frecuencia intersecados

y antagónicos” (p. 230). En esta multiplicidad, radica una de las características más notables del tradicionalismo, de interpretaciones diversas de un mismo discurso previo, pueden generarse corrientes identitarias distintas que buscan exaltar sus particularidades como parte de una afirmación de sí mismas.

Cabe mencionar que el concepto de identidad se inserta en el debate metodológico relacionado con los estudios culturales, Lawrence Grossberg señala que “la mayoría de los trabajos en los estudios culturales están preocupados por investigar y poner en reto la construcción de las identidades subalternas, marginales y dominadas, a pesar de que trabajos recientes, han comenzado a explorar las identidades dominantes como construcciones sociales. Raramente, no obstante, se les estudia a ambas juntas, como podría dictarlo la teoría, como mutuamente constitutivas” (Grossberg, 1996: 90). El énfasis puesto en el ámbito de los estudios culturales en las identidades de los grupos subalternos, en el contexto de un binomio dominadores-dominados, ha hecho dejar a un lado el estudio historiográfico de expresiones identitarias que no se ubican con claridad en alguno de los bandos de esta diada, y sin embargo es necesario explorar para lograr una mayor profundización en la comprensión de ciertos fenómenos religiosos presentes en la sociedad. En el caso del tradicionalismo católico, una adecuada caracterización de las identidades inherentes al mismo, contribuirá a la reflexión en torno a la complejidad de las expresiones religiosas en México y la manera en que son constitutivas de otro tipo de identidades.

No debe soslayarse el papel de la otredad en la conformación identitaria. Al respecto, Julia E. Palacios menciona: “[...] la identidad no aparece como un concepto acabado, sino que se construye a través de un proceso constante, y se ubica, tanto en lo individual como en lo colectivo, en función de un referente externo que es la otredad. En este sentido, responde a las individualidades y a las diferencias, pero fundamentalmente al descubrimiento de sí mismo y del otro” (Palacios, 2006: 217). El papel de la otredad en la conformación de las identidades tradicionalistas es claro, puesto que un factor crucial de identificación es la oposición y crítica al “otro” que en este caso es el progresismo.

La aversión a aquellos que muestran elementos identitarios opuestos a los tradicionalistas, implica una condena que constituye un elemento aglutinador entre sus seguidores. Sin embargo no es sólo

la oposición al progresismo el principal elemento de conformación identitaria, sino la oposición generada entre las distintas corrientes tradicionalistas (particularmente entre sedevacantistas y antiprogresistas posconciliares radicales) la que se ha convertido también en un factor aglutinante y diferenciador, como se podrá observar más adelante. Lo anterior ilustra claramente el planteamiento de Stuart Hall: “Las identidades se construyen a través de, y no fuera de, la diferencia. Esto implica el reconocimiento, radicalmente inquietante, de que sólo a través de la relación con el Otro –la relación con lo que no es, precisamente con lo que no está, con lo que se llama su exterior constitutivo– se puede llegar al significado “positivo” de cualquier término y por tanto construir su “identidad”. A través de su existencia, las identidades pueden funcionar como puntos de identificación y apego sólo debido a su capacidad de excluir, dejar fuera, considerar un “exterior” abyecto” (Hall, 2006: 232).

Las relaciones conflictivas entre aquellos que siguen corrientes identitarias divergentes, es un ejemplo de cómo las identidades se conforman a partir de marcar diferencias. Las polémicas que se comentarán en la parte final de este artículo son una muestra del papel conformador de identidades que posee la confrontación.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

La bibliografía sobre las transformaciones que trajo consigo el Concilio Vaticano II y acerca de las tendencias progresistas que en la Iglesia mexicana surgieron con posterioridad es amplia,⁴ sin embargo no es el propósito de este artículo establecer un diálogo con quienes abordan estas materias, sino más bien enfocarse de manera concreta en el

4 Algunos de los más destacados trabajos al respecto son: M.L. Aspe Armella (2007). Las repercusiones del Concilio y de la apertura de la Iglesia y de la Compañía al mundo en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. En *Historia y Grafía*, No. 29, México: Universidad Iberoamericana, pp. 131-163. M. Concha Malo (1986). *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)*. México: Siglo XXI. J. García (1984). La Iglesia mexicana desde 1962. En E. Dussel. *Historia General de la Iglesia en América Latina. Vol. 5*. México: Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina. M.M. Pacheco Hinojosa (2005). *La Iglesia católica en la sociedad mexicana 1958-1973*, México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana. M.A. Puente Lutheroth (coord.) (2006). *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992*. México: Miguel Ángel Porrúa.

estudio del tradicionalismo católico, el cual es un tema que ha sido poco abordado en la historiografía académica.

Roberto Blancarte hace algunas menciones en su libro sobre la historia de la Iglesia Católica en México (Blancarte, 1992): particularmente sobre los conflictos de grupos y personajes que él denomina “integristas” con elementos izquierdistas y progresistas, así como con algunos miembros la jerarquía episcopal (pp. 207-208, 284-285); también aporta algunos datos sobre el papel del tradicionalismo en conflictos político-religiosos ocurridos en algunos poblados como Atlatlahucan, Morelos (pp. 335-336) y Ojitlán, Oaxaca (pp. 339-342); sin embargo no menciona el tema a profundidad, lo cual es entendible dado el carácter general de su obra, y tampoco aborda las características identitarias del discurso del tradicionalismo y la pluralidad aun dentro del mismo.

Otro aspecto que ofrece Blancarte es la clasificación que elabora de las distintas corrientes en que clasifica a los católicos mexicanos según su postura político-social y pastoral a partir de 1968 (pp. 237-238): a) conciliadora o pragmática, b) intransigente preconiliar (en la que se encuadrarían los tradicionalistas, objeto de este estudio), c) neo intransigente moderada y d) neo intransigente radical. Aunque esta clasificación puede ser útil, especialmente para el estudio de las diversas actitudes en el seno de la jerarquía episcopal católica y de diversos grupos de religiosos y laicos posconciliares, el término “tradicionalismo” se puede considerar como más adecuado e incluyente que la categoría “intransigente preconiliar”, pues como se observará, la corriente antiprogresista posconciliar radical, quedaría excluida de la categoría propuesta por Blancarte, ya que ellos aceptan el Concilio Vaticano II y la autoridad papal, aunque le dan al primero, una interpretación opuesta a aquélla de los progresistas.

El primer texto que en el medio académico se enfocó en su totalidad al tema del tradicionalismo católico es el de Alfonso Ayala (2006: 54-65), el cual da una visión general sobre la presencia de las corrientes tradicionalistas en Guadalajara, y la relación entre la organización reservada de los Tecos y el sedevacantismo. Aunque aborda algunos aspectos del desarrollo histórico tanto del sedevacantismo como del lefebrismo, no aparece una caracterización profunda de las identidades respectivas, a pesar de que se reconoce la heterogeneidad del propio tradicionalismo; no obstante, sí aporta una interesante reflexión sobre lo que él denomina “doble fuente de identidad” entre la

militancia o ex militancia de los Tecos y la identificación con el tradicionalismo (p. 62).

Otro texto que concentra su análisis en un personaje clave ligado al tradicionalismo, es el de Martha Pacheco (2007: 337-366), quien ofrece una semblanza biográfica e ideológica de la figura del sacerdote Joaquín Sáenz Arriaga y del papel de sus propuestas en la conformación del sedevacantismo en México. Este texto aporta además de una valiosa síntesis del surgimiento del sedevacantismo, una interesante caracterización de los cambios ocurridos en la Iglesia Católica en los años sesenta.

Pacheco toma su concepto de tradición de George Balandier, quien además ofrece una clasificación de diferentes matices del tradicionalismo: tradicionalismo fundamentalista, tradicionalismo formal y pseudo-tradicionalismo.⁵ No obstante, la propuesta que maneja este autor francés hace referencia a la tradición y al tradicionalismo en general y si bien sus planteamientos son correctos, sólo son útiles para caracterizar nuestro objeto de estudio concreto en forma parcial, pues el tradicionalismo católico muestra características que hacen necesaria una clasificación desde la valoración de su propio discurso y es ésa una de las aportaciones que propondrá el presente artículo.

Por su parte, dos historiadoras han elaborado recientemente sus respectivas tesis sobre la trayectoria y el pensamiento de Antonio Rius Facius, otro de los principales ideólogos sedevacantistas: Alejandra Nava (2012) y María del Carmen Ibarrola (2014). Ambas tesis aportan datos valiosos sobre las características del pensamiento de este personaje; no obstante, aun cuando Ibarrola profundiza en la ca-

5 El concepto que propone Balandier señala entre otras cosas que la Tradición “es una herencia que define y mantiene un orden haciendo desaparecer la acción transformadora del tiempo, reteniendo sólo momentos fundantes de los cuales obtiene su legitimidad y su fuerza” en G. Balandier (1999). *El desorden*. Barcelona: Gedisa, p. 35. En cuanto a la clasificación que ofrece Balandier considera que el tradicionalismo fundamental “se encuentra al servicio de una permanencia, de lo que se estima constitutivo del hombre y de la relación social según el código cultural del cual es producto y el conservador. El tradicionalismo formal que no excluye al anterior, utiliza formas conservadas cuyo contenido ha sido modificado; establece una continuidad de las apariencias pero sirve a objetivos nuevos; acompaña al movimiento manteniendo una relación con el pasado. El pseudo-tradicionalismo corresponde a una tradición reformada, interviene durante los periodos en los que el movimiento se acelera y genera grandes conmociones; permite dar sentido a lo nuevo, a lo inesperado, al cambio y domesticarlos imponiéndoles un aspecto conocido o tranquilizador” en G. Balandier, 1999, p. 37.

racterización del tradicionalismo católico, ninguna de las dos ofrece una caracterización que abarque ciertos aspectos ideológicos que son decisivos para la comprensión adecuada de este fenómeno religioso.

Éstos son los únicos textos académicos que hasta la fecha se han escrito sobre el tradicionalismo católico en México, por lo que, como se podrá observar, el presente artículo intentará hacer un aporte más para el estudio de esta tendencia.

Cabe mencionar que hay algunos otros escritos que hacen menciones muy generales sobre el tema y que, desde luego, no profundizan en él y mucho menos ofrecen alguna identificación de las características de las corrientes identitarias. Éste es el caso de algunos trabajos de investigación que abordan la trayectoria de la agrupación de los Tecos de Guadalajara, quienes han sido uno de los principales simpatizantes del tradicionalismo en el país, así como algunos aspectos de su ideología y discurso. Si bien, hay ya un buen número de textos que abordan a esta agrupación desde sus inicios en los años treinta, sólo se considerarán en este apartado aquellos que abordan su postura tradicionalista a partir de los años sesenta y posteriores. Entre estas investigaciones destacan las realizadas en el ámbito académico por Fernando M. González (2007: 57-93; y 2009: 131-171), Mónica Naymich López Macedonio (2007) y Luis Ángel Hurtado Razo (2014), además de algunos elementos de análisis aportados por periodistas como Manuel Buendía (1996) y Álvaro Delgado (2003 y 2004) quienes, aun cuando parten de un enfoque periodístico, aportan datos relevantes.

Quienes han estudiado el caso del conflicto político-religioso en el poblado de Atlatlahucan, Morelos, como es el caso de las antropólogas Norma Elizondo (1984), Artemia Fabre (1985) y Cecilia Salgado (2000), sólo han abordado de manera breve la caracterización del tradicionalismo católico. De estas investigadoras, la que ha propuesto una clasificación más detallada de las distintas corrientes identitarias es Artemia Fabre, quien en una publicación del año 2000, proponía la división de las distintas modalidades de tradicionalismo en tres categorías: a) la Iglesia Católica Apostólica Mexicana, b) el sedevacantismo, y c) el lefebvrismo (Fabre, 2000). Dicha categorización es correcta en líneas generales en lo referente al sedevacantismo y al lefebvrismo aunque muestra algunas fallas en los datos inherentes a los orígenes y el desarrollo de las corrientes. No obstante, el gran error es incluir como tradicionalista a la Iglesia Católica Apostólica Mexicana, la cual es una agrupación que no surgió a partir de una reacción radical en

contra del Concilio Vaticano II, sino que sus orígenes se remontan al “patriarca Pérez” y al intento del Callismo de los años veinte por crear una iglesia mexicana no sometida a Roma.

LAS TRANSFORMACIONES SUSCITADAS POR EL CONCILIO VATICANO II

El Concilio Vaticano II fue convocado por el papa Juan XXIII, y se desarrolló en cuatro sesiones entre el 11 de octubre de 1962 y el 8 de diciembre de 1965 y correspondió a Paulo VI llevarlo a término. Fueron numerosos los temas que representaron una novedad para la mentalidad de muchos católicos y que tenían la intención de construir una imagen de iglesia más abierta y dialogante con el mundo moderno.

Entre algunas de estas innovaciones se pueden mencionar las siguientes: la apertura al diálogo con las ciencias y con representantes de otras confesiones religiosas, la promoción de un nuevo modo de ver la libertad religiosa con la promulgación de la declaración *Dignitatis Humanae* la cual proclamó que ningún poder gubernamental puede imponer convicción religiosa alguna (Documentos completos del Concilio Vaticano II, 1991: 437-449), la adopción del ecumenismo como base de la relación con otras iglesias cristianas y con otras religiones (pp. 392-409), la renovación de las relaciones con los judíos, tratándose de tender un puente entre ellos y los católicos basado en el conocimiento y la tolerancia mutuos (pp. 432-436), diversos cambios en el discurso de la Doctrina Social de la Iglesia, que a partir de la declaración *Gaudium et Spes* (pp. 135-222), puso en el centro de sus planteamientos a la persona humana, modificación de la liturgia católica (pp. 101-134), lo cual implicaba la sustitución del uso del latín por la lengua vernácula y que el celebrante se mostrara vuelto hacia el pueblo y no hacia el altar, así como cambios en los rituales de los sacramentos entre los que destacan al autorización para comulgar de pie y recibir la hostia consagrada en la mano.

Estos cambios no podían dejar de generar reacciones en los sectores más militantes y radicales del catolicismo, pues por primera vez se ponía en tela de juicio por parte de la propia jerarquía, el discurso sustentado en el planteamiento de que “fuera de la Iglesia, no hay salvación”, así como la lucha por la “defensa de la fe” frente a los que se consideraban los enemigos de la Iglesia (los protestantes, los masones, los judíos y los comunistas).

Algunas interpretaciones conciliares fueron más allá de lo que la jerarquía católica hubiese deseado y propiciaron la implementación de una serie de elementos *sui generis* inherentes a particulares conceptos de renovación eclesial, los cuales se caracterizaban por definirse en un sentido más avanzado en relación a lo que el propio Vaticano II proponía; lo anterior en elementos como la liturgia, la participación social o la interacción con otros sectores políticos y comunitarios. Estas actitudes se pueden considerar como expresiones del progresismo católico y algunos ejemplos notables en México que se manifestaron especialmente en los años sesenta, fueron las acciones de Gregorio Lemercier en torno a la implantación del psicoanálisis en un convento benedictino, las propuestas por una Iglesia abierta a la desacralización de la figura del sacerdote y a la discusión en torno al celibato que promovió el clérigo de origen checoslovaco Iván Illich y la actividad de Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, quien en su momento promovió innovaciones litúrgicas audaces como la misa con mariachi y mantuvo una postura de afinidad total con el marxismo, apoyando incluso a los regímenes de Salvador Allende, Fidel Castro y de la revolución sandinista de Nicaragua. Excede al propósito del presente artículo profundizar en los argumentos del progresismo así como analizar otros aspectos de la recepción del Concilio Vaticano II en México, pero en las líneas anteriores se pretende ejemplificar algunos de los planteamientos que más atacaron los tradicionalistas.

El discurso de los tradicionalistas se desarrolló en un contexto político internacional marcado por la guerra fría (1947-1989), durante la cual en varios sectores de la sociedad de los países del bloque occidental, se desarrolló un temor generalizado de que el comunismo se estableciera en el continente americano, temores que aumentaron con el triunfo de la revolución cubana en 1959. En el contexto nacional, el tradicionalismo surgió entre los sexenios de Gustavo Díaz Ordaz, caracterizado por el inicio de un cuestionamiento del sistema político autoritario a partir de 1968 y el de Luis Echeverría en el que terminó el periodo de estabilidad económica promovido por el modelo de desarrollo estabilizador y aumentó el poder de intervención del Estado en materia económica, mientras que en el ámbito político hubo apoyo a los regímenes izquierdistas hacia el exterior, combinado con una represión autoritaria de las expresiones de descontento hacia el régimen en lo interno.

A continuación se presentarán las características generales del discurso de las tres principales corrientes tradicionalistas que han esta-

do presentes en México, así como algunos elementos de la ideología de algunos de sus más destacados representantes.

LAS TRES CORRIENTES IDENTITARIAS DEL TRADICIONALISMO CATÓLICO EN MÉXICO

a) *Sedevacantismo*

Esta denominación se deriva del planteamiento de que la sede de Roma, es decir el trono papal, está vacante debido a que, según sus argumentos, los papas posteriores a Juan XXIII o no fueron electos legítimamente o han caído en herejía, es decir la Iglesia se encuentra en “sede vacante”. Sus representantes más destacados fueron el sacerdote exjesuita Joaquín Sáenz Arriaga y los escritores laicos Antonio Rius Facius, René Capistrán Garza, Manuel Magaña, Anacleto González Flores Guerrero (hijo del dirigente cívico que en la guerra cristera encabezó la resistencia civil católica en Jalisco) y Gloria Riestra.

Antonio Rius Facius, escritor prolífico y columnista en algunos diarios, reaccionó al Concilio de una manera hostil, viendo la apertura de la Iglesia como signo de un panorama crítico: “la crisis que enfrentaba la Iglesia era un desbordamiento de errores que habían sido detenidos de forma acertada por los pontífices anteriores a Juan XXIII, quien con la intención de renovarla, permitió la infiltración de actores dañinos para el sentir cristiano, creando confusión en el pueblo católico” (Nava, 2012: 84). Esta confusión se dio según este autor, debido a la creciente división en corrientes opuestas: el tradicionalismo y el progresismo (p. 85); la primera representaba la leal y firme defensa de la fe de siempre, mientras que la segunda era sinónimo de error. La obra más destacada de Rius Facius, aunque escribió algunas otras en torno a este tema, es el libro *¡Excomulgado! por denunciar la traición del concilio* (Rius, 1983) en el que hace además de un relato biográfico, una defensa de Joaquín Sáenz Arriaga tras su excomunión.

El periodista Manuel Magaña Contreras fue también una de las plumas más prolíficas de la corriente sedevacantista; consideraba que aquellos artífices de la apertura eclesial, incluyendo a los papas Juan XXIII y Paulo VI, eran unos traidores que “marchan en los incontenibles batallones de la bestia marxista con la que se han confabulado, sus amigos son los enemigos del Catolicismo” (Magaña, 1977: 18).

Magaña escribió diversas obras sobre la situación de la Iglesia entre las que podemos mencionar a manera de ejemplo: *Poder Laico* (1970), *Troya Juvenil* (1971) y *La hora de la bestia* (1977), en las que polemiza tanto sobre la presunta amenaza del comunismo, como acerca de lo que él considera su penetración en la Iglesia, tanto por parte del progresismo religioso como por parte de la corriente política de la democracia cristiana.

Otro de los autores sedevacantistas dignos de mención fue René Capistrán Garza, quien se desempeñó como dirigente juvenil en la época de la guerra cristera, salió al exilio y al regresar se dedicó al periodismo. Como autor, criticó al papado y al Concilio Vaticano II en las obras *El reto político de la falsa iglesia* (1969) y *Caos en la Iglesia y traición al Estado* (1970). El discurso ideológico de Capistrán Garza es peculiar, pues al mismo tiempo que rechazaba las influencias del marxismo tanto al interior de la Iglesia como en el resto de la sociedad, elogiaba a la Revolución mexicana y a su régimen (con todo y su pasado cristero) y solía contraponer las virtudes de lo que él consideraba una auténtica revolución nacional, frente a la amenaza revolucionaria internacionalista y soviética.

Sin embargo, el autor sedevacantista más destacado y a quien se le puede considerar como el líder moral de esta corriente en México fue el sacerdote exjesuita Joaquín Sáenz Arriaga, quien inició su trayectoria de crítica a las innovaciones en la Iglesia cuando publicó sus primeras obras polémicas: *El antisemitismo y el concilio ecuménico: ¿qué es el progresismo?*, en 1964; *El progresismo en la Iglesia*, en 1965; y *Con Cristo o Contra Cristo*, en 1966, la cual fue avalada por el obispo de Hermosillo, Juan María Navarrete Guerrero. En estas obras, el autor pretendía dar a conocer las maniobras de presión que, según su argumentación, grupos judíos de poder ejercieron durante el Concilio Vaticano II, aunque aún no apelaba al desconocimiento de la autoridad papal, pues en estas primeras obras, su argumentación giraba en torno a la idea de que los progresistas estaban desobedeciendo a Paulo VI e interpretaban las normas conciliares de forma abusiva. En 1967 publicó *Cuernavaca y el progresismo religioso*, en donde criticó las innovaciones puestas en práctica por Sergio Méndez Arceo, Iván Illich y Gregorio Lemercier, precisamente en el estado de Morelos, aunque todavía con una línea respetuosa a la autoridad papal.

En 1969, año en que se comenzó a celebrar la misa en lengua vernácula, apareció el libro de Sáenz Arriaga titulado *La nueva misa no es ya una misa católica*, y al año siguiente se publicó *El magisterio de la Iglesia y la*

nueva misa. En estos textos, el sacerdote radicalizó sus críticas aunque dirigiéndolas a argumentos de análisis de la nueva liturgia comparándola con aquella establecida en el siglo XVI por el Concilio de Trento y señalando que la nueva misa era prácticamente una asamblea de fieles al estilo protestante.

Fue hasta agosto de 1971, cuando Sáenz Arriaga afirmó que la Iglesia Católica surgida a raíz del último concilio, ya no era la Iglesia Católica fundada por Jesucristo, sino que se trataba de *La nueva iglesia montiniana*, haciendo referencia al Papa Paulo VI, cuyo nombre era Giovanni Battista Montini, acusándolo de ser un judío encubierto, que tenía como misión la destrucción de la Iglesia desde adentro.

El arzobispo de México, Miguel Darío Miranda excomulgó a Sáenz mediante decreto fechado el 20 de diciembre, y un mes después, en enero de 1972, el exjesuita publicó otro libro en que hace defensa de su postura: *Cisma o fe. ¿Por qué me excomulgaron?* En este libro Sáenz Arriaga declara abiertamente su postura en contra de Paulo VI e incita a los “buenos católicos” a desobedecer a quien consideraba un antipapa. Para Sáenz Arriaga los grupos e ideólogos antiprogresistas que apoyaban al papado eran considerados “falsas derechas” es decir agrupaciones que operaban con la finalidad de engañar a los más devotos y unirlos a la herejía.

El 1 de octubre de 1972 apareció el primer número de la revista *Trento*, que se convertiría en el medio de prensa oficial del sedevacantismo, el cual incluyó un desplegado a favor del padre Sáenz, firmado por el licenciado Oscar Méndez Casanueva: el órgano de difusión fue dirigido por el sacerdote Moisés Carmona, residente en Acapulco.⁶ En 1973 se publicó el último libro de Sáenz Arriaga que llevó por título *Sede vacante*, prologado por René Capistrán Garza. En este libro se afirma de manera abierta que Paulo VI no era auténtico papa y que la sede apostólica se encontraba vacante, en espera de un auténtico sucesor de Pedro, que mantuviera incólume el depósito de la fe recibido de sus antecesores legítimos. Sáenz Arriaga fue apoyado por el ya mencionado sacerdote Moisés Carmona Rivera y por el padre Adolfo Zamora Hernández.

Sáenz Arriaga falleció el 28 de abril de 1976, quedando entonces como dirigente moral de la corriente sedevacantista el padre Moisés Carmona. El 30 de enero de 1977, se constituyó oficialmente la Unión

6 Entrevista Austreberto Martínez-José Muñiz (pseudónimo del autor del blog de internet *Integrista mejicano*: <http://elintegristamejicano.blogspot.mx/>) realizada el 27 de mayo de 2012.

Católica Trento que fue un intento de agrupar a todos los sacerdotes de tendencia sedevacantista en México. El 30 de abril del mismo año, el obispo de Acapulco, Rafael Bello Ruiz, excomulgó a Moisés Carmona, quien no obstante el 17 de octubre de 1981 fue consagrado obispo, junto con Adolfo Zamora Hernández, por el prelado vietnamita Pierre Martin Ngo Dinh Thuc, en Toulon, Francia, quien también simpatizaba con los planteamientos sedevacantistas (Sáenz, 1973). Esta consagración le dio legitimidad a Carmona entre sus seguidores, quienes juzgaban que al haber sido Dinh Thuc consagrado obispo antes del Vaticano II, conservaba la plenitud de la sucesión apostólica.

Moisés Carmona, antes de morir en un accidente automovilístico en 1991, fundó un seminario en Hermosillo, Sonora, y consagró a algunos obispos como Benigno Bravo, José de Jesús Roberto Martínez, George Musey, Peter Hillebrand y Mark Anthony Pivarunas (Autor del libro de título *Trento*, 2003: 34-45) quienes, aun con ciertas divisiones y polémicas entre sí, le sucederían en el liderazgo de los grupos sedevacantistas en varios puntos de la república mexicana e incluso en el extranjero, principalmente en Estados Unidos.

A nivel nacional, después de la muerte de Carmona, la organización sedevacantista más importante es la Sociedad Sacerdotal Trento, sucesora de la Unión Católica Trento, que ha tenido el apoyo de los obispos sedevacantistas Mark Anthony Pivarunas, originario de Estados Unidos, y del mexicano Martín Dávila Gándara, quien es prácticamente hasta la fecha el líder moral de esta organización.

b) Lefebvrismo

El lefebvrismo podría ser considerado como una corriente identitaria intermedia entre el sedevacantismo y el anti-progresismo posconciliar radical (corriente que se describirá en el siguiente apartado), pues al mismo tiempo que denuncia lo que consideran prácticas heréticas propiciadas por el Concilio Vaticano II, casi en los mismos puntos que han criticado los sedevacantistas, nunca han negado la legitimidad de los pontificados de Juan XXIII hasta el actual Francisco; los papas recientes siguen siendo considerados por los lefebvristas como verdaderos papas, aunque consideran un deber moral no obedecer su autoridad.

Los lefebvristas son seguidores de los planteamientos del arzobispo Marcel Lefebvre, quien participó en el Concilio Vaticano II y se

destacó como uno de los principales jefes conservadores, quienes durante el concilio se agruparon en el *Coetus Internationalis Patrum*.

Marcel Lefebvre fundó en 1971 un seminario tradicionalista en Écône (cantón del Vales, Suiza); ese mismo año se fundó la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, que agruparía a los sacerdotes de esta corriente. El arzobispo Lefebvre, después de recibir la suspensión de sus funciones sacras en 1976 por ordenar sacerdotes sin autorización, endureció sus críticas al papado, aunque sin caer en posturas sedevacantistas. Durante los años ochenta entró en conversaciones con las autoridades romanas para regularizar la situación de su congregación, pero al no llegarse a un acuerdo satisfactorio para la postura lefebvrista, decidió consagrar el 30 de junio de 1988 a cuatro obispos escogidos de entre miembros de su congregación: los sacerdotes Alfonso de Galarreta, Bernard Fellay, Richard Williamson y Bernard Tissier de Mallerais, lo que le atrae la excomunión a él y a los recién consagrados, misma que fue levantada en enero de 2009 por Benedicto XVI.

En México, la presencia del lefebvrismo inició el 6 de agosto de 1976, cuando el sacerdote Michel André, colaborador del arzobispo Lefebvre, ofició una misa en la iglesia principal del pueblo de Atlatlahucan, en Morelos. Durante algún tiempo, los sedevacantistas mexicanos –entre ellos, algunos simpatizantes de la Unión Católica Trento– mostraron interés en seguir los planteamientos de Marcel Lefebvre, pero cuando éste trató de llegar a arreglos con Juan Pablo II en noviembre de 1978, los sedevacantistas comenzaron a atacarlo y a considerarlo un “falso católico” más.

En diciembre de 1978, algunos sacerdotes franceses de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X visitaron México para predicar unos ejercicios espirituales en el Volcán de Colima; fueron convocados por la familia Nordín, de Guadalajara. En enero de 1981, Marcel Lefebvre visitó algunos lugares muy específicos del país como Orizaba (Veracruz), Tlaxiaco y San Lucas Ojitlán (Oaxaca), y Guadalajara y Ajijic (Jalisco). En septiembre de 1984 se fundó la Casa Autónoma de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en Zapotiltic, Jalisco y en los años siguientes⁷ la congregación fortaleció su presencia en México; en varios poblados y en las principales ciudades del país, se fundaron capillas, iglesias y centros de formación. En la Ciudad de México, en 1987 primero llegaron

⁷ Cfr. publicación plurinúmera *Dios nunca muere*, edición especial, Nos. 34, 35 y 36, 2011, p. 9.

a la colonia Santa Isabel Tola al norte del Distrito Federal, y después consiguieron adquirir una casona de la colonia Santa María la Ribera durante el mismo año⁸, posteriormente se estableció en los noventa el Priorato de México y América Central, que coordinó la expansión de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en la región.

c) Anti-progresismo posconciliar radical

El anti-progresismo posconciliar radical es el término que el autor del presente texto propone para designar a la corriente que se oponía al progresismo y a algunos excesos innovadores en la liturgia, pero aceptaron la misa nueva en lengua vernácula, siempre y cuando fuera dicha con dignidad y respeto. Otro de sus elementos identitarios fue que se mantuvieron apegados a su reconocimiento al papado e incluso, sus representantes se veían a sí mismos como los defensores más firmes del obispo de Roma. En consecuencia, consideraban como herejes y cismáticos tanto a sedevacantistas como a lefebvristas; mantenían, no obstante, una postura anticomunista, antiliberal, antimasónica y hasta cierto punto, antijudía.

Ciertamente, hubo un amplio sector de la Iglesia Católica en México que se manifestó opuesto al progresismo, pero que aceptó tanto las reformas del Concilio Vaticano II como la autoridad papal y que, por tanto, podría clasificarse como “antiprogresista posconciliar”; éste fue el caso de jerarcas como Octaviano Márquez y Toriz, (quien fuera arzobispo de Puebla de 1951 a 1975) o bien los miembros y líderes de asociaciones y congregaciones caracterizadas por su conservadurismo, como el Opus Dei, los Caballeros de Colón o los Legionarios de Cristo. Excede al propósito y los límites de este artículo el analizar las características identitarias y el discurso contra el progresismo que utilizaron estos actores, que de hecho son moderados si se les compara con el radicalismo de Salvador Abascal y otros de sus colaboradores, entre ellos, Celerino Salmerón y Salvador Borrego.

Estos autores muestran características identitarias que los diferencian de otros miembros de la jerarquía eclesiástica y de otros grupos de fieles conservadores, por lo que se les puede considerar como “radicales”; entre ellos, la creencia en la conspiración judeo-masónica, es decir la idea de que judíos, masones y comunistas luchaban desde

8 *Ibidem*, p. 24.

hacía siglos por la destrucción de la religión católica, además de que se oponían al laicismo, postulando la necesidad de un Estado católico. Cabe mencionar que no se puede considerar como involucrado en esta corriente, al menos de manera activa y visible como ideólogo, durante los años inmediatos posteriores al Concilio Vaticano II, a ningún sacerdote en México, aunque a partir del año 2006 tiene presencia en México la Fraternidad Sacerdotal San Pedro, agrupación que con la autorización de Roma, celebra misas en latín según el rito tridentino.

Salvador Abascal Infante, además de ser el ideólogo más destacado de la corriente de los antiprogresistas posconciliares radicales, fue el más destacado líder de la Unión Nacional Sinarquista entre 1939 y 1941, a finales de los años cuarenta le ofrecen tomar la dirección de la Editorial Jus, propiedad de Manuel Gómez Morín, donde promovió la edición de varios libros que favorecían la interpretación conservadora de la historia nacional.

En octubre de 1967 apareció el primer número de *La hoja de combate*, publicación fundada por Abascal Infante como medio para polemizar en contra de las tendencias progresistas y de izquierda en el interior de la Iglesia y, posteriormente, en contra principalmente de los sedevacantistas. Celerino Salmerón por su parte, fue un profesor que militó en la Unión Nacional Sinarquista, en donde a mediados de la década de los sesenta encabezó una rebelión en contra de las tendencias demócrata cristianas que mostraban algunos dirigentes y después participó en el Movimiento Cívico Tradicionalista y en las Falanges Mejicanas Tradicionalistas. Sus escritos en *La hoja de combate* se especializaron en criticar al progresismo y no tanto al sedevacantismo.

Salvador Borrego fue otro de los destacados colaboradores de Abascal, este autor publicó, entre muchos otros títulos, el polémico texto titulado *Derrota Mundial* (2008), un relato de la Segunda Guerra Mundial desde un punto de vista favorable al nacionalsocialismo. Cuando Borrego llegaba a referirse a asuntos eclesiásticos en *La hoja de combate*, sus puntos de vista iban dirigidos en contra del progresismo, siendo uno de sus blancos Sergio Méndez Arceo, a quien consideraba un agente del comunismo internacional (Abascal, 1972: 14).

Salvador Abascal en su editorial Tradición, publicó tres libros que mezclaban recopilaciones de textos ya aparecidos en *La hoja de combate* con investigaciones de carácter histórico-teológico, sus títulos eran *Contra herejes y cismáticos* (1973), *En legítima defensa y más en defensa del papado* (1973), y *El Papa nunca ha sido ni será hereje* (1979).

Si bien Abascal se quejaba de algunas innovaciones como la disposición de comulgar de pie y recibir la hostia consagrada en la mano, así como de la mundanización creciente de los sacerdotes (Abascal, 1973: 4), mantenía una postura de lealtad absoluta y casi obsesiva a la figura del papado, lo cual se manifestó en ardorosas polémicas con los sedevacantistas.

COINCIDENCIAS Y CONFLICTOS ENTRE ALGUNAS DE LAS CORRIENTES IDENTITARIAS TRADICIONALISTAS CATÓLICAS

Las coincidencias principales, en cuanto a rasgos de identidad se refiere, entre las distintas corrientes del tradicionalismo católico, fueron sus enemigos comunes exteriores: el protestantismo, el comunismo, la masonería, el liberalismo y el judaísmo. Puede verse una coincidencia total en las opiniones de crítica y ataque a las tendencias progresistas e izquierdistas de algunos sectores de la Iglesia que se manifestaron en la década de los años setenta. En este rubro, las opiniones de Antonio Rius Facius, Manuel Magaña y René Capistrán Garza (Nava, 2012; 88; Magaña, 1977: 35; y Capistrán, 1969: 18) coincidían con las de Salvador Abascal en el sentido de que los clérigos progresistas eran agentes infiltrados que tenían el propósito de “marxistizar” a la Iglesia desde adentro, con la complicidad de algunas autoridades episcopales.

No obstante las divergencias, que giraban principalmente en torno al reconocimiento de la legitimidad del papa, llegaron a un grado inaudito de rispidez, que fueron capaces de generar una serie de disputas, especialmente durante la década de los setenta, que reafirmaron las identidades de estas corrientes mediante el conflicto.

Cabe mencionar que los lefebvristas se mostraron ausentes de estas polémicas, en parte porque para los años setenta no había una presencia real de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en México y además la mayoría de los sedevacantistas veía con simpatía la acción de Marcel Lefebvre, quien todavía no tomaba una postura claramente diferenciada del sedevacantismo. Los tradicionalistas opuestos a la autoridad papal, al menos durante la década mencionada, se pueden identificar con los rasgos identitarios del sedevacantismo.

Sedevacantistas y antiprogresistas posconciliares radicales, se acusaban mutuamente de ser “judíos” infiltrados en la Iglesia, lo cual demuestra el grado de antijudaísmo que ambas corrientes manifes-

taban, pues la palabra “judío” era el peor insulto que alguien de esta ideología podía recibir. En su libro titulado *Contra la gran traición* (1976), la sedevacantista Gloria Riestra critica a Salvador Abascal diciendo que no reconoce la herejía en la que ha caído Paulo VI y que Abascal sigue “el capricho particular de un hombre de quien ya no podemos dudar, aunque no fuera más que por el solo hecho de conceder la comunión a los herejes, que es el padre del cisma, el hereje máximo y destructor de la Iglesia, por culpa de quien se han perdido y se siguen perdiendo tantas almas” (p. xi). Para Riestra, “[...] al Lic. Abascal le dejan incólume las verdaderas herejías, sacrilegios y profanaciones oficialmente legalizados en la nueva Iglesia, y anda buscando con lupa “herejías” a quienes no las profesan” (p. 179). De esta manera se puede ver cómo los sedevacantistas consideraban a Abascal como un propagador de las herejías de Paulo VI y, por lo tanto, como colaborador de aquellos que deseaban la destrucción de la Iglesia.

El 11 de julio de 1973, una docena de jóvenes, presuntamente instigados por Anacleto González Flores Guerrero, apedrearon la casa de Salvador Abascal, ubicada en el barrio de Tacubaya, en el Distrito Federal:

El día 11 de julio poco antes de las 3 de la madrugada mi casa fue apedreada y en su barda pintaron los enemigos del Papa, con grandes letras rojas, cuatro palabras: JUDÍOS, JUDÍOS, MERCENARIOS, PAPOLATRAS. El día 18 del mismo mes, alguien echó por debajo de la puerta de entrada de mi casa una bolsa con un panfleto de 16 páginas titulado “SALVADOR ABASCAL INFANTE” —¡Cuánto honor para mí! Con una estrellita judía de seis picos, amorosamente dibujada, sobre la I de INFANTE (...) firma el viscoso aborto el Ing. Anacleto González Flores G. Por una imaginaria Unión de Católicos Mexicanos (Abascal, 1973: 1).

En meses siguientes Abascal publicó el libro *En legítima defensa y más en defensa del papado*, en el cual narra los detalles de los incidentes arriba enunciados, lanzando entre otras, la siguiente aseveración: “[...] quienes odiaban a muerte a Juan XXIII y tratan de dar muerte cuando menos moralmente a Paulo VI tienen que odiar también de muerte a quienes defendemos a estos dos legítimos papas. Yo acepto de antemano todos los peligros” (Abascal, 1973: 43). Con este discurso, Abascal pretendía proyectar en su labor militante contra los sedevacantistas, una disponibilidad total al sacrificio y a las adversidades que implicaban la defensa de su postura, ayudando a construir una

autoimagen de víctima de ataques injustificados, misma que difundía en sus escritos.

El arzobispo Lefebvre no escapó de las críticas de Abascal, quien decía de él lo siguiente: "A Lefebvre le pasó lo que a muchos eclesiásticos en todos los Concilios. Sufre por falta de fe. Porque el Concilio Vaticano II y el papa no los considera sino desde un punto de vista humano" (Abascal, 1977: 8). De esta manera, Abascal exponía su reconocimiento al Concilio Vaticano II y al papado con el solo argumento de la fe religiosa; según este planteamiento, sedevacantistas y lefebvristas al analizar sólo desde lo humano las innovaciones posconciliares, habrían estado cometiendo el pecado de la falta de fe, actuando, según el discurso de los anti-progresistas posconciliares, de una manera indigna de un católico que debe confiar ciegamente en la autoridad romana.

CONCLUSIONES

La oposición católica tradicionalista a las directrices del Concilio Vaticano II, mostró y sigue mostrando, una serie de matices en lo que respecta a sus características identitarias, que muestran la complejidad de esta expresión religiosa. El discurso de los grupos e ideólogos tradicionalistas de corrientes divergentes, aunque coincide en varios puntos entre sí, particularmente en lo referente a la oposición al progresismo y al diálogo de la Iglesia con el mundo moderno, así como en la aceptación de teorías como la de la "conspiración judeo-masónica" muestra rasgos identitarios particulares que se expresan fundamentalmente en la obediencia o no al papado y en la aceptación o no del rito de la misa en lengua vernácula.

Las divergencias se manifestaron en duras controversias que si bien se manifestaron principalmente a través de los medios impresos a disposición de los ideólogos de cada bando, constituyen una muestra del papel de la otredad en la consolidación de una identidad, pues estos grupos se constituyen en función de una reacción generada contra la acción innovadora de las disposiciones del Concilio Vaticano II; el "otro", en este caso, es el resto de los católicos romanos que siguieron adelante con las disposiciones que pretendieron, al menos parcialmente, acercar la Iglesia a la modernidad. El "otro" también estaba representado por otros tradicionalistas que diferían en la in-

interpretación de lo que era la “verdadera tradición”, cada uno de los actores en los conflictos entre tradicionalistas se veía a sí mismo como el auténtico intérprete de la tradición católica y el deber de defender esa “auténtica” interpretación era un fuerte componente de identidad frente al adversario.

La conformación de identidades en un grupo con las características de los tradicionalistas es el reflejo de los escritos de los ideólogos de cada una de las corrientes identitarias, estos polemistas además de una religiosidad intensa, profesaron opiniones políticas que los colocan en un conservadurismo radical, en un antiliberalismo que rechaza la pluralidad y que, en consecuencia, es coherente con el deseo de que se estableciese una sociedad integralmente católica.

El tradicionalismo católico puede considerarse como una interpretación religiosa opuesta a la modernidad y a la posmodernidad, que pretende que la Iglesia recupere un discurso combativo y militante, que reclame un lugar privilegiado de la religión en el espacio público y que rechace con vehemencia las corrientes de pensamiento opuestas a la idea de una sociedad íntegramente cristiana.

No obstante su relativamente escaso número en México, la importancia de estos actores religiosos radica en que los postulados tradicionalistas constituyen un elemento formativo en grupos radicales, que aun cuando son poco numerosos, pueden acceder a esferas de poder político y económico relevantes tanto a nivel regional, como ha sido el caso de los Tecos, promotores del sedevacantismo y el lefebvrismo, como a nivel nacional, como fue el caso del Yunque, agrupación que en mucho coincidía con los postulados de Salvador Abascal. ❁

BIBLIOGRAFÍA

(1991). *Documentos completos del Concilio Vaticano II*. 13ª Edición. México: Librería Parroquial de Clavería.

Abascal Infante S. *La hoja de combate*, año VI, No. 62, 12 de noviembre.

_____ (1973). *Contra herejes y cismáticos*. México: Tradición.

_____ (1973). *En legítima defensa y más en defensa del papado*. México: Tradición.

_____ (1979). *El Papa nunca ha sido ni será hereje*. México: Tradición.

- _____ (1973). *La hoja de combate*, año vi, No. 64, 12 de enero.
- _____ (1973). *La hoja de combate*, año vi, No. 71, 12 de agosto.
- _____ (1977). *La hoja de combate*, año x, No. 119, 12 de agosto.
- Ayala Muñoz A. (2006). Tradicionalismo católico posconciliar y ultraderecha en Guadalajara. En Grieta, Vol. 1, Núm. 2, Mayo-Octubre 2006, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 54-65.
- Balandier G. (1999). *El desorden*. Barcelona: Gedisa.
- Blancarte R. (1992). *Historia de la Iglesia Católica en México 1929-1982*. México: Fondo de Cultura Económica/Colegio Mexiquense.
- Buendía M. (1996). *La ultraderecha en México*. 2da. Edición. México: Rayuela.
- Borrego S. (2008). *Derrota mundial*. 50ª Edición. México: s/e.
- Capistrán Garza R. (1969). *El reto político de la falsa iglesia*. México: Luz.
- _____ (1970). *Caos en la Iglesia y traición al Estado*. México: s/e.
- Castells M. (1999). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, volumen II: El poder de la identidad. México: Siglo XXI.
- Delgado A. (2003). *El Yunque, la ultraderecha en el poder*. México: Plaza y Janés.
- _____ (2004). *El ejército de Dios, nuevas revelaciones sobre la extrema derecha en México*. México: Plaza y Janés.
- Elizondo Mayer-Serra N. (1984). *Relaciones de poder en Atlatlahucan, Morelos*. Tesis inédita en licenciatura en Antropología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Fabre Zarandona A. (1985). *Continuidad o ruptura. Relaciones de poder: un conflicto político religioso*. Tesis inédita de licenciatura en Antropología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- _____ (2000). ¿Son lefebvristas los católicos tradicionalistas mexicanos? En E. Masferrer (comp.). *Sectas o Iglesias, viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: ALER/Plaza y Valdés.
- González F.M. (2007). Algunos grupos radicales de izquierda y derecha con influencia católica en México (1965-1975). En *Historia y Grafía*. No. 29. México: Universidad Iberoamericana, pp. 57-93.
- _____ (2009). Sociedades reservadas católicas y democracia. En Bartra R. (Comp.). *Gobierno, derecha moderna y democracia en México*. México: Herder/Fundación Konrad Adenauer, pp. 131-171.

- Grossberg L. (1996). Identity and cultural studies. Is that all there is? En Hall S. y Du Gay P. *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage Publications.
- Hall S. (2006). “¿Quién necesita la “identidad””? En Torres Septién V. (coord.). *Producciones de sentido*. Vol. 2. *Algunos conceptos de la historia cultural*. México: Universidad Iberoamericana.
- Hurtado Razo L.A. (2014). *Diferentes agrupaciones católicas de derecha en el siglo XX en México: sociedades secretas, agrupaciones públicas que se clandestinizan o híbridas secretas y públicas infiltradas por una secreta*. Tesis inédita en maestría en Estudios Políticos y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ibarrola Martínez M. C. (2014). *Historiografía católica y tradicionalismo posconciliar: el pensamiento de Antonio Rius Facius*. Tesis inédita de maestría en Historia por la Universidad Iberoamericana.
- López Macedonio M.N. (2007). *Los Tecos en el México de la primera mitad de los años setenta y su proyección internacional anticomunista*. Tesis de maestría inédita en Historia Moderna y Contemporánea por el Instituto “Dr. José María Luis Mora”.
- Magaña Contreras M. (1970). *Poder Laico*. México: Foro Político.
- _____ (1971). *Troya Juvenil*. México: Imprenta Ideal.
- _____ (1977). *La hora de la bestia*. México: edición del autor.
- Nava Martínez A. (2012). *La Asociación Católica de la Juventud Mexicana y el pensamiento de Antonio Rius Facius 1930-1970*. México: tesis inédita de licenciatura en Historia, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Pacheco Hinojosa M. (2007). Tradicionalismo católico posconciliar, el caso Sáenz Arriaga. En Pacheco Hinojosa M. (Coord.). *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- Palacios Franco J. E. (2006). A propósito de la identidad. En Torres Septién V. (Coord.). *Producciones de sentido*. Vol. 2. *Algunos conceptos de la historia cultural*. México: Universidad Iberoamericana.
- Riestra G. (1976). *Contra la gran traición*. México: edición de la autora.
- Rius Facius A. (1983). *¡Excomulgado! Por denunciar la traición del Concilio*. México: s/e.
- Sáenz Arriaga J. (1964). *El antisemitismo y el concilio ecuménico, ¿qué es el progresismo?* Buenos Aires: Nuevo Orden.
- _____ (1965). *El progresismo en la Iglesia*. Buenos Aires: Nuevo Orden.

- _____ (1966). *Con Cristo o Contra Cristo*. México: s/e.
- _____ (1967). *Cuernavaca y el progresismo religioso en México*. México: s/e.
- _____ (1969). *La nueva misa ya no es una misa católica*. México: s/e.
- _____ (1970). *El magisterio de la Iglesia y la nueva Misa*. México: s/e.
- _____ (1971). *La nueva iglesia montiniana*. México: s/e.
- _____ (1972). *¿Cisma o fe? ¿Por qué me excomulgaron?* México: edición del autor.
- _____ (1973). *Sede vacante*. Prólogo de René Capistrán Garza. México: Editores asociados.
- Salgado Viveros C. (2000). *Identidades religiosas católicas en el oriente de Morelos*. Tesis inédita de Licenciatura en Antropología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- _____ Trento (2003). Edición especial.

FUENTES HEMEROGRÁFICAS

La hoja de combate:

Año VI, No. 62, 12 de noviembre de 1972.

Año VI, No. 64, 12 de enero de 1973.

Año VI, No. 71, 12 de agosto de 1973.

Año X, No. 119, 12 de agosto de 1977.

_____ (2011). *Dios nunca muere*. Edición especial. Nos. 34, 35 y 36.

La influencia de los religiosos de San Agustín del templo y convento de San Antonio de Padua en la sociedad de Aguascalientes. El caso del Patronato Instituto Mendel, A.C., 1968-1979

JOSÉ ANTONIO SALDÍVAR CERVANTES¹
LUCIANO RAMÍREZ HURTADO²

INTRODUCCIÓN

En la historiografía regional, hasta hace un cuarto de siglo, estuvieron ausentes los estudios en que se aborda el tema de la Iglesia católica en el siglo xx y su relación con la sociedad. Destacan los trabajos de Yolanda Padilla Rangel (1991, 1992, 2002) enfocados principalmente al catolicismo social y su reorganización local; los de José Antonio Gutiérrez (1999) básicamente monografías de corte apologético de la institución; desde una mirada más amplia socio-antropológica, los de Genaro Zalpa Ramírez (2013), relativos a la cultura religiosa y problemática social, así como los de María Eugenia Patiño López (2005, 2007, 2010, 2014), con énfasis en la vida cotidiana, laicos, creencias y prácticas religiosas.

La reciente obra de Christian Medina (2013), que se refiere a la influencia de los dieguinos en la villa del Aguascalientes colonial, sin duda es otra aportación importante al conocimiento histórico y que ha servido de inspiración a este artículo. Respecto a estudios reali-

-
- 1 Doctorante en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Profesor de la Universidad Politécnica de Aguascalientes. Correo electrónico: antonio_saldivar@hotmail.com.
 - 2 Doctor en Historia del Arte por la Universidad Autónoma de México. Profesor-Investigador de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Correo electrónico: lramirez@correo.uaa.mx.

zados sobre la comunidad agustina en Aguascalientes, brillan por su ausencia.

La pregunta de investigación es: ¿cuál ha sido la influencia de los agustinos en la sociedad de Aguascalientes a través de su carisma y religiosidad en sus instituciones religiosas (templo de San Antonio), de educación (bachillerato Instituto Mendel) y de medios masivos de comunicación (Estéreo Mendel)?

Para poder analizar el tema, se delimita el término *influencia* que se considera como la acción que se ejerce sobre algo o alguien de manera insensible por lo que su objetivo es modificar alguna cualidad o accidente del referido ser de manera consciente o inconsciente (*Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, 1991: 1456 y 1457). Y la *sociedad* se entiende como una asociación que busca el bien común a través de una motivación por la consecución de los intereses colectivos morales o económicos utilizando la acción social (Weber, 1964: 33). También se retoma el concepto de *comunidad urbana* que Young (1960) hace dentro de los tipos de comunidades, delimitando las características históricas, su influencia social y espiritual, la disposición física de la comunidad y sus organizaciones al interior que buscan fortalecer el desarrollo de la misma comunidad a través de distintos roles sociales (pp. 540-551). Respecto al carisma agustino, éste se entiende como los valores y características que los religiosos manifiestan al vivir en comunidad y tener el gusto por los estudios (Constituciones, Roma: Art. 6º El carisma y 123º La importancia de los estudios), además de que, según Weber, el carisma es un atributo de personajes innovadores que van en contra de los sistemas de dominación y pretenden establecer un sistema de autoridad legitimado por la experiencia de la gracia divina. Así pues, un gobierno carismático se caracteriza por su administración destacada.

Ahora bien, Peter Burke (2000: 237) teoriza el proceso histórico cultural de cualquier sociedad y/o comunidad como la *adaptación* y la *adopción* de los procesos de un todo socio-cultural. Es por esta razón que se busca identificar, analizar y sintetizar los hechos históricos que muestren la influencia que la comunidad religiosa pudo tener en la sociedad hidrocálida y viceversa durante un periodo de 11 años (1968-1979). Este corte temporal corresponde a la conformación del patronato Instituto Mendel, A.C., y a una entrevista realizada a fray Rafael Paredes, creador intelectual y material de Estéreo Mendel en abril de 1979 por fray Jesús Guzmán, que más adelante se retoma.

Respecto a la metodología, se utilizó el método histórico para la localización y el tratamiento de la información documental localizada en Aguascalientes, Ags.; San Luis Potosí, S.L.P.; México, D.F.: Naulcalpan, Estado de México; Guadalajara, Jal.; Morelia, Mich.; Santiago Maravatío, Moroleón y Yuriria, Guanajuato. Además del referido método, se utilizó la metodología propuesta por Cristina Romo³ para el subtema de la radio Estéreo Mendel y para la obtención de información oral se utilizó la técnica de la *entrevista temática*⁴ para ahondar en los subtemas más recientes sobre la comunidad agustina. Respecto a la comunidad agustina como ente social, se retoma el concepto de *comunidad urbana* de Pauline Young (1960), quien refiere aspectos geográficos, históricos y sociales para analizar la influencia que ésta pudo tener en su entorno⁵ y hacia las demás subculturas tal como lo expone Burke (2000).

El objetivo específico de este artículo es identificar la influencia que los religiosos agustinos ejercieron sobre la sociedad de Aguascalientes a través del patronato Instituto Mendel, A.C., como resultado de esa expansión que se dio en 1965 primeramente, con su antecesor el patronato Instituto de Extensión Cultural Gregorio Mendel, A.C., el cual no funcionó como consecuencia de la administración desatinada de uno de sus miembros. Además, se pretende analizar las relaciones que se dieron entre la elite local en la configuración de este segundo patronato que aún sigue vigente y que mantiene económicamente al Instituto Mendel y su radiodifusora Estéreo Mendel. Cabe señalar el papel que desempeñó el señor Pablo Giacinti López, quien fue su presidente por veintidós años y estratega administrativo que supo ma-

-
- 3 Romo, C. (1991). *Ondas, canales y mensajes. Un Perfil de la Radio en México*. México: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), pp. 58-61, en las cuales revisa el perfil de la radio permitida en México exponiendo los rubros sobre el tipo de programación, características de los locutores y financiamiento.
 - 4 Consultar: Camarena Ocampo, M., Morales Lersch, T. y Necoechea Gracia, G. (1994). *Reconstruyendo nuestro pasado. Técnicas de historia oral*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), Dirección General de Culturas Populares y Programa de Museos Comunitarios y Ecomuseos, México, p. 9; y Raleigh Yow, V. (1994) *Recording Oral History. A Practical Guide for Social Scientists*. USA: SAGE publications, pp. 3 y 4; y Collado Herrera, M. (2006) ¿Qué es la historia oral? En *La historia con micrófono*. Graciela de Garay (coordinadora). México: Instituto de Investigaciones "Dr. José María Luis Mora", México, p. 13.
 - 5 Cfr. Young, Pauline, V. (1960). *Métodos científicos de investigación social. Introducción a los fundamentos, contenido, método, principios y análisis de las investigaciones sociales*. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional, pp. 540-574.

nejarse entre los grandes empresarios y políticos locales y nacionales para fungir como intermediario entre éstos y los religiosos agustinos, con la finalidad de apoyar las obras que ya se mencionaron y ser artífice y ejemplo del carisma y espiritualidad agustina hidrocálida.

UN POCO DE HISTORIA

Los agustinos son una orden de fundación papal (1244) pues su padre espiritual Aurelio Agustín (354-430) les dejó la Regla para que pudiesen formar comunidades; pero, jurídicamente, el Papa Inocencio IV los organizó como la tercera Orden Mendicante a través de las bulas *Incumbit nobis* y *Praesentium vobis* (Jaramillo, 2002: 27-28). Como resultado de los grandes descubrimientos que se dieron en el siglo XV, el continente americano fue conquistado por España, principalmente a través de la conquista espiritual, la cual Ricard (1986) expone ampliamente en su investigación llevada a cabo entre 1920 y 1930 en este país de México. Así pues, los agustinos llegaron en 1533 a la Ciudad de México y pronto marcaron su territorio de evangelización hacia Tierra Caliente y la Huasteca hidalguense y potosina. Ya para 1602 nació la Provincia de San Nicolás Tolentino a la cual pertenece la comunidad de San Antonio de Aguascalientes, como consecuencia de las grandes distancias que existían para que el Provincial hiciera las visitas que sus Constituciones especifican. Respecto a su influencia en la Independencia, tan sólo se reduce a su participación dentro de las juntas de Querétaro por parte de su prior provincial, cinco frailes que participaron como capellanes y la reducción que tuvieron en los siguientes años como consecuencia de las políticas que hubo contra los españoles. Ya para las leyes de Reforma, su número se redujo hasta llegar a una veintena de frailes, por lo que establecieron el Colegio del Espíritu Santo en el pueblo de Santiago Maravatío, Guanajuato, el cual estuvo abierto por once años aproximadamente y en donde pudieron establecer su seminario menor de acuerdo con lo expuesto por Martínez (1892). En el año de 1900, los agustinos se habían casi triplicado, por lo que fue posible que tomaran la fundación de Aguascalientes.

¿Cómo fue que llegaron a Aguascalientes? Gómez Serrano (1988) señala que la paz porfiriana y el crecimiento económico propiciaron que Aguascalientes se convirtiera en un centro comercial de notable importancia con la construcción de los Talleres de Ferrocarriles hacia

el oriente de la ciudad y con el establecimiento de la fundidora de Salomón Guggenheim en 1894, por lo que el comercio creció y dio lugar a que una nueva elite naciera. En este medio propicio nació la compañía *Antonio Morfín y Co.* la cual estaba conformada por Antonio Morfín Brambila, Antonio Morfín Vargas y Buenaventura Zepeda (AHEA, FPN, Not. Miguel Collado, 1879: 20, 21). Morfín Vargas era sobrino de Morfín Brambila y Zepeda era cuñado del mismo Brambila. ¿Por qué mencionar esta asociación comercial?, porque Antonio Morfín Brambila fue el autor intelectual del templo de San Antonio, y Antonio Morfín Vargas, quien lo concluyó con las ganancias de esta asociación enfocada al negocio de tabacos, ropa, abarrotes, ganado, hotelería, agricultura y, de manera alterna, política.⁶

INFLUENCIA DEL CARISMA AGUSTINO

Debido a las complicadas relaciones Iglesia-Estado y a las políticas de los gobiernos posrevolucionarios, en la primera mitad del siglo xx los religiosos agustinos establecidos en Aguascalientes no pudieron desplegar abiertamente su doctrina, pues la situación no lo permitía; poco a poco se fueron estabilizando dichas relaciones. Respecto al carisma e influencia de los religiosos agustinos en los siguientes años, se sabe poco, pues los registros existentes se enfocaron más a transcribir las noticias de la provincia como resultado de las relaciones Iglesia-Estado, que a llevar un registro de las incidencias locales; aunque hay algunos sucesos que muestran el apoyo económico y religioso de familias hidrocálidas connotadas a los religiosos, pues éstos prestaron sus servicios a algunas haciendas, ranchos y fincas; incluso apoyaron a otra orden regular establecida en la localidad, nos referimos a los religiosos del templo de San Diego (ACSA, Libro de Ingresos-Egresos I: fojas 18, 24 y 96).

6 Cfr. Gómez Serrano, J. (1988). *Aguascalientes en la historia 1786-1920: los embates de la modernidad*, Tomo II. México: Gobierno del Estado de Aguascalientes e Instituto de Investigaciones "Dr. José María Luis Mora", pp. 174-179, 242; Espinosa, R. A. (1900) *Ligeros apuntes históricos, geográficos y estadísticos del Estado de Aguascalientes*. México: Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento, pp. 40 y 41; AGMA, FH, Caja: 173, Exp. 33, Año: 1890 "Antonio Morfín Vargas pide rebaja por introducción de ganado"; *El Tiempo*, 11/VII/1899, p. 2, sección: Gacetilla, "Diputados"; *El Republicano*, 09/XI/1913, p. 1, "Junta electoral del 1er Distrito del Estado" y AGMA, FH, Caja: 397, Exp. 5, Año: 1913 "Antonio Morfín Vargas pide se le registre como candidato a Senador".

Así pues, de acuerdo con Roberto Blancarte (1992), a partir de 1938 –durante el gobierno de Lázaro Cárdenas– comienza la etapa de aplicación de los arreglos de 1929, por lo que la provincia pudo rehacerse y comenzar a reconstruir su estructura de gobierno y de recursos humanos y económicos, gracias a lo cual se pudo consagrar el templo de San Antonio en julio de 1946⁷ por iniciativa del prior local fray Agustín Paniagua, de muy grata memoria para los aguascalentenses.⁸ A partir de este hecho, la influencia de los religiosos agustinos comenzó a crecer, pues el Instituto Agustiniiano de Filosofía se estableció en Aguascalientes a partir de diciembre de 1951.

En la segunda mitad de la centuria comienza una etapa que podemos denominar de *desarrollo y expansión* y va de 1950 con el establecimiento del dicho Instituto Agustiniiano de Filosofía hasta 1980. Las circunstancias históricas de esta etapa fueron las idóneas, ya que dieron lugar a las actividades desplegadas en la comunidad del templo y convento de San Antonio: la catequesis, la libertad de culto, el apoyo decidido de parte de la sociedad a las obras sociales de estos religiosos enfocadas a la educación agustina, la promoción del culto y la acción social.

Lo anterior se puede ver reflejado aún hoy día en el Instituto Mendel en sus niveles educativos de primaria, secundaria y bachillerato, así como el referido Instituto Agustiniiano de Filosofía que se consideró como un seminario binacional, pues albergó a estudiantes y profesores de México y Chile. Además, la comunidad impulsó el culto a través de sus asociaciones laicas y religiosas como los Talleres de Santa Rita de Casia (hacia 1958), las Abejitas (hacia 1958), la Venerable Orden Terciaria (1942), la Pía Unión de Nuestra Señora del Buen Consejo (1947), la Archicofradía de Nuestra Señora de la Consolación (fundada en 1908), el club de niños “Los Platones” (1965) y el servicio que prestaron los religiosos agustinos a la comunidad de El Maguey, en el municipio de Jesús María (entre 1970 y 1990). La acción social la ejercieron mediante el Comedor de los Pobres (hacia 1956), el Patronato Instituto de Extensión Cultural Gregorio Mendel, A.C. (1965), la Sociedad de Jóvenes Peregrinos de Nuestra Señora (1966), Talleres de

7 ADA, Fondo Administrativo, Invitación al Presbítero José Guerrero a la Consagración del Templo de San Antonio, junio de 1946.

8 El *Sol del Centro*, “Falleció ayer Fray Agustín S. Paniagua”, 12 / III / 1948, p. 2 y Navarrete, Nicolás (1978). *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino*. Tomo II. México: Editorial Porrúa, pp. 254 y 255.

Santa Rita de Casia (hacia 1958), la misión de Chinameca, Ver. (entre 1964 y 1973), el Patronato Instituto Mendel, A.C., (1968) y la radio Estéreo Mendel (1978).

¿Por qué enfocarse en el Patronato Instituto Mendel, A.C.? Porque en él se nota claramente la influencia de los religiosos agustinos y porque ayuda a entender las razones por las cuales fue fundado el bachillerato Instituto Mendel y las circunstancias que estuvieron detrás de la obtención del permiso para la apertura de Radio Estéreo Mendel. Sobre estos temas se ha escrito poco.

EL INSTITUTO MENDEL, A.C.

Fue entonces que el carisma agustino comenzó a dispersarse a un mayor número de personas. Si el templo se construyó en las orillas del Aguascalientes de 1895 a 1908, ahora ya en 1950 había construcciones hasta la Estación del ferrocarril con pocos terrenos baldíos y el Estanque de la Cruz, de grata memoria para los hidrocálidos de antaño, ya había sido fraccionado en lo que hoy es el fraccionamiento Primavera. Además, cabe mencionar que la zona de mayor influencia por parte de los agustinos estaba habitada por distintas clases sociales. Gallardo (2008) afirma que la elite social de Aguascalientes solía asistir a misa todos los domingos, por lo que era común ver al ingeniero Luis Ortega Douglas (presidente municipal primero y luego gobernador) acudir junto con sus hijos y esposa; al empresario y político Pedro Rivas Cuéllar; al gobernador Enrique Olivares Santana; al comerciante y empresario Pablo Giacinti López; a las familias González Azcona y Acero Díaz; a las hermanas y madre del obispo Salvador Quezada Limón, así como a muchas otras familias de elite que formaron comunidad con los religiosos agustinos.⁹

¿Por qué ir con los agustinos y no a San Diego o a Catedral o algún otro lado? Primeramente, porque el templo de San Antonio fue y es un monumento que ha conjuntado a la alta sociedad desde antaño como resultado de esa sinergia que se da entre la construcción y sus asistentes a través de la influencia social, arquitectónica, urbanista y simbólica (Sifuentes en García Ruvalcaba, 2013). Y segundo, porque el

9 Gallardo García, Mons. Rafael, "Centuria de presencia Agustiniiana en Aguascalientes y mi decena en la centena", Documento escrito para la conmemoración del Centenario de templo de San Antonio, 2008.

carisma agustino se basa en el sentido de pertenencia a la comunidad y apego al estudio, por lo que los padres agustinos solían visitar a algunos feligreses a sus casas para comer o simplemente para organizar tertulias; si se tiene en cuenta que los sacerdotes profesores tenían una amplia preparación recibida en Europa, tales como fray Rafael Gallardo, fray Esteban Ramírez, fray Agustín Martínez, fray Rubén Pérez Azuela (pariente de Mariano Azuela y de Alejandro Topete del Valle), fray Alfonso Guzmán, y varios más que mostraron grandes dotes en distintas ramas de la ciencia, filosofía, historia, sociología, educación, pastoral, etc., entonces se puede deducir que eran líderes espirituales y de varios campos del saber por lo que el mismo obispo de Aguascalientes le pidió al prior local que apoyaran al presbítero José Guadalupe Díaz Morones en la creación del bachillerato del Colegio Portugal en 1968, pues sabía que los agustinos estaban en proceso de abrir el Instituto Mendel (ACSA, Ideario del Colegio Portugal, 1968).

¿Cuáles fueron los resultados de la influencia que los agustinos tuvieron a través de su carisma y espiritualidad agustina? Primeramente, el establecer el Instituto Agustiniانو de Filosofía (1950) que abrió las puertas a los feligreses para que estuvieran más en contacto con la comunidad, pues se convirtieron en bienhechores de los profesos de filosofía administrándoles distintos apoyos, lo que redundó en el contacto continuo que mantenían con los estudiantes de filosofía y con los mismos sacerdotes. De igual forma, los sacerdotes fomentaron las asociaciones laicas al darle impulso a la Venerable Orden Tercaria que estableció el padre Agustín Paniagua en mayo de 1942 (ACDA, Permiso para establecer la VOT, 1942), el Comedor de los Pobres, las Abejitas y el establecimiento de los Talleres de Santa Rita de Casia por parte de Fr. Rafael Gallardo (aprox. 1958), vino a aumentar la feligresía por la santa de los imposibles, de hecho se le acondicionó la parte posterior del templo como capilla seis años después (ACSA, Libro de Cap. Conventuales: 41 y 42).

El Instituto Agustiniانو de Filosofía contó con la participación académica del doctor Óscar Hernández Duque y como bienhechor también. Así como de muchos otros más, como la familia Pasillas, que les donó el terreno en el cual se encuentra el Instituto Mendel; la familia Guerra, que les donó el dinero para hacer el aula magna que estuvo a un costado del templo de San Antonio. El señor Nazario Ortiz Garza, empresario de la industria vitivinícola, donó dinero para construir la primera parte del Instituto Mendel; y el ex gobernador Enrique

Olivares Santana les ayudó económicamente y con mobiliario para el mismo bachillerato; también fue el principal promotor, junto con el ingeniero Carlos Reed y Pablo Giacinti López, para que Estéreo Mendel fuera una realidad. Fue a través de los servicios espirituales que conformaron todo un equipo de laicos comprometidos para realizar toda una serie de acciones que conllevaron la creación de las asociaciones e instituciones ya mencionadas.

De esta forma nació el Patronato Instituto Mendel, A.C., que le dio vida al Instituto Mendel y a Estéreo Mendel, bajo la dirección de Pablo Giacinti López por veintidós años (1968-1990) hasta unos meses antes de su muerte. Su adhesión a los agustinos les aseguró a los religiosos contar con un personaje reconocido en el mundo social, de negocios y hasta de política (aunque él nunca quiso participar en ésta, pero sus amigos eran políticos reconocidos). La influencia que tenía el señor Giacinti en la elite hidrocálida y de otros lugares del país, le permitió hacerse de suficientes recursos para la construcción del Instituto Mendel en 1968¹⁰ cuyo diseño y construcción se debe a la compañía Constructora Reed e Hijos (ACSA, Instituto Mendel, A.C., 1968). Con el nacimiento de estas dos instituciones educativas y de comunicación radial, la comunidad agustina de San Antonio entró a una etapa de expansión que llegó a influir a gran parte de la sociedad de Aguascalientes y comunidades cercanas como El Maguey y rancherías aledañas. Ya lo confirmaba fray Rafael Paredes (el creador de Estéreo Mendel) en 1979, que esta radio obtuvo 61 puntos de *rating* mientras la que más se acercó tuvo 13 puntos en *rating* durante 1978. ¿Por qué estos números? Primeramente, porque era la única estación en F.M., además la Iglesia Católica local la promocionaba entre los feligreses como el único Medio de Comunicación Social (MCS) con el que contaba la diócesis de Aguascalientes para evangelizar a través de este medio (Muñoz, 1999: 120 y 264).

La Academia Mexicana de la Lengua define patronato como un “Grupo de personas que ejercen vigilancia en un instituto o fundación para que cumpla debidamente sus propósitos.” ¿Por qué un patronato para el Instituto Mendel? La situación jurídica de la Iglesia y sus

10 ACSA, Patronato Instituto Mendel, A.C., cinco folders, documentos varios que constatan las actividades que se llevaron a cabo para reunir el dinero para la construcción. Cartas para pedir donativos a empresas particulares, radiodifusoras, función de cine y algunas otras más. Contiene documentos de 1968 a 1990 con la carta renuncia de Pablo Giacinti López a la presidencia del patronato.

asociaciones era inexistente como consecuencia de la Constitución de 1917, por lo que se valieron de laicos para conformar asociaciones que los apoyaran socialmente y que fungieran de intermediarios ante el Estado, tal como se dio desde inicios del siglo xx con la conformación del Partido Católico, la Liga de la Defensa Religiosa, los Caballeros de Colón y tantas otras más que representaron a la Iglesia en su momento (Romero de Solís, 1994: 83-409).

El terreno de cinco hectáreas donado por la familia Escobedo a la comunidad de San Antonio, aproximadamente en 1963, a fray Alfonso Guzmán por la amistad que existió entre ellos, fue la razón para que se instituyera el patronato. Hasta 1965 se aprovechó el terreno con la llegada de fray Agustín Martínez, sacerdote agustino de la provincia de Chile que había realizado estudios con fray Esteban Ramírez, en Roma. Éste pidió permiso a la comunidad para establecer un club de niños llamado Los Platones, y el Instituto de Cultura Superior Gregorio Mendel, a capítulo conventual, se le dio permiso con la condición de ser el representante de la comunidad religiosa de San Antonio dentro del patronato.

EL PATRONATO INSTITUTO DE EXTENSIÓN CULTURAL GREGORIO MENDEL

Este primer patronato tuvo su primera sesión en septiembre de 1965 con la participación activa de María Dolores Escobedo de Pasilla (presidenta honoraria), Wenceslao Giacinti, Elías Acero, Rodolfo Macías, Héctor Valdez y Mario Mora, además de algunas señoras como Alicia de Anda Giacinti y Cristina Sahagún, entre otras. Su presidente fue el señor Rodolfo Macías; enseguida comenzaron las obras para coleccionar dinero para la obra. ¿Cuál fue el objetivo de tal patronato? Mencionó el padre Agustín Martínez que era el perfeccionamiento espiritual, cultural y moral de todos sus miembros a través de sus distintas secciones; niños, jóvenes y adultos (ACSA, Acta Constitutiva, 2 de septiembre de 1965). Los trabajos se comenzaron inmediatamente, pues se mandó construir una barda para cerrar el terreno, luego se mandó perforar el pozo que abasteció la alberca que se construyó y también se montó una cancha de raqueta con tezontle. Enseguida, se construyó un restaurante que se le llamó La Concordia y en el cual la especialidad era la comida chilena. De hecho, el padre Martínez hizo traer a un cocinero chileno llamado Eduardo. Recuerdan algunas personas haber ido a

comprar comida a ese restaurante los domingos. Para reforzar y agilitar la influencia del patronato en la sociedad de Aguascalientes trajo a una cantante de talla internacional al restaurante llamada María de Lourdes (Gutiérrez, 2012). Y no era para menos, pues allí se juntaba la alta sociedad; baste nombrarse a Nazario Ortiz Garza, Enrique Olivares Santana (gobernador de Aguascalientes 1962-1968) y muchas otras personalidades, tal como aparecen en el Libro de Registro de Cooperadores del Instituto de Cultura Superior Gregorio Mendel. Así pues, las obras se hicieron en un lapso de dos años, y para septiembre de 1967 se hizo la invitación para la inauguración del Centro Deportivo José H. Escobedo que contenía una cancha de tezontle, alberca, vestidores, restaurante y una cancha de fútbol. El hecho de verse influenciado por gente de la elite de Aguascalientes le produjo al padre chileno cierta confusión, pues pidió dinero prestado a mucha gente, por lo que pronto se metió en problemas financieros. A pesar de ser una persona de alta estima del obispo de Aguascalientes, quien lo invitó varias veces a dar pláticas al Seminario Diocesano por sus dotes como orador, se vio en la necesidad de llamarle la atención, pues algunos miembros del patronato se quejaron con él, en relación con su comportamiento licencioso (Mendoza, 2013).

EL SEGUNDO PATRONATO: INSTITUTO MENDEL, A.C.

Así pues, la comunidad buscó cómo remediar el asunto. Se contactaron con el señor Pablo Giacinti López, hombre filántropo y de gran sentido social para estos menesteres, pues su hermano Wenceslao Giacinti fue parte del primer patronato. Primeramente, se pensó en cambiar el objetivo del terreno asignándolo a la construcción de una escuela para estudios de bachillerato, pues había solamente tres que ofrecían este nivel en Aguascalientes.¹¹ Enseguida, se le presentó el proyecto al mismo gobernador quien, por ser profesor, sabía de las

11 Uno era el del Instituto Autónomo de Ciencias y Tecnología, otro más el bachillerato José María Morelos y Pavón incorporado a la Secretaría de Educación Pública en 1965, y un tercero que fue el bachillerato tecnológico localizado al interior del Instituto Tecnológico de Aguascalientes (ITA). Instituto de Educación de Aguascalientes, Dirección de Educación Media y Superior, Departamento de Planeación, "listado de bachilleratos" y entrevista a exalumno del Tecnológico de Aguascalientes, Fernando Ramírez, Aguascalientes, 08 / XII / 2014 realizada por José Antonio Saldívar Cervantes.

necesidades educativas del estado de Aguascalientes y, de hecho, él estuvo presente para inaugurar el Bachillerato Instituto Mendel y apoyó al patronato en distintos proyectos como en la radio, la biblioteca y la compra de equipo de laboratorio.

Ya con el proyecto en marcha de la construcción del bachillerato, se decidió establecer legalmente el segundo patronato llamado Instituto Mendel, A.C., el 2 de junio de 1968. Quedó como presidente el señor Pablo Giacinti López, y secretario, Juan Ledesma Saldaña. ¿Quiénes eran estos personajes para hacerse cargo del proyecto? Pablo Giacinti López era hijo de Wenceslao Giacinti Zepeda, dueño de la abarrotera La Popular que estaba ubicada en la esquina del ahora andador Juárez y calle Madero y quien asistía a misa al templo de San Antonio todos los domingos, según afirmó su hijo Ricardo Giacinti. Estudió una carrera comercial en la Academia Alcalá e inglés en el Centro Social Morelos, por lo que no se le dificultaban los negocios. Así pues, dedicó su vida a los negocios y a la filantropía, pero nunca a la política tal como lo afirman sus hijos. Sus actividades lo llevaron a asociarse con un grupo de empresarios, políticos y académicos que buscaron dotar de instituciones educativas y sociales a la ciudad de Aguascalientes, entre ellos destacan Humberto Martínez de León, Julio Díaz Torre, Jesús Rivera Franco, Nazario Ortiz Garza, Enrique Olivares Santana, Alfonso Pérez Romo, Pedro Rivas Cuéllar, José Barba Alonso, Elías Acero Díaz, Carlos Reed y muchos más. Bajo la acción social de varios de estos ciudadanos se erigieron el Instituto Tecnológico de Aguascalientes (1967), la Universidad Autónoma de Aguascalientes (1973), el Club Campestre (1951), el Club de Leones (1944), la Cámara Nacional de la Industria de la Transformación local (1941 aprox.), el Colegio Marista (1954), entre otros.

Así pues, con sobrada experiencia en este ámbito, procedió a dirigir la obra agustina del oriente de la ciudad cuya finalidad era ofrecer servicios educativos a los jóvenes aguascalentenses en la etapa de bachillerato. Y como objetivo indirecto, a los alumnos internos o seminaristas agustinos de la etapa preparatoria. Ciertamente, se considera anormal que los seminaristas pasaran a segundo término, pero el objetivo era obtener el permiso para poder instituir el bachillerato y como estaba estipulado en la Constitución que no podían dirigir escuelas de tipo confesional, entonces se fijó ese objetivo y se le pidió al licenciado Joaquín Cruz Ramírez que fuera el director honorario de la institución a lo cual aceptó el ex director del periódico *El Sol del Centro*. De hecho, su

hermano Darío Cruz Ramírez fue el notario encargado de constituir y oficializar el Patronato Instituto Mendel, A.C. el 23 de agosto de 1968.

El otro nombre era Juan Ledesma Saldaña, fraile agustino de la provincia de Michoacán que vino del Colegio de Humanidades donde recientemente había incorporado los estudios de secundaria a la Secretaría de Educación Pública (SEP). Su objetivo era claro, incorporar el bachillerato a la SEP o al Instituto Autónomo de Ciencias y Tecnología. ¿Por qué no lo hizo ante la SEP? No existe documentación que pruebe el motivo, pues ya existía el caso de la escuela de bachillerato José María Morelos y Pavón, incorporada en 1965. Pero de acuerdo con Alfredo Durón Gutiérrez (2014) pudo haber sido porque el plan de estudios de bachillerato era el mismo para las dos instituciones. Además, hay que recordar que el sistema de la educación media estaba pasando por cambios importantes a nivel mundial, por lo que los planes y programas estaban endeblados y más a nivel local (Pantoja Morán, 1983: 24 y García Morales, 1997: 103-105). A partir de la fundación del Patronato Instituto Mendel, A.C. y su proyecto base de bachillerato, comienza la historia de la institución de educación media agustina en la ciudad de Aguascalientes y de su estación de radio Estéreo Mendel.

El presente patronato se conformó en su mayoría por acreedores del padre Agustín Martínez, quien salió para México en septiembre aproximadamente para después salir con rumbo a su país natal. Esta estrategia de Pablo Giacinti López le permitió absorber deudas y a la vez conformar un grupo de personajes de la elite de la ciudad para que siguieran apoyando la obra agustina.

¿Cuáles fueron las obras principales del patronato? La creación de dos instituciones sociales como lo son el Instituto Mendel, que comenzó como bachillerato, y Estéreo Mendel que fue la primera estación de radio en frecuencia modulada de Aguascalientes. ¿Cómo le hicieron para construirlas? Primeramente, los miembros del patronato fueron grandes personajes de la sociedad local en la academia, los negocios, la política y los medios masivos de comunicación. Su influencia era vasta, por lo que se contactaron con embajadas en México de varios países, con los dueños de algunas radiodifusoras locales, industriales, políticos y comerciantes para pedirles que apoyaran a esta institución civil. Tuvieron respuesta de fábricas refresqueras de la ciudad, de la empresa JM Romo, de gobierno municipal, estatal y federal a través de CAPFCE, de la refresquera Casa Guajardo de Monterrey N.L., y muchas otras compañías más. Aunado a esto, consiguieron el

permiso para poder deducir las donaciones que recibieran a partir de enero de 1969 y la exención en el predial por parte del gobierno municipal (ACSA, fondo: Instituto Mendel, A.C., 1968-1979).

EL BACHILLERATO INSTITUTO MENDEL (1968)

¿Por qué un bachillerato y no una escuela de educación primaria tal como iniciaron el Instituto Marista, el Colegio Portugal, el Colegio La Paz y algunos otros más de la ciudad? Ciertamente, las asociaciones religiosas que se dedican a la educación comenzaron por ofrecer el nivel educativo básico de primaria y, como parte de su expansión, la secundaria. El caso del Instituto Mendel es distinto, siendo los años sesenta, Aguascalientes ya contaba con un número suficiente de primarias y de secundarias, pero no de bachillerato pues ya comentaba el padre José Guadalupe Díaz Morones, director del Colegio Portugal, en su exposición al obispo de Aguascalientes sobre la fundación de un bachillerato, “La creación de un Bachillerato es y ha sido siempre indispensable... por el creciente número de muchachos y muchachas que no encuentran acomodo en la preparatoria del I.A.C.T.”.¹²

Regresando al bachillerato, las clases comenzaron el 2 de septiembre de 1968, pero su inauguración oficial fue el 23 de noviembre del mismo año, siendo bendecido por el obispo de Aguascalientes Salvador Quezada Limón por la mañana e inaugurado por el gobernador del estado profesor Enrique Olivares Santana por la tarde. ¿Por qué la autoridad católica en la mañana y la política en la tarde? Básicamente fue para guardar las apariencias ante el gobierno estatal y federal y la sociedad local, pues Olivares Santana tenía buena relación con los religiosos agustinos y con el obispado local. Profesores de gran prestigio local formaron parte de su plantilla inicial, como lo fue el profesor Alejandro Topete del Valle, el licenciado Joaquín Cruz Ramírez, el doctor Napoleón Ramírez (fraile agustino), el profesor Manuel Rosiles Castro (fraile agustino), el ingeniero Efraín Cobar (decano del IACT), el profesor J. Luz Rico (fraile agustino) y el ingeniero Juan Gilberto Castorena. Las clases comenzaron con una matrícula de 36 estudian-

12 ACSA, Documentos sueltos, “MEMORANDUM al Excmo. Sr. Dr. D. Salvador Quezada L., sobre la fundación de un Bachillerato”, Aguascalientes, 11 de mayo de 1968, documento de ocho páginas, p. 2.

tes, en su mayoría seminaristas. Para 1973 su matrícula alcanzó los 320 alumnos, que fue el número más alto que alcanzó en su primera década de existencia.

El concepto de educación de los religiosos agustinos es definido como el sistema que equipa y adiestra al hombre exterior para determinar el ser interior, por lo que la educación agustina se enfoca a la enseñanza de valores cristianos que promueven el desarrollo interior de la persona con la finalidad de hacerlo un mejor ser humano a través de la práctica de los valores-medio (considerados como herramientas) y los valores-meta o hábitos duraderos que llevan a la felicidad (Galende en Berdón, 2008: 32-34 y 39). ¿Pero realmente existía este modelo educativo en los inicios del Instituto Mendel? No hay evidencia de que así haya sido, porque este modelo se desarrolló hasta la década de 1990 y además, los ex profesores entrevistados no mencionan un modelo educativo (Rentería, 2013 y Sánchez, 2014). De acuerdo con algunos ex alumnos entrevistados, los profesores tenían textos de referencia, recuerdan a algunos de sus profesores y, algunos ex alumnos, aún siguen las enseñanzas de éstos como la perseverancia, el trabajo, la amistad, la comunidad, la constancia y la justicia. Recuerdan al profesor Rosiles Castro jugando fútbol con ellos; al director del bachillerato caminar de San Antonio a la escuela; las clases de inglés de la profesora Anita, en 1977; y las clases del padre Mendoza en 1972. Recuerdan el apoyo que se les brindó para proyectar la película *Jesucristo Superestrella* con la finalidad de recabar fondos para su graduación, lo cual les causó problemas a los frailes; así como el dejarlos meter al Instituto Mendel unos autobuses que secuestraron al no encontrar respuesta en el gobierno municipal a su problema de transporte público (Robles *et al.*, 2013). Los ex seminaristas recuerdan que el padre Paredes los ponía a trabajar haciendo ladrillos en la huerta del seminario menor o les buscaba trabajo entre sus conocidos. Hoy en día, los entrevistados son profesionistas, sacerdotes, doctores, ingenieros, arquitectos, etc., aunque no se puede generalizar porque tan sólo se entrevistó a una pequeña muestra de 13 ex alumnos (4 ex seminaristas internos y 9 ex alumnos externos).

¿Qué hacen actualmente los ex alumnos? Algunos son miembros de la Orden de San Agustín, los ex alumnos externos se desempeñan dentro de la sociedad en distintos cargos: el director de la Clínica México-Franco-Brasileña es uno de ellos, el arquitecto Jorge Robles es ex presidente del Patronato Instituto Mendel, A.C. y ha desempeñado

cargos públicos, el ex presidente municipal de Aguascalientes Gabriel Arellano, la atleta Mónica del Real Jaime, Carlos Eduardo González se desenvuelve en los negocios, Juan Antonio Reyes en cargos públicos, y muchos otros más que son el reflejo de la educación agustiniana local.

Además, este centro educativo y religioso (seminario menor) tuvo la capacidad de extender su área de influencia hasta la comunidad de El Maguey, Jesús María, Aguascalientes, pues hay registros que a partir de 1970 el obispo les pidió que asistieran a sus fieles por falta de sacerdotes diocesanos. A iniciativa de Crescencio Ruiz Esparza, quien fue al Instituto Mendel a pedirles personalmente que fueran a proveerlos de servicios espirituales, fue la razón para que los religiosos se decidieran a asistir a la comunidad. Sus feligreses los recuerdan por hacer sus misas de manera vivencial, caracterizadas y con los estudiantes del seminario menor que ayudaban en el coro. La capilla actual dedicada a la Virgen de los Remedios fue la segunda, pues la anterior se destruyó con el tiempo. Los padres agustinos del convento de San Antonio donaron veinte bancas en la década de 1970, pero no influyeron en la ornamentación del templo, pues sus imágenes han sido proveídas por los feligreses y algunos sacerdotes diocesanos. La imagen central es de madera, fue encontrada antaño por unos creyentes que le hicieron un jacal y en donde comenzaron a adorarle (Ruiz Esparza, 2014). Dentro de la capilla actual se encuentra un manuscrito en el que se hace referencia a que los franciscanos fueron los primeros que dieron servicios religiosos cuando era una hacienda y aún conservan parte de la indumentaria y utensilios del culto. Los frailes más recordados son Rafael Gutiérrez, Alfonso López y Lucio Ramos. Los dos primeros, ya fallecidos. Aún hoy en día recuerdan sus misas como muy bonitas, alegres, emotivas y llenas de feligreses y a ellos como personas muy accesibles y disponibles, pues los invitaban a algunos eventos, por lo que la gente se identificaba con ellos. Recuerda René Ortiz (2014) que los domingos llegaban los seminaristas y su mamá les preparaba tortillas hechas a mano y se ponían a comer; de allí que el mismo René se fue al seminario menor agustino de Chapalita, en Zapopan, Jalisco, pero la vocación no se logró. Su influencia pronto atrajo a los feligreses de varias comunidades aledañas: La Loma, Margaritas, La Concha, Las Jaulas y algunas otras.

Así pues, el carisma y la espiritualidad de los agustinos se extendieron a través de la educación, los servicios espirituales y la vivencia continua que estos religiosos mantenían con sus feligreses y laicos

que les ayudaban en sus labores académicas y espirituales. Pero no fue suficiente porque enseguida se pensó en fundar una radio.

LA RADIO CULTURAL ESTÉREO MENDEL (1978)

La teoría de Young (1960:541) sobre la comunidad natural urbana expone que ésta suele crecer “[...] hasta donde puede alcanzar la reputación de un hombre [...] [de acuerdo con] la vida común, los intereses comunes, la influencia social y la cohesión abarcan una unidad territorial que forma base de la comunidad”. Así pues, la comunidad agustiniana de Aguascalientes se expandió a partir de 1965 con la formación de un patronato que no tuvo éxito, pero que fue la base para el Patronato Instituto Mendel que subsanó la economía y mala administración de su antecesor. Las deudas estaban saldadas para 1970 como resultado del trabajo de su presidente y de sus miembros y por la intervención de la provincia de Michoacán que les envió recursos. Así pues, hubo algunos excedentes para 1971. Como la asociación no podía mantener activos, se pensó en poner un laboratorio de idiomas para servicio del alumnado del bachillerato pero pronto se vio que no era viable por lo que fray Rafael Paredes y fray Esteban Ramírez promovieron la idea de poner una radio cultural.

¿Por qué se les ocurrió a los padres de la comunidad de San Antonio? La idea no fue de ellos sino de Pedro Rivas, quien era miembro del Patronato Instituto Mendel, A.C.; de hecho, Alejandro Topete del Valle era asesor de los frailes y no le agradó la idea de involucrarse con el gobierno.¹³ Ésta fue una forma más de expansión de la comunidad de San Antonio que ya era bastante compleja para estos años. El poder estar en contacto con la elite política y de negocios local predominante ayudó a que pronto se consiguiera una entrevista en México con el profesor Enrique Olivares Santana a través de su compadre el ingeniero Carlos Reed por lo que el señor Pablo Giacinti López, el fraile Rafael Paredes y el referido compadre pronto tuvieron una plática sobre este tema. De allí comenzaron las gestiones (1972) que terminaron en el permiso que se otorgó en 1978. Todo este entretejido de influencias

13 Entrevistas a Fr. Jesús Guzmán, 29 / VIII / 2012, México D.F. y a Fr. José Mendoza, 12 / IV / 2013, San Luis Potosí, “La radio Estéreo Mendel”, además el Periódico *FAC información agustiniana*, “Síntesis histórica de la Radiodifusora Estéreo Mendel” escrita por Pablo Giacinti López, mayo de 1978, núm. 38, pp. 1, 4, 11, 13 y 16.

con el poder político de la ciudad ayudó a los frailes a conseguir el permiso. Cabe señalar que el mismo Olivares Santana fue donador pecuniario antaño. Además de que los agustinos los asistieron en el deceso de su hijo mayor César Olivares Ventura (Guzmán, 2012).

Existe la idea de que el equipo lo donó Pedro Rivas, pero lo cierto es que el equipo se compró en Estados Unidos por gestiones de fray Rafael Paredes con el apoyo del ingeniero Carlos Reed y de Giacinti López, quien sabía hablar inglés. De hecho, el mismo fraile junto con el hijo del ingeniero Carlos Reed, Manuel Reed, fueron a Nuevo Laredo por el equipo (Reed, 2014). Éste se compró a la empresa Singer Products Co. Division Communication and Broadcast en julio de 1976. El costo total fue de \$17,605.10 dólares por lo que el patronato tuvo que hacer un esfuerzo tremendo para poder cubrir los gastos.¹⁴ El señor Pablo Giacinti López se puso en contacto con sus amistades y colegas empresarios para poder reunir el dinero, algunos ya no ayudaron quizá por la experiencia del padre chileno Agustín Martínez, quien les pidió dinero prestado y no les pagó a todos.

Romo (1990) pone en duda la legitimidad del permiso recibido por Estéreo Mendel por no contar con un plan de trabajo específico perteneciendo al tipo de radio cultural cultista (pp. 58-61). El tipo de permiso se obtuvo como “No Determinado” por lo que no tiene caducidad, siendo que los demás manejan un máximo de veinte años para luego renovarlo. ¿Por qué un permiso de este tipo? La influencia de los políticos locales se había extendido hasta el mismo gobierno federal con Enrique Olivares Santana, Miguel Ángel Barberena Vega y Manuel González Díaz de León (el primero, como secretario de Gobierno; el segundo, como sub secretario de la Secretaría de Comunicaciones y Transportes; y el tercero como encargado del Departamento de Radio y Televisión, Oficina de Gestiones Iniciales y Certificaciones y quien firmaba los permisos de radio y televisión). De esta manera, el Patronato Instituto Mendel, A.C. se hizo de una radiodifusora cuyo presupuesto era y es limitado, por lo que se ha buscado el patrocinio de los radioescuchas desde sus inicios. Su lema “La voz del Instituto Mendel” busca ser promotor del carisma, del estudio agustino y del colegio en la sociedad de Aguascalientes, pues tan sólo cuenta con mil watts de potencia.

14 ACSA, Patronato Instituto Mendel, A.C., folder 3, contiene pre factura, orden de compra y listado de equipo adquirido.

Lo que hay que resaltar de este permiso es la capacidad de los religiosos, a través del patronato y de su influencia, para conseguir un permiso que oficialmente les es negado hasta la fecha. La figura de interpósita persona se puede manejar como un sustantivo para el Patronato Instituto Mendel, A.C., y resaltar cómo fue que se obtuvo. Los nexos sentimentales, de amistad, académicos y religiosos jugaron un papel decisivo, pues el que los agustinos administren el templo de San Antonio les dio la pauta para conjuntar un equipo de laicos que fueron capaces de mediar entre gobierno e Iglesia para llevar a cabo la acción social y conjugar e influenciar otras subculturas hasta llegar a la misma sociedad de Aguascalientes.

CONCLUSIONES

Tomando en cuenta algunos antecedentes históricos, el presente artículo aborda la manera en que los agustinos han dejado su impronta, gracias al apoyo brindado por un patronato conformado por un grupo de laicos comprometidos, cuyos integrantes pertenecieron a un pudiente sector socio-económico y con las relaciones políticas convenientes para llevar a cabo los proyectos planteados.

Existen varias conclusiones sobre este tema desde la perspectiva educativa, religiosa, política constitucional, social y religiosa. El Patronato Instituto Mendel, A.C. es la figura máxima de la influencia que los religiosos agustinos tienen sobre la sociedad y sobre el mismo gobierno. Primeramente, se destaca la influencia de la Iglesia Católica en la sociedad de Aguascalientes en la construcción del templo y convento de San Antonio. Éste fue resultado de una obra pía de la familia Morfín y no de una Orden religiosa en específico. Además de que el templo fue cedido a perpetuidad a los religiosos agustinos por el primer obispo de Aguascalientes José María Portugal y por Antonio Morfín Vargas, quien fue su bienhechor por muchos años. En segundo lugar se concluye que la influencia arquitectónica, urbanística y simbólica del templo de San Antonio ha sido determinante para que los religiosos logran difundir su carisma y religiosidad a la elite social de la sociedad aguascalentense a través de la conformación e impulso de varios grupos religiosos laicos que llevaron a cabo la acción social de la Iglesia entre 1940 y 1979 aunque todavía persisten algunos en la actualidad.

Las relaciones que tuvieron estos religiosos con la familia del obispo Salvador Quezada Limón, la familia del profesor Enrique Olivares Santana, la familia Giacinti Medina y la familia del ingeniero Carlos Reed fueron decisivas para la obtención de recursos económicos y permisos de gobierno para hacer crecer su comunidad, como pasó con el permiso Estéreo Mendel. Proceso durante el cual el padre Rafael Paredes se hizo amigo del ingeniero Carlos Reed, quien a su vez era compadre del ex gobernador Enrique Olivares Santana. El eje conductor de todas estas relaciones estuvo conformado por los servicios religiosos que prestaban en el templo de San Antonio; como ejemplo está el hecho de que los agustinos acompañaron a la esposa del ex gobernador cuando el deceso de su hijo mayor, por lo que la comunidad afirma que este hecho fue factor para recibir el permiso de radio para el Instituto Mendel, A.C.

Un factor determinante que impulsó la influencia de los religiosos en Aguascalientes fue la fundación del Instituto Agustiniiano de Filosofía en 1950, pues la vida de comunidad se expandió hacia varios ámbitos pues los estudiantes solían jugar en la liga local de futbol con su equipo que solía entrenar en el antiguo estadio municipal. Dentro del educativo a través del establecimiento del Instituto de Extensión Cultural Gregorio Mendel y después del bachillerato Instituto Mendel y Estéreo Mendel con el modelo de educación agustina, la cual se basa en los escritos de San Agustín. Finalmente se concluye que el proceso de crecimiento de la comunidad agustina de Aguascalientes ha sido paulatino con un punto máximo entre los años de 1957 (primeros 50 años de vida de la comunidad) y 1978 (establecimiento de la radio Estéreo Mendel) siendo su principal motor el Instituto Agustiniiano de Filosofía, al ser considerado como binacional pues llegó a albergar frailes chilenos además de mexicanos. ❁

BIBLIOGRAFÍA

- Berdón, E. (Coord.). (2006). *Elementos básicos de pedagogía agustiniana*. Roma: Pubblicazioni Agostiniane, Curia Generalizia Agostiniana.
- Blancarte, R. (1992). *Historia de la Iglesia Católica en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Burke, P. (2000). *Formas de historia cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- Camacho Sandoval, S. y Padilla Rangel, Y. (2002). *Vaivenes de utopía. Historia de la educación en Aguascalientes en el siglo xx*. México: Instituto de

- Educación de Aguascalientes, Secretaría de Educación Pública y Universidad Autónoma de Aguascalientes, Grupo Impresor México, s.c.
- Camarena Ocampo, M., Morales Lersch, T. y Necochea Gracia, G. (1994). *Reconstruyendo nuestro pasado. Técnicas de historia oral*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), Dirección General de Culturas Populares y Programa de Museos Comunitarios y Ecomuseos.
- De Garay G. (Coord.). (2006). *La historia con micrófono*. México: Instituto de Investigaciones “Dr. José María Luis Mora”.
- _____ (1991). *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*. Madrid: Espasa-Calpesa.
- Gallardo García, R. (2008). “CENTURIA DE PRESENCIA AGUSTINIANA EN AGUASCALIENTES Y MI DECENA EN LA CENTENA”, Documento sin publicar escrito para el Centenario del templo de San Antonio.
- García Morales, S. (1997). *Políticas Educativas del bachillerato en Veracruz 1867-1995*. México: Secretaría de Educación y Cultura.
- García Rubalcava, J. L. y Guajardo Garza, P. (Coord.). (2013). *Refugio Reyes. Arquitecto empírico*. México: Instituto Cultural de Aguascalientes.
- Gómez Serrano, J. (1988). *Aguascalientes en la historia 1786-1920*, Tomo II LOS EMBATES DE LA MODERNIDAD, México: Gobierno del Estado de Aguascalientes e Instituto de Investigaciones “Dr. José María Luis Mora”, Talleres de Praxis, Gráfica editorial.
- Gutiérrez Casillas, J. (1993). *Historia de la Iglesia de México*. México: Editorial Porrúa.
- Gutiérrez, J. A. (1999). *Historia de la Iglesia Católica en Aguascalientes*. Vol. 1. Parroquia de la Asunción de Aguascalientes. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, Obispado de Aguascalientes y Universidad de Guadalajara.
- Grijalva, Juan de. (1624). *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España*. Edición facsimilar.
- _____ (2004). Instituto de Educación de Aguascalientes, Dirección de Educación Media y Superior. Departamento de Planeación, “listado de bachilleratos”.
- Jaramillo Escutia, Roberto (Coord.). (2002). *Huellas Agustonianas. Compendio de historia de la Orden de San Agustín para América Latina*. México: Organización de Agustinos de Latinoamérica (OALA).
- Medina López Velarde, C. (2013). *El convento de San Diego y su influencia en la villa de Aguascalientes, 1664-1775*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.

- Martínez Delgado, G. (2009). *Cambio y proyecto urbano. Aguascalientes 1880-1914*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, Presidencia Municipal de Aguascalientes y Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Martínez, O. (1892). *Una tarde de invierno junto a las ruinas del Colegio del Espíritu Santo*. Morelia: Imprenta Católica.
- Muñoz Núñez, R. (1998). *II Plan Diocesano de Pastoral. Aguascalientes de la Asunción, Ags. 1899 –Primer Centenario de la Diócesis– 1999*. Aguascalientes: Comisión Central Diocesana de Pastoral, s/e.
- Pantoja Morán, D. (1983). *Notas y Reflexiones acerca de la Historia del Bachillerato*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Padilla Rangel, Yolanda. (1991). *Con la Iglesia hemos topado. Catolicismo y sociedad en Aguascalientes: un conflicto de los años setenta*. Aguascalientes: Instituto Cultural de Aguascalientes.
- Padilla Rangel, Yolanda. (1992). *El catolicismo social y el movimiento cristero en Aguascalientes*. Aguascalientes: Instituto Cultural de Aguascalientes.
- Padilla Rangel, Yolanda. (2002). *Después de la tempestad: la reorganización católica en Aguascalientes, 1929-1950*. México: El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Patiño López, María Eugenia. (2005). *Religión y Vida Cotidiana. Los laicos católicos en Aguascalientes*. México: UAA-Consejo Ciudadano para el Desarrollo Cultural del Municipio de Aguascalientes.
- Patiño López, María Eugenia y Genaro Zalpa (Coord.). (2007). *La vida cotidiana. Prácticas, lugares y momentos*. México: UAA.
- Patiño López, María Eugenia. (2010). El 'llamado' en las narraciones de religiosas católicas: una aproximación a la elección de la Vida Consagrada femenina. En *Revista Cultura y Religión*, Vol. IV, Núm. 1, Ed. Universidad Arturo Prat del Estado de Chile.
- Patiño López, María Eugenia. (2014). *Creencias y prácticas religiosas en Aguascalientes. Ensayos interpretativos*. México: Aguascalientes, UAA.
- Raleigh Yow, V. (1994). *Recording oral history. A practical guide for social scientists*. USA: SAGE publications.
- _____ (2008). *Regla y Constituciones. Orden de San Agustín*. Roma: Curia General Agustiniana.
- Ricard, Robert (1986). *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Romero de Solís, J. M. (1994). *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia de México (1895-1990)*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC).

- Romo, C. (1991). *Ondas, canales y mensajes. Un Perfil de la Radio en México*. México: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).
- Santiago Silva, J. (2013). *El templo agustino de San Antonio de Padua en Aguascalientes*, México: Instituto Municipal Aguascalentense para la Cultura, H. Ayuntamiento de Aguascalientes y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Valles, M. (2009). *Cuadernos metodológicos. Entrevistas cualitativas*. España: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Young, Pauline V. (1960). *Métodos científicos de investigación social. Introducción a los fundamentos, contenido, método, principios y análisis de las investigaciones sociales*. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zalpa Ramírez, Genaro. (2008). ¿De Dios venga el remedio o A Dios rogando y con el mazo dando? En Genaro Zalpa y Hans Egil Offerdal. (Coords.). *¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*. Bogotá, Buenos Aires, Bergen: Siglo del Hombre, CLACSO, CROP.

FUENTES DE ARCHIVO

- APAMI: Archivo de la Provincia Agustina de Michoacán.
- AHEA: Archivo Histórico del Estado de Aguascalientes.
- AHAG: Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara.
- AHMA: Archivo Histórico del Municipio de Aguascalientes.
- ACSA: Archivo del Convento de San Antonio.
- ADA: Archivo Diocesano de Aguascalientes.
- ACDA: Archivo de la Curia Diocesana de Aguascalientes.
- AHUA: Archivo Histórico de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

HEMEROGRAFÍA

Boletín Agustino
El Debate
La Voz de Aguascalientes
El Tiempo
El Republicano
El Sol del Centro
FAC información agustiniana

ENTREVISTAS

- Alfonso Guzmán (fraile agustino), “Instituto Agustino de Filosofía”, Querétaro, Qro., 24 / III / 2013 realizada por José Antonio Saldívar Cervantes.
- Fernando Gutiérrez Casillas, “Instituto Mendel”, Aguascalientes, 25 / IV / 2012 realizada por José Antonio Saldívar Cervantes.
- José Mendoza (fraile agustino), “Creación de Estéreo Mendel”, San Luis Potosí, 15 / V / 2013 realizada por José Antonio Saldívar Cervantes.
- Familia Giacinti Medina, “Pablo Giacinti López”, Aguascalientes, 31 / XI / 2013 realizada por José Antonio Saldívar Cervantes.
- Alfredo Durón Gutiérrez, “Bachilleratos incorporados a la SEP durante la década de 1960”, Aguascalientes, 14 / VII / 2014 realizada por José Antonio Saldívar Cervantes.
- Mónica Rentería, “Instituto Mendel”, Aguascalientes, 26 / III / 2013 realizada por José Antonio Saldívar Cervantes.
- Ana María Sánchez, “Instituto Mendel y San Antonio”, Aguascalientes, 14 / II / 2014 realizada por José Antonio Saldívar Cervantes.
- Jorge Robles, Carlos Eduardo González y Juan Antonio Reyes (Gen. 71-74), “Instituto Mendel”, Aguascalientes, 26 / III / 2013 realizada por José Antonio Saldívar Cervantes.
- Rogelio Ruiz Esparza, “Agustinos en El Maguey”, El Maguey, Jesús María, Aguascalientes, 06 / VIII / 2014 realizada por José Antonio Saldívar Cervantes.
- René Ortiz, “Agustinos en El Maguey”, El Maguey, Jesús María, Aguascalientes realizada por José Antonio Saldívar Cervantes.
- Jesús Guzmán, “Estéreo Mendel”, 29 / VIII / 2012, México D.F., realizada por José Antonio Saldívar Cervantes.

PÁGINAS WEB

- Concepto de “Patronato”. Academia Mexicana de la Lengua. (2015). Consultado en <http://www.academia.org.mx/patronato> el 22 / XII / 2014.
- León Zavala, J. F. (2014). El Real Patronato de la Iglesia. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, consultado en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/236/trj/trj12.pdf> el 13 / 02 / 2014.

*Educación católica
y socialización de valores.
Una aproximación analítica
desde la Teoría de Sistemas*

MARIANA G. MOLINA FUENTES¹

INTRODUCCIÓN

La teoría de sistemas es quizá una de las ramas más controversiales y al mismo tiempo menos exploradas en la sociología contemporánea. Esto se debe en buena medida a que la complejidad de sus conceptos y de sus planteamientos suele pensarse en términos abstractos, obscureciendo las posibilidades que ofrece para analizar problemas concretos.

Las aportaciones de la teoría sistémica son, sobre todo, una apuesta por romper con otras aproximaciones sociológicas, en las que la acción se considera central para comprender a la sociedad. Esto supone un problema por dos razones:

- 1) En primer lugar, porque parte de la noción de que las acciones son racionales, y que por lo tanto el acontecer social puede explicarse dando cuenta de éstas y del tipo de racionalidad que las origina.²

1 Doctorante en Ciencia Social con Especialidad en Sociología del Colegio de México (2012-2016). Correo electrónico: mgmolina@colmex.mx.

2 La premisa de que las acciones son racionales no significa que exista solamente un tipo de racionalidad. Max Weber ha dado cuenta de ello a través de una tipología en la que se identifican la racionalidad con arreglo a fines y la racionalidad con arreglo a valores.

- 2) En segundo, porque en las teorías accionalistas se tiende a establecer una simetría entre las acciones y los actores, como si un elemento explicara al otro.

En contraparte, la teoría sistémica sostiene que los sistemas sociales son contingentes, que no se comportan conforme a patrones predeterminados ni pueden interpretarse tomando como base las acciones racionales. Desde esta perspectiva el análisis no ha de derivar entonces de la acción sino de la comunicación, considerada además como el elemento constitutivo de los sistemas sociales. Es justamente ésta la que hace posible distinguirlos respecto de las máquinas, los organismos y los sistemas psíquicos (Stichweh, 2001).

El objetivo en este texto consiste en mostrar la pertinencia de la teoría de sistemas expuesta por Niklas Luhmann para plantear un problema de investigación más allá de la reflexión abstracta. Aquí se referirán algunos de los conceptos y de las conjeturas que dan cuerpo a la teoría de sistemas. No obstante, su definición y discusión a fondo escapan del objetivo de este artículo.

El documento se estructura a partir de los tres niveles analíticos en los que puede pensarse la investigación que actualmente desarrolla quien escribe estas líneas, y que corresponden a tres de los tipos de sistemas sociales concebidos por el autor.³ En ese orden de ideas, la exposición se organiza en cinco apartados:

- 1) *La diferenciación funcional y el desplazamiento de la religión como centro de la sociedad*, en el que se explicará el planteamiento del problema en un nivel macro, partiendo del proceso de secularización y sus implicaciones para el sistema educativo en México.
- 2) *Las escuelas como organizaciones en las que se transmiten conocimientos*, que corresponden al nivel meso, y en el que éstas se conciben como organizaciones en las que las comunicaciones morales se vuelven centrales.
- 3) *Los valores morales en los estudiantes de secundaria de la Ciudad de México*, cuyo objeto es el nivel micro y en el que los jóvenes se entienden como sistemas psíquicos irritados (o influidos) por otros sistemas que pueden ubicarse en los tres niveles analíticos.

3 Niklas Luhmann identifica cuatro tipos de sistemas sociales: a) las interacciones, b) las organizaciones, c) los sistemas funcionales, y d) los sistemas de protesta. En este trabajo nos centraremos exclusivamente en los primeros tres, partiendo de lo más general a lo más particular.

- 4) *Observaciones preliminares en la investigación*, en la que se reportan algunos resultados del trabajo de campo, a partir del análisis previamente expuesto.
- 5) *Conclusiones*, en donde se ofrecerá una última reflexión sobre la utilidad de la teoría de sistemas para pensar en el problema de investigación que aquí compete.

LA DIFERENCIACIÓN FUNCIONAL Y EL DESPLAZAMIENTO DE LA RELIGIÓN COMO CENTRO DE LA SOCIEDAD

Como apunta Luhmann (2007:763), las sociedades modernas se distinguen de sus predecesoras en virtud de la diferenciación funcional de los sistemas que las componen.⁴ Esto no quiere decir que un tipo de sociedad sea mejor, más eficiente o más deseable que otros; significa simplemente que su organización es distinta y que por lo tanto se requiere de diferentes herramientas analíticas para comprenderlas:

La sociedad moderna se caracteriza por una primacía de la diferenciación funcional. Si esto es acertado, entonces los puntos de ruptura respecto de la tradición vétero europea [...] deben situarse allí donde la autonomía y dinámica propias de los sistemas funcionales diferenciados apremiadamente se hacen notar y exigen interpretación. *De facto* esto se muestra de múltiples maneras.

Las sociedades pre modernas pueden concebirse como un entramado de sistemas entrelazados, cuya cohesión depende de un conjunto de supuestos, de normas, y de pautas de conducta que regulan el modo de entender el mundo. En otras palabras, existe una jerarquía de sistemas que le dan congruencia a la sociedad entendida como un todo. En Europa, por ejemplo, no hay duda de que la religión católica se posicionó en la cúspide y cumplió con la función de dotar de sentido al resto de los sistemas por muchos siglos. En América, y específicamente en México, ese mismo proceso se desarrolló de forma mucho más accidentada por el tránsito de las sociedades prehispánicas a las virreinales. Sin embargo, puede decirse que con el establecimiento

4 El sistema político, el jurídico, el económico, el educativo y el artístico son ejemplos de sistemas funcionalmente diferenciados. Cada uno funciona bajo sus propios códigos y puede o no relacionarse con los otros a partir de los términos que posteriormente expondremos.

del Virreinato de la Nueva España se introdujo también un esquema en el que el catolicismo dotaba de sentido al resto de los sistemas sociales. En palabras de Luhmann, “originariamente, la religión estaba asegurada por la sociedad misma. No en el sentido de que toda acción fuese siempre religiosamente calificada [...] Pero en sus fundamentos, religión y sociedad no eran distinguibles” (Luhmann, 2009: 195).

Ese tipo de sociedad se mantuvo en México cuando menos hasta la separación formal entre la Iglesia y el Estado, promulgada por Benito Juárez en la Constitución de 1857. Pero este evento no puede pensarse como una ruptura definitiva de la sociedad pre moderna. Es cierto que constituye una comunicación del sistema político en el que se tematiza la diferenciación entre éste y el religioso. Pero resulta inadecuado afirmar que existe un punto temporal único y específico en el que se haya iniciado la diferenciación funcional de la sociedad mexicana. De hecho, en tanto que la secularización⁵ implica un proceso no puede argumentarse tampoco que ésta haya finalizado (Blancarte, 2008).

En el caso particular de México es posible observar un conjunto de eventos y de comunicaciones que ocurren en el sistema religioso y que se conciben como irritaciones⁶ en otros sistemas funcionales. Dentro de ellas, las perturbaciones en el sistema educativo constituyen el interés primordial en el proyecto de investigación que aquí se expone.

Comunicación del sistema religioso e irritaciones en el sistema educativo mexicano

La religión constituye un sistema funcional en cuyo código se distingue entre lo sagrado y lo profano, pero también entre lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo deseable y lo reprochable. Tales distinciones pueden observarse a través de las comunicaciones del sistema religioso, en las que se tematizan todo tipo de eventos del entorno: las declaraciones de los miembros de la jerarquía eclesiástica en torno a la despenalización del aborto, la legalización de las uniones entre

5 El término *secularización* se refiere al proceso a través del cual la religión deja de erigirse como el centro de la organización social, para convertirse en un sistema diferenciado de los otros.

6 En la teoría de Luhmann el término *irritación* es equiparable al de perturbación o problema, y se refiere a una construcción interna del sistema respecto de lo que ocurre en su entorno. En ese orden de ideas, el entorno afecta al sistema en el sentido de que éste concibe irritaciones que puede ignorar, tematizar, o resolver. No obstante, debe entenderse que ello no modifica su funcionamiento ni sus códigos.

personas del mismo sexo, y el derecho a la adopción por parte de parejas homosexuales en la Ciudad de México son algunos ejemplos concretos de esa comunicación. Estos eventos pueden pensarse como parte del sistema jurídico, pero se convierten en irritaciones del sistema religioso cuando éste genera comunicaciones en torno a ellos. Volveremos a este punto más tarde.

El sistema religioso permanece en las sociedades modernas; empero, en éstas no conserva su supremacía sino que se coloca a la par de otros sistemas funcionales. Así, el proceso de secularización referido en la mayor parte de la literatura sociológica sobre religión en las sociedades modernas se refiere precisamente a la pérdida de su centralidad como articuladora del acontecer social. Que la religión haya perdido esa posición no significa, sin embargo, que se encuentre aislada o que esté condenada a la invisibilidad de la esfera privada, como se ha pretendido en los escritos de autores como Luckmann, Champion, Hervieu y Lenoir (Feria, 2012).

Hemos dicho antes que los eventos que se ubican en el sistema jurídico pueden ser tematizados por el religioso. En el entendido de que la sociedad moderna es contingente, es posible que esto mismo ocurra respecto de eventos en otros sistemas tales como el político, el económico, el científico o el educativo. Y así como el sistema religioso puede generar comunicaciones sobre éstos al traducirlos a su propio código, existe la posibilidad del proceso inverso.

Es importante señalar que la función del sistema religioso consiste, entre otras cosas, en distinguir entre lo deseable y lo no deseable. Ello significa que es posible tematizar los eventos que ocurren en su entorno a partir de comunicaciones morales; es decir, haciendo referencia a las condiciones bajo las cuales los seres humanos se aprecian o se menosprecian a sí mismos y a los otros (Luhmann, 2007). Si bien la supremacía del sistema religioso se desdibuja en las sociedades modernas, éste produce todavía comunicaciones en las que los eventos que ocurren en su interior o en el entorno se evalúan a partir de su propio código.

Un ejemplo concreto de esto es la carta pastoral *Educación para una nueva sociedad. Reflexiones y orientaciones sobre la educación en México*, publicada por la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) en septiembre de 2012. En ella se afirma que el sistema educativo mexicano no es capaz de propiciar una formación adecuada para los alumnos, se identifican sus problemas principales, y se señalan los vínculos de éstos con otros sistemas funcionales. Así, en el documento puede leerse que:

Los efectos de esta *emergencia educativa* se manifiestan en un sinnúmero de realidades sociales, económicas, políticas, culturales, y también religiosas que estamos padeciendo. Es nuestra obligación, como sucesores de los apóstoles, dirigir palabras de verdad a un pueblo que vive horas aciagas y que, al no encontrar salida, corre peligro de perder sus valores de identidad, profundamente cristianos (CEM, 2012: 10).

Más allá de la pertinencia de tales comentarios o de las propuestas para resolver la problemática que refieren, lo que aquí interesa es definir que los acontecimientos en el sistema educativo constituyen un tema en torno al cual se generan comunicaciones desde el religioso. Además, éstas son morales y manifiestan:

- a) Una evaluación del sistema educativo mexicano a partir de los códigos del sistema religioso, en términos de lo deseable y lo reproducible.
- b) Un interés por parte del último para generar comunicaciones que el sistema educativo puede o no convertir en perturbaciones. Como se explicará posteriormente, en el nivel meso de este proyecto se propone una comparación entre organizaciones escolares que, como parte del sistema educativo, ignoran esas perturbaciones o las vuelven parte de sí mismas incorporándolas mediante sus propios códigos.

La relevancia académica de estudiar las irritaciones del sistema educativo

Hemos dicho antes que la religión no tiene ya una posición privilegiada entre los sistemas funcionales; ésta genera comunicaciones que pueden o no construirse como irritaciones por los otros sistemas y que en ese sentido pueden influir en ellos. Esto no debe entenderse como una especie de injerencia de un sistema sobre otro; todos los sistemas son autopoieticos⁷ y están clausurados operativamente. Dicho de otra forma, si las comunicaciones de un sistema influyen en otro es porque el último decide no ignorarlas.

Este tipo de perturbaciones son susceptibles de analizarse en cualquiera de los sistemas funcionales que conforman a la sociedad. No obstante, en el planteamiento que se esboza en este artículo se propone estudiar exclusivamente al educativo en virtud de la impor-

7 Es decir, generan las condiciones de su propia reproducción.

tancia social que adquiere la función de transmitir dos formas de conocimiento:

- a) El *conocimiento académico* funciona con un código en el que se distingue entre lo verdadero y lo falso, y transmitirlo supone una ventaja para el estudiante en términos de una formación que le permite comprender el mundo a partir de la lógica y la racionalidad.
- b) El *conocimiento moral* se estructura con un código en el que se distingue entre lo apreciado y lo menospreciado socialmente, y representa una ventaja para el alumno porque le permite establecer interacciones sociales con otros.

Vale la pena señalar que el conocimiento moral en los términos aquí definidos no se encuentra necesariamente vinculado con el sistema religioso. En todos los modelos educativos existen comunicaciones éticas o morales que pueden estar basadas en códigos tanto laicos como religiosos, pero que sin duda forman parte de la educación de los estudiantes.

La investigación que se bosqueja en este texto parte de la premisa de que las organizaciones escolares tienen el propósito de transmitir a los alumnos tanto el conocimiento académico como el moral. Puesto que éstos derivan de códigos que distinguen entre lo verdadero y lo falso pero también entre lo bueno y lo malo, la posibilidad de perturbación de las comunicaciones que proceden del sistema religioso se convierte en un punto esencial para estudiar al sistema educativo en México.

En el entendido de que la religión no funge ya como articuladora del orden social, resulta interesante analizar sus posibilidades de interferir en otros sistemas a través de la comunicación. Esto es especialmente cierto si se considera que la religión posee códigos de distinción verdadero-falso y bueno-malo. En el sistema educativo se reproducen: a) el conocimiento científico, que opera con el primero; y b) el conocimiento moral, que opera con el segundo y que, como se ha aclarado antes, puede o no estar vinculado con la religión. En ese orden de ideas, explorar las similitudes y las diferencias entre organizaciones escolares cuyas comunicaciones morales derivan del sistema religioso y las que las sustentan a partir de otras fuentes constituye un problema digno de estudiarse en la sociología.

Como se ha aclarado antes, la función del sistema educativo consiste en transmitir conocimiento. Ello implica que éste se ubica en un nivel macro, en el que coexisten una serie de sistemas funcionales que pueden o no construir irritaciones a partir de los eventos y de las comunicaciones que ocurren en su entorno; es decir, en los otros sistemas.

El problema de investigación que se expone en este texto se plantea en varios niveles de análisis que corresponden a los tipos de sistemas sociales clasificados por Luhmann. En ese sentido, las escuelas no constituyen sistemas funcionales ubicados en un nivel analítico macrosociológico sino organizaciones que corresponden al nivel meso.

En la teoría luhmanniana una organización se define como “[...] un tipo de sistema social que se constituye con base en reglas de reconocimiento que lo vuelven identificable y que le permiten especificar las propias estructuras” (Corsi, Esposito y Baraldi, 1996: 121). Las organizaciones generan comunicaciones que adquieren la forma de decisiones, y cuya importancia radica en que pueden atribuirse a un miembro en específico al que se le reconoce cierto poder. Esto se explica con base en tres premisas:

- a) La organización establece programas u objetivos que funcionan como base para evaluar las decisiones.
- b) Debido a la estructura jerárquica de las organizaciones, tales decisiones tienen un efecto vinculante siempre que se comunican por las vías predeterminadas.
- c) Los roles que ocupan los miembros de la organización limitan su capacidad de comunicar decisiones, aunque sus características personales influyen en esos límites y los modulan.

En el caso particular de las escuelas, está claro que éstas mantienen programas que pueden consultarse no sólo a través de los planes curriculares sino de su ideario. Todas las escuelas definen sus objetivos e incluso, suelen esbozar un ideal de los alumnos egresados en términos de las habilidades académicas y morales que habrían de adquirir. Es claro también que las decisiones que se toman en una institución educativa deben ser acatadas por todos sus miembros, toda

vez que se comuniquen por las vías oficiales: en el reglamento se estipulan las normas de disciplina para los alumnos y las sanciones si éstas no se cumplen; en las circulares se entera a los padres sobre los aumentos en la colegiatura; y en las juntas de profesores se da aviso formal de las disposiciones de la organización sobre los contratos, los salarios, o la evaluación de sus servicios. Además, los miembros de la escuela se posicionan en una jerarquía con base en la cual definen sus roles. Los estudiantes no tienen la misma función que los profesores, y la del profesor de matemáticas no puede equipararse con la del de química, con la del prefecto, ni con la del director.

Que las escuelas sean organizaciones dentro del sistema funcional educativo y que en ellas estén presentes las condiciones para generar comunicación en forma de decisiones no significa que éstas posean las mismas características. De hecho, las organizaciones escolares se distinguen por elementos tan variados como su estatus jurídico, el monto monetario necesario para integrarse como alumno, el tipo de población estudiantil al que atienden, el modelo educativo en el que se basan y el ideario que manifiestan, entre otros.

El criterio de distinción crucial para el problema que aquí interesa es la irritabilidad o la ausencia de ella en las organizaciones escolares a partir de las comunicaciones del sistema religioso. De aquí deriva la siguiente clasificación:

- a) Las escuelas que construyen perturbaciones ante las comunicaciones del sistema religioso incluyen: i) escuelas religiosas de cualquier denominación, aunque para efectos del estudio que se expone en este documento nos concentraremos únicamente en las católicas; ii) escuelas laicas que adaptan esas comunicaciones a sus códigos; y iii) escuelas laicas que se conciben como contestatarias a la comunicaciones antes referidas.
- b) Las escuelas que ignoran las comunicaciones del sistema religioso incluyen únicamente escuelas laicas.

En esta investigación se analizan las similitudes y las diferencias entre las comunicaciones morales de las organizaciones escolares laicas y católicas, bajo el supuesto de que su forma de reproducir el conocimiento (académico y moral) es distinta dependiendo de su reacción ante las comunicaciones del sistema religioso. Tal reacción puede consistir, como se ha indicado ya, en adecuarlas, contestarlas,

o ignorarlas. La investigación se enarbola también a partir del objetivo de desentrañar las interacciones entre sistemas psíquicos al interior de la comunidad educativa, conformada por padres, profesores y alumnos. No obstante, en este texto desarrollaremos exclusivamente el primer propósito de la investigación, puesto que ésta se encuentra todavía en curso.

Para los fines del estudio, el análisis se ha restringido a organizaciones escolares privadas, en las que la membresía como estudiante depende del pago de una cantidad monetaria mensual y de un pago único de inscripción. Se centra además en escuelas en las que esos pagos son más o menos similares, y en las que se atiende a población tanto femenina como masculina. El modelo educativo y el ideario de las organizaciones escolares en las que nos concentraremos son lo más distintos posible por los motivos que se exponen a continuación:

- a) Una comparación de las comunicaciones que se generan en las organizaciones escolares requiere asegurar condiciones mínimas de homogeneidad que pretenden lograrse mediante la restricción del estudio a escuelas privadas, con colegiaturas similares, y con una población estudiantil mixta, excepto para los casos en los que el propio modelo requiere que los estudiantes estén separados por sexo.⁸
- b) Al mismo tiempo, para comparar es necesario que la variable que se supone explicativa presente valores o características distintas que permitan explorar los efectos de su variabilidad para el problema que se estudia.⁹

En este caso, se procura comparar organizaciones escolares con características estructurales similares pero con modelos educativos distintos y con reacciones heterogéneas frente a las comunicaciones del sistema religioso. A partir de ese último criterio, la conjetura que guía esta investigación sostiene que existen diferencias en las comunicaciones morales de escuelas laicas y católicas.

8 Para resolver este problema en el estudio se incluyen estudiantes tanto del sexo masculino como del femenino, y que están sujetos a un mismo modelo educativo.

9 Los nombres de las escuelas incluidas en el estudio que aquí se bosqueja no son incluidos en este artículo por motivos de confidencialidad. Empero, debe señalarse que éstas se fundan la tradición marista, el Opus Dei, la educación en valores y el liberalismo republicano.

Estudiar la posible distinción entre las comunicaciones morales de las organizaciones escolares antes referidas es pertinente porque éstas pueden afectar a sus miembros. El interés primordial en la investigación que se expone en este texto consiste en explorar las perturbaciones de esas comunicaciones en los estudiantes, entendidos como sistemas psíquicos que pueden o no tematizar lo que ocurre en la organización escolar a partir de sus códigos. En otras palabras, aquí se sugiere analizar la comunicación en las interacciones de esos estudiantes para dilucidar si existe o no una diferencia significativa entre aquellos que forman parte de una organización escolar católica y los que forman parte de una laica.

LOS VALORES MORALES EN LOS ESTUDIANTES DE SECUNDARIA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

El tercer nivel de análisis de esta propuesta corresponde a las interacciones, que pueden concebirse como parte de un problema micro sociológico. Se ha dicho ya que en el planteamiento de nuestro problema se considera a los estudiantes como miembros de las organizaciones escolares, que a su vez se inscriben en el sistema educativo. Pero éstos son también sistemas psíquicos y su análisis supone una dificultad metodológica.

En la teoría luhmanniana los sistemas psíquicos¹⁰ se distinguen de los sociales porque no producen comunicaciones sino pensamientos (Luhmann, 1991). Igual que el resto de los sistemas, éstos aseguran su reproducción a través de una clausura operativa que les distingue del entorno. Puesto que son sistemas cerrados que no producen comunicaciones, el acceso a la conciencia de los sistemas psíquicos es imposible. Puede estudiarse, sin embargo, la comunicación que establecen con otros sistemas psíquicos cuando forman parte de un sistema de interacción.

En el problema que aquí nos atañe los sistemas psíquicos son parte de organizaciones escolares que transmiten conocimientos y

10 Luhmann utiliza el término *sistema psíquico* y no *sujeto* o *actor* para separarse de las teorías sociológicas en las que se asume que la acción es el elemento último con base en el cual puede explicarse a la sociedad. Como apunta Klaus Japp tales explicaciones resultan insuficientes porque en ellas se asumen una racionalidad y una intencionalidad que oscurecen la diferenciación, y con ello la contingencia de los sistemas sociales.

que producen comunicaciones morales, ancladas o no en los preceptos del catolicismo en virtud de su reacción frente a las comunicaciones del sistema religioso. En el apartado anterior se argumentó la pertinencia de llevar a cabo una comparación entre uno y otro tipo de escuela para identificar las similitudes y las diferencias en sus comunicaciones morales. Si se lleva este razonamiento al nivel microsociológico, entonces es adecuado comparar también ese tipo de comunicaciones en los estudiantes que pertenecen a dichas organizaciones escolares.

Debe subrayarse que lo que aquí se compara no son los pensamientos; se entiende que éstos resultan inaccesibles para cualquier observador fuera del sistema psíquico en el que se producen. En ese orden de ideas, aquí se identifican las similitudes y las diferencias en las comunicaciones morales que se producen en distintos sistemas de interacción. Cuando un estudiante evalúa una situación, un proceso o cualquier aspecto de su entorno (incluyendo a otros sistemas psíquicos) en términos de bueno-malo esa evaluación permanece únicamente en la conciencia. Pero si éste decide expresarla frente a otro entonces se crea un sistema de interacción en el que se producen comunicaciones.

En esta investigación se han generado sistemas de interacción entre los estudiantes y la investigadora a través de entrevistas, de grupos de discusión, y de pláticas informales. No es objeto de este documento profundizar en las características de tales técnicas ni de los instrumentos que se han diseñado con ese propósito. Basta con decir que con éstos se generaron comunicaciones morales en las que los informantes evalúan situaciones a través de las distinciones bueno-malo, apreciado-menospreciado, entre otros.

Aquí se parte de la premisa de que esas comunicaciones morales no pueden entenderse como producto de los sistemas psíquicos aislados, sino de las irritaciones que éstos construyen a partir de los eventos que ocurren en otros sistemas psíquicos, en las organizaciones escolares y en los sistemas funcionales. Este punto está aclarado en la teoría luhmanniana, en la que se afirma que los sistemas sociales permiten al sistema psíquico estructurar el sentido de sus experiencias particulares: “Con la forma de comunicación se da la posibilidad de reaccionar con aceptación o rechazo a las propuestas de sentido –y sólo por ello, los cambios externos pueden influir sobre la sociedad a través de estados de conciencia de los sistemas psíquicos” (Luhmann, 2007: 391).

Tomando en cuenta los supuestos anteriores, la conjetura que guía este estudio es la siguiente: en las interacciones con estudiantes que

forman parte de organizaciones escolares en las que se tematizan e incorporan las comunicaciones morales del sistema religioso se generarán comunicaciones similares a éstas en mayor medida que en las interacciones con estudiantes que forman parte de otro tipo de organizaciones escolares.

En otras palabras, lo que se espera es que los estudiantes de escuelas católicas expresen evaluaciones morales más parecidas a las que se comunican en el sistema religioso que los estudiantes de escuelas laicas. Empero, deben hacerse algunas aclaraciones al respecto:

- a) Puesto que cada estudiante es un sistema psíquico, se reconoce que los alumnos de una u otra escuela no pueden pensarse como una masa homogénea que reacciona de la misma forma frente a los estímulos de su entorno. Por ese motivo han generado interacciones con estudiantes que mantengan posiciones divergentes en cada tipo de escuela.
- b) Se espera también que las comunicaciones morales de los estudiantes de ambos tipos de escuela sean similares en torno a valores como la solidaridad, la libertad, la justicia, la honestidad o el respeto. Ello no significa que tales comunicaciones estén ancladas en los mismos sistemas funcionales: aunque se coincida en los valores, unos se derivan del sistema religioso y otros del sistema jurídico, del político, o de cualquier otro. Existen además comunicaciones morales en las que se espera observar diferencias en virtud del tipo de escuela al que pertenecen los estudiantes. Entre ellos se encuentran la interpretación sobre la sexualidad, el respeto a la vida, el respeto al cuerpo, y la importancia de la familia tradicional como unidad social básica.
- c) Se reconoce que no puede accederse a “la forma de pensar real” de los alumnos. Éstos constituyen sistemas psíquicos que producen pensamientos y cuyas conciencias no están disponibles para el análisis de observadores externos. A decir de Luhmann, “el lenguaje transforma la complejidad social en complejidad psíquica; pero nunca el curso de la conciencia resulta idéntica a la forma lingüística [...]” (Luhmann, 1991: 277). El estudio se centra entonces en lo que los estudiantes expresan en torno a situaciones que evalúan moralmente; es decir, a los discursos o comunicaciones morales que emergen durante la interacción con la investigadora.

Vale la pena notar que en este documento los estudiantes se han referido como sistemas psíquicos y no como personas. El uso de este término obedece a la distinción hecha por el propio Luhmann cuando aclara que la persona no es un sistema sino un esquema de atribución de un destinatario que es individualizado (Luhmann, 1991). A las personas se les atribuyen características particulares que generan expectativas igualmente restringidas o situadas. La singularización de los informantes implica entonces cuando menos un conocimiento mínimo de éstos. Para el estudio que aquí compete eso puede hacerse quizá después de generar los sistemas de interacción descritos anteriormente; no obstante, el problema está planteado para entender las comunicaciones morales y los vínculos que mantienen con las organizaciones escolares (irritadas o no por el sistema religioso), y no para explicar el modo en el que sus atributos personales originan uno u otro tipo de comunicaciones morales. En ese sentido lo que se entiende por unidades de registro en este proyecto son los estudiantes como parte de un sistema social en el que desempeñan una función, y no como personas con atributos específicos.

OBSERVACIONES PRELIMINARES EN EL TRABAJO DE CAMPO

En las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo pueden identificarse diferencias evidentes en los valores de los estudiantes que se desarrollan en una u otra escuela. En otras palabras, las comunicaciones morales aprehendidas en las interacciones entre los adolescentes y la investigadora se distinguen en virtud de la organización escolar de la que forman parte los primeros, que comprenden también sistemas psíquicos.

Así, por ejemplo, se observa que los estudiantes cuya educación se vincula al esquema formativo del Opus Dei producen comunicaciones morales fuertemente vinculadas con las comunicaciones del sistema religioso cuando se tematizan elementos tales como la familia, los roles de género, o el ejercicio de la sexualidad. En este último rubro, de los 10 adolescentes que participaron en la interacción la mitad refiere la abstinencia como primera opción para evitar el embarazo, 9 se pronuncian en contra de su interrupción legal, 7 declaran que no se sienten cómodos cuando miran a una pareja homosexual, y de los 3 restantes 2 consideran que la homosexualidad es una enfermedad:

[...] o sea sí, no hay que juzgar a la persona a pesar de sus decisiones, pero yo opino que esto, o sea, no es natural, la verdad. Bueno, mis papás siempre me dicen como “*gays no*”, y no sé qué, pero o sea, tampoco... o sea, no sé, como... buscar a esa gente, porque como... la verdad es gente enferma. Y... ¿qué iba a decir? Este... que esas parejas aparte siempre aca... siempre acaban mal. Y pues es gente que necesita ayuda pero yo tampoco quier... o sea yo tampoco quiero que mis hijos vean en la tele no sé, algo de matrimonio gay, no quiero que lo vean como algo normal. Y la verdad es lo que está pasando hoy en día [...]

Por su parte, los estudiantes que pertenecen a organizaciones escolares cuyo ideario se basa en el modelo educativo lasallista producen comunicaciones morales que pueden ligarse con las del sistema religioso pero que no siempre se refieren a éste cuando se tematizan los elementos antes mencionados. De los 10 entrevistados en una organización escolar de este tipo cuatro mencionan la abstinencia como primera opción para evitar el embarazo y 7 están en contra de la interrupción legal de éste:

[...] pues que no es la mejor forma eeeeh, ignorar a tu bebé y abortarlo, porque es algo ilegal. Bueno, y que ya lo hayan legalizado, perdón... de todos modos ya es tu hijo y está dentro de ti.

Al tematizar la diversidad sexual, se advierte que únicamente uno de los estudiantes concibe la homosexualidad como un fenómeno antinatural. A pesar de ello, la totalidad de los participantes declaran que ésta no es mala y que los homosexuales merecen el mismo respeto que los heterosexuales.

En general, la tematización de estos mismos elementos entre los adolescentes que se desarrollan en una organización escolar laica no son similares a las comunicaciones morales del sistema religioso, o cuando menos no se refieren directamente a éste. Entre los 10 que formaron parte de la interacción con la entrevistadora, 2 se refirieron a la abstinencia como opción para evitar el embarazo, 2 se manifestaron en contra de su interrupción, y todos consideran que la homosexualidad es algo natural y digno de respetarse. No obstante, es importante señalar que existen algunas comunicaciones morales en las que los estudiantes de uno y otro tipo de escuela coinciden a pesar de que unas están irritadas por el sistema religioso y otras no. Las siguientes declaraciones respecto del aborto constituyen un ejemplo interesante:

[...] me parece pésimo... o sea, es una consecuencia horrible de hacer cosas que no debías, y hay que aceptarlas ¿no? Además, es lo mismo: pena de muerte. Y lo estás haciendo con alguien que es totalmente inocente. No merece nadie la muerte. [...] Esto me parece mal, ¿no? Porque estás... si te vas a embarazar es porque estás lista para embarazarte. O estás listo para embarazar a alguien, ¿no? Y estás de acuerdo con la otra persona. Y... pues yo creo que esto quiere decir que, o está afirmando que las personas que... pues que la regaron ¿no? [...] pues que está fomentando el... el... el cagarla, ¿no?

En ambos casos los entrevistados declaran que están en contra de la interrupción legal del embarazo. Sin embargo, el primer estudiante lo tematiza a partir de comunicaciones morales irritadas por el sistema religioso y el segundo mediante comunicaciones morales derivadas de un entramado de valores laicos, en los que la responsabilidad parece más importante.

Cabe recordar que las observaciones anteriores forman parte del primer objetivo de la investigación en curso; es decir, identificar si los posicionamientos morales de los estudiantes son distintos o no en función del tipo de organización escolar en el que se desarrollan, y que se diferencian por la presencia o ausencia de irritación del sistema religioso. En efecto, hasta ahora se ha probado que las comunicaciones morales de los entrevistados parecen configurarse en concordancia con el tipo de escuela al que asisten. Empero, queda por explorar el segundo objetivo de la investigación, que corresponde al proceso a través del cual se producen esas comunicaciones morales al interior de la organización educativa, de modo tal que los sistemas psíquicos estén irritados por ellas y generen sus propias comunicaciones acordes con éstas. Este punto merece una discusión propia, que no constituye el eje neurálgico del presente texto.

CONCLUSIONES

El objetivo primordial en este artículo consiste en mostrar la pertinencia de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann para plantear un problema de investigación científico, aun cuando éste requiere de un análisis detallado sobre información empírica. Este ejercicio implica ordenar los supuestos, los argumentos y las conjeturas a través de una serie de conceptos que permiten entender un amplio abanico de fenómenos y de procesos sociales si se les usa adecuadamente.

Para plantear el problema de investigación en términos de la teoría de sistemas, este documento se estructuró a partir de tres de los tipos de sistemas sociales identificados por Luhmann, a saber: a) los sistemas funcionales, b) las organizaciones, y c) las interacciones. Cada uno se equipara con los niveles analíticos macro, meso y micro, con base en los cuales se construye el problema que aquí interesa. Así, puede argumentarse que:

- a) En el primero se plantea el problema de la vinculación entre el sistema educativo y el sistema religioso en una sociedad que se supone en proceso de secularización.
- b) En el segundo se sugiere comparar organizaciones escolares que se distinguen a partir del criterio de la construcción de perturbaciones con referencia al sistema religioso.
- c) En el tercero se propone hacer observable esa comparación a través de las comunicaciones de los estudiantes que se desenvuelven en tales organizaciones. Sobre esto último, cabe enfatizar que lo que aquí se pretende analizar no son propiamente los sistemas psíquicos, sino las comunicaciones que generan en un sistema de interacción en el que participa la investigadora.

Las comunicaciones morales, cuyas operaciones se definen con códigos que distinguen entre lo bueno y lo malo, lo deseable y lo indeseable, o lo apreciado y lo menospreciado, constituyen el objeto de estudio en este proyecto y por lo tanto pueden identificarse en los tres niveles de análisis.

A través de la comparación se han encontrado tanto similitudes como diferencias en las comunicaciones morales de los estudiantes en función de la organización escolar en la que se desarrollan. No debe olvidarse que las escuelas forman parte del sistema educativo, y que por lo tanto su función consiste en transmitir conocimientos que en este texto se propone clasificar en académicos y morales. Puesto que los últimos pueden estar anclados en las comunicaciones de distintos sistemas funcionales (tales como el jurídico y el religioso), la conjetura que guía esta investigación es que los estudiantes de una u otra escuela generan comunicaciones morales diferenciadas. En el apartado de observaciones preliminares se ha tomado una dimensión de análisis (correspondiente al ejercicio de la sexualidad), en el que pueden apreciarse esas diferencias.

La decisión de pensar en los alumnos como sistemas psíquicos y no como personas deriva de la distinción conceptual según la cual los primeros generan expectativas generales en el cumplimiento de un rol, y los segundos expectativas particulares que derivan del conocimiento sobre sus características singulares.

Después de la reflexión que implica este ejercicio puede concluirse que la teoría de sistemas de Luhmann es útil para plantear el problema de investigación expuesto a lo largo de estas páginas, puesto que permite ordenarlo a partir de tres niveles analíticos en los que se generan comunicaciones morales que resultan de las perturbaciones del entorno. En esa lógica, la teoría antes referida permite hacer observables los vínculos entre los valores morales expresados por los estudiantes, los programas de las escuelas, y las reacciones del sistema educativo frente a las preocupaciones que expresan los miembros del sistema religioso. Este análisis se ubica además en un país en el que el proceso de secularización supone el desplazamiento de la religión católica como articuladora social, pero en el que resulta evidente que otros sistemas funcionales tematizan las comunicaciones que emanan de ésta. ❀

BIBLIOGRAFÍA

- Blancarte, R. (2008). *Para entender el Estado laico*. México: Nostra Ediciones.
- Conferencia del Episcopado Mexicano, CEM. (2012). *Educación para una nueva sociedad. Reflexiones y orientaciones sobre la educación en México*. México: Conferencia del Episcopado Mexicano.
- Corsi, G., Esposito, E., y Baraldi, C. (1996). *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. México: Anthropos, Universidad Iberoamericana e ITESO.
- Feria, D. (2012). Organizaciones religiosas en México: los aportes de la teoría de Niklas Luhmann para el análisis de la Iglesia Católica y La Luz del Mundo. En Estrada, M. y Millán, R. (Coords.). *La teoría de los sistemas de Niklas Luhmann a prueba. Horizontes de aplicación en la investigación social en América Latina*. México: El Colegio de México y UNAM.
- Luhmann, N. (1991). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. México: Alianza y Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder y Universidad Iberoamericana.

Luhmann, N. (2009). *Sociología de la religión*. México: Herder y Universidad Iberoamericana.

Stichweh, R. (2001). Teoría de sistemas *versus* teoría de la acción. La comunicación como opción teórica. En *Metapolítica*, Vol. 5, Núm. 20, pp. 52-67. México: Centro de Estudios de Política Comparada.

CALEI-
DOSCOPIO

32



ENERO - JUNIO

2015

Iglesias cristianas

INTRODUCCIÓN

Una línea de investigación del cristianismo latinoamericano la constituye el protestantismo temprano, a partir del siglo XIX cuando las denominaciones protestantes se establecieron formal y definitivamente en los nuevos países independientes. Sin embargo, el protestantismo histórico es quizá el menos favorecido como objeto de estudio en la historiografía reciente, debido a que el rápido avance del evangelismo en toda hispanoamérica está ocupando fuertemente la atención de los investigadores, mientras se deja sentir la falta de trabajos profundos sobre la génesis de la identidad protestante actual y sus construcciones simbólicas, así como del papel jugado por los miembros de las iglesias Metodista, Bautista, Presbiteriana, Luterana y Episcopal o Anglicana, entre las más importantes, en la conformación cultural, política y social en América Latina.

De las Iglesias surgidas de las corrientes emanadas de la Reforma: luterana, calvinista y anglicana, esta última, fundada por Enrique VIII, quien se autoproclamó Jefe Supremo de la Iglesia de Inglaterra, al no tener un vínculo histórico directo con la doctrina reformada, no puede considerarse propiamente una Iglesia protestante pues, de hecho,

¹ Doctorante en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM.
Correo electrónico: bianpg@yahoo.mx.

guarda marcadas diferencias con dichas Iglesias y se mantiene muy semejante a la Iglesia Católica, sólo que en comunión con el obispo de Canterbury en lugar del papa. Sin embargo, suele considerársele, particularmente en la historia del protestantismo histórico cubano, como una iglesia protestante, premisa que se conservará en este trabajo. Tales confesiones pasarían posteriormente de las urbes europeas a sus colonias, no tanto como una imposición sino a través de la emigración de colonos y funcionarios. Sin embargo, la monarquía española se convirtió en el bastión de una contrarreforma y estableció la religión católica como única y exclusiva en todo el reino, incluidas sus posesiones de ultramar, cuyo control quedó bajo su mando en virtud del Patronato Regio otorgado por la Santa Sede desde el inicio de la conquista. De esta forma, el establecimiento de congregaciones protestantes en las colonias españolas no fue fácil debido a la poca tolerancia por parte de las autoridades, tanto eclesiásticas como civiles, situación que se vio modificada hasta la conformación de repúblicas independientes en casi toda Hispanoamérica.

La *Historia del Protestantismo en América Latina* de Jean-Pierre Bastian, (1990) constituye una obra de mérito en la materia, sobre todo si se considera el objetivo de situar la génesis del fenómeno en el marco de las dinámicas políticas nacionales. Complementa esta obra el libro *Protestantismo y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, del mismo autor (1994). No obstante, lo ambicioso de obras como éstas, obliga a dejar de lado las particularidades locales menos significativas para el proceso regional. Por fortuna, el propio Bastian dedica un trabajo al protestantismo en las colonias españolas caribeñas de Cuba y Puerto Rico, en relación con su proceso de independencia (1998). No abunda bibliografía especializada sobre la historia del protestantismo en Cuba, pero las que existen, desde las obras del norteamericano-cubano Gerardo Castellanos en 1935 y del misionero sociólogo norteamericano John Merle Davis en 1941 hasta las más recientes, como la clásica obra del cubano-norteamericano Marcos Antonio Ramos *Panorama del Protestantismo en Cuba* (1986), las de Carlos Molina, Rafael Cepeda, entre otras, tienen la virtud de articular el fenómeno con los procesos políticos nacionales y transnacionales (especialmente España y Estados Unidos) y de hacer clara diferenciación explícita o implícitamente, entre la forma que adquirió la penetración protestante en Cuba y las observadas en el resto de América Latina.

Como bien observa Carlos Mondragón (s/f) quien, con otros investigadores del Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano, expande el abordaje del tema a niveles continentales, los orígenes del protestantismo latinoamericano son diversos y no se reducen a la introducción y difusión que hicieran los misioneros extranjeros. Tal es el caso de Cuba. Parafraseando a Carlos Molina, importante estudioso de las iglesias reformadas presentes en el país caribeño, a diferencia de los demás países iberoamericanos, el protestantismo en la isla no fue traído por extranjeros, sino por propios cubanos (2011: 39) Esta característica sí que vuelve atípico el caso cubano en relación con los otros países de Latinoamérica.

ANTECEDENTES DE PROTESTANTISMO EN CUBA

En la América hispana continental, antes de terminado el periodo colonial, los sujetos denunciados como practicantes de la “herejía luterana” eran enjuiciados por el tribunal de la Santa Inquisición, pues su práctica estaba prohibida por las leyes españolas.

En la región del Caribe, las principales potencias europeas: Inglaterra, Francia y Holanda, que disputaban a España el dominio de los territorios insulares y de las rutas marítimas, trajeron consigo el cristianismo emanado de la Reforma y establecieron formalmente el culto protestante en la región. De este modo, las colonias españolas de Cuba, Santo Domingo y Puerto Rico tuvieron cierto contacto con el protestantismo, siempre bajo la sospecha vigilante no sólo del tribunal inquisitorial sino de los gobiernos, por lo que, a pesar de estas influencias y del frecuente contacto con piratas y corsarios franceses e ingleses, el desarrollo del protestantismo no se hizo posible, ya que sólo se verificaron ciertas incursiones aisladas.

En 1741, naves inglesas desembarcaron en la bahía de Guantánamo, muy cerca de la ciudad de Santiago, ubicada al extremo oriente de la isla, donde se encontraba la sede de la diócesis única de Cuba. Las milicias locales y la propia Iglesia Católica, sobre todo en la persona del entonces *dean* de la Catedral de origen dominicano, Pedro Agustín Morell de Santa Cruz, tuvieron el mayor protagonismo en la derrota y expulsión de las tropas inglesas, evitando la pérdida de la Isla. No obstante, este episodio en la historia cubana, aunado a las continuas intrusiones piratas, constituyen los primeros antecedentes del protestantismo.

En 1762, los ingleses penetraron nuevamente en Cuba. Esta vez, tras la capitulación del Capitán General de la Isla, ocuparon la ciudad de La Habana por espacio de once meses. Tal suceso se desarrolló en el contexto de la llamada Guerra de los Siete Años librada por España y Francia en un bando e Inglaterra en el otro (1756-1763). El jefe de las fuerzas británicas, George Keppel, quien firmaba sus misivas como Conde de Albemarle, pidió al, para entonces, ya obispo de Cuba, Pedro Agustín Morell de Santa Cruz, una Iglesia para practicar el culto anglicano. El obispo se negó con el argumento de que tales pretensiones no estaban comprendidas en el documento de capitulaciones en el que los ingleses se habían comprometido a “conservar los usos y fueros” de la Iglesia.

En las memorias del año 1838, la Sociedad Patriótica de La Habana publicó un artículo dedicado a la toma de La Habana por los ingleses, donde reprodujo íntegramente la correspondencia entre el conde de Albemarle y el obispo de Cuba. De ahí se desprende que en una nueva carta, de fecha 30 de agosto de 1762, el conde insistía al obispo en que mandara “proveer para las tropas británicas una iglesia en que celebren los oficios divinos o bien que se les señalara una alternativamente con los católicos, para tales horas á (*sic*) mañana y tarde, en que estos no usen de ella” (Sociedad Patriótica de La Habana, 1838: 368). Nuevamente, el obispo escribió con fecha 2 de septiembre de 1762 su negativa al jefe de la ocupación “por no ser conforme á (*sic*) las máximas de la religión católica” cuya conservación –también insistía– se aseguraba en el documento de capitulación (Sociedad Patriótica: 368). En nueva carta, fechada el 4 de septiembre del mismo año, el general inglés dijo desconocer capitulación alguna con la Iglesia y agregó que ninguna podría excluir a los vasallos del rey de Inglaterra de ejercer su culto, por lo que, si no se le asignaba un templo, él tomaría el que mejor le pareciese (Sociedad Patriótica: 369). Luego de consultar con sus prelados, el obispo se limitó a responder que si así lo había resuelto, designara la Iglesia de su agrado para desocuparla. Albemarle eligió la de San Francisco, cuya entrega hizo prudentemente el vicario provincial de los franciscanos (Sociedad Patriótica: 370). De esta manera, la religión anglicana se practicó formalmente por primera vez en la isla de Cuba, pero su irrupción en la vida de la ciudad habanera prácticamente concluyó con la salida de las tropas inglesas en 1763, después de firmada la paz entre España e Inglaterra.

La relativa apertura comercial que se verificó en los años posteriores, misma que suele atribuirse en parte a la política mercantil

implementada durante la ocupación inglesa, atrajo a la Isla gente de negocios de países protestantes, especialmente de Inglaterra y Estados Unidos. En tanto España solía poner como condición a quienes desearan establecerse dentro de sus territorios por tales motivos, que profesaran la religión católica, los gobiernos protestantes también presionaban por facilidades para que, en estas circunstancias, sus ciudadanos practicaran sus creencias. Así, cierta tolerancia comenzó a verificarse. Por otra parte, un enorme salto de progreso verificado en Cuba hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, no sólo económico sino educativo y cultural, fue preparando el terreno para una mayor aceptación hacia las creencias de los extranjeros en Cuba.

Ya en el siglo XIX, aunque escasa, la presencia protestante en la isla era constante; y aun cuando su actividad sólo se reducía al culto y a un proselitismo muy discreto que consistía básicamente en la difusión de Biblias, su actividad se relacionó algunas veces con luchas sociales, particularmente en el caso de los ingleses que se pronunciaban por el fin del comercio de esclavos, por cuya total abolición Inglaterra presionaba a España sin mucho éxito. Los protestantes, en particular metodistas y bautistas, estuvieron vinculados a las conspiraciones de esclavos y también con los movimientos separatistas (Ramos, 1986: 67). En 1855, la actividad proselitista como tal se vio truncada en Cuba con la promulgación de una ley en contra de la distribución de Biblias.

Avanzando el siglo XIX, tras el triunfo de los movimientos independentistas en América Latina, los gobiernos que ocuparon el poder en los jóvenes países favorecieron la entrada de las misiones protestantes por razones utilitarias² más allá de las motivaciones anticlericales motivadas por la difusión del liberalismo europeo. No obstante, el liberalismo español de principios de siglo conservó un carácter católico, como quedó plasmado en la Constitución de Cádiz, que a pesar de todo no fue aplicada sino por un breve periodo entre 1820 y 1823 (Trienio Liberal). La supresión de conventos en España y desamortización de sus bienes en la segunda mitad de la década de 1830, no tuvo las mismas intenciones que motivaron la exclaustración de los religiosos y religiosas en los países que se adhirieron a la Reforma, en la que la vida monástica perdía todo sentido. En España, esta acción de gobiernos liberales fue en buena parte para desahogar la de-

2 Bastian considera que vieron en dichas iglesias un aliado para emprender la obra educativa debido a la escasez de recursos humanos e infraestructurales para acometer dicha empresa (1994).

plorable situación de las arcas españolas. En Cuba, todavía bajo el dominio colonial, las órdenes religiosas salieron en 1841; y en 1842 la Real y Pontificia Universidad de La Habana fue secularizada pues, desde su fundación en 1728, había quedado en manos de la Orden de Predicadores. Sólo hasta la firma del concordato de 1851 que restauró las relaciones entre la monarquía española y la Santa Sede, la Iglesia pudo recuperarse aunque nunca del todo. La importancia de este concordato para Cuba versó en el regreso de las congregaciones religiosas, masculinas y femeninas, que proveyeron un dinamismo a la educación en la isla y a la vida religiosa en general.

La revolución española de 1868-1874, tuvo otras características. Aunque se desarrolló justo después de los famosos documentos papales (*Quanta Cura* y *el Sylabus* 1864) que enlistaba lo que la Iglesia consideraba “errores de nuestro tiempo”, de ella emanó la Constitución de 1869 que por primera vez estableció la libertad de cultos. A pesar de la brevedad de aquel periodo, que comprende la Primera República Española (1873-1874) y que culminó con la restauración borbónica a finales de 1874, Jean-Pierre Bastian considera que fue tiempo suficiente para una cierta penetración del protestantismo en España. Según el autor, los inicios del protestantismo español estuvieron “directamente ligados” al triunfo liberal de este sexenio. Bastian recupera los nexos entre el liberalismo, la masonería, el protestantismo e incluso el anarquismo y el socialismo en España, todos ellos identificados por su crítica al catolicismo y al monarquismo, fenómeno ocurrido principalmente en la región andaluza, más republicana y federalista que la monárquica y católica Castilla (1998: 146). Todo este complejo de redes y relaciones tuvo repercusiones en la colonia de Cuba, debido al constante flujo de españoles y cubanos entre la Isla y la Metrópoli. La fuerza con la que el protestantismo logró penetrar en España no fue tanto numérica sino ideológica, debido a su cercanía con las facciones más progresistas de la época. Sin embargo, el advenimiento protestante en la mayor de las Antillas no vino de España como sí ocurrió con una vertiente de la masonería. En 1876, una nueva Constitución de la restaurada monarquía española volvía a proclamar la religión católica como la oficial y daba al traste con la separación Iglesia-Estado. Sin embargo, también proclamaba que nadie sería molestado dentro del territorio español por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su culto, aunque sólo permitía públicamente las ceremonias religiosas del catolicismo (Constitución de 1876, Art. 11).

Al mismo tiempo, en Cuba, el 10 de octubre de 1868, iniciaba un episodio de la lucha armada por la independencia, la llamada Guerra de los Diez Años (1868-1878). Durante el tiempo que duró la contienda y posteriormente, una gran cantidad de cubanos emigraron principalmente a Estados Unidos. No todos eran perseguidos por las autoridades coloniales por motivos insurgentes. Muchos simplemente huían del horror desatado en la Isla sobre todo por los “voluntarios” grupos de civiles ultra integristas que perseguían y asesinaban a cualquier persona de quien se tuviera la más ligera sospecha independentista. Cuando el primer obispo episcopal de Minnesota, Henry Benjamin Whipple, visitó Cuba en marzo de 1871 para conocer las necesidades de la colonia extranjera, fue testigo de la gravedad de esta situación que incluso tuvo víctimas extranjeras pertenecientes al protestantismo. El obispo Whipple se convenció de la necesidad de un capellán permanente para los protestantes que vivían en La Habana, pero también para la población flotante que llegaba en los barcos y permanecía días en el puerto sin tener quién la atendiera en lo religioso ni aún la auxiliara en caso de necesidad urgente (De la Paz, 2008: 7). En noviembre de 1871, Edward Kenney, con 23 años, proveniente de Maryland, se convirtió en el primer capellán permanente de la comunidad extranjera en Cuba de religión protestante. Un grupo de obispos episcopales se opuso a la idea de fundar una Iglesia episcopal dentro de la jurisdicción de otra iglesia histórica, en este caso la católica, pero se les convenció de que se trataba de una necesidad de acompañamiento a los protestantes de la Isla y de que no se realizaría ningún tipo de proselitismo entre los católicos. La mayor parte del trabajo pastoral de Kenney se desarrolló durante la Guerra de los Diez Años. A partir de sus informes, rescatados por De la Paz, (2008: 11-12) sabemos que no intentó labor proselitista pero que otros «extranjeros» como los chinos, se interesaron en el evangelio episcopal, por lo que preparó unos cursos de bautismo y confirmación para un grupo de más de treinta personas de la colonia china, la cual vivía casi en situación de esclavitud; también logró conseguir para ellos al menos doscientos libros en su idioma. Se sabe que igualmente se le permitió atender a negros debido a que éstos eran considerados extranjeros, por lo que trabajó con esclavos y libertos tanto en La Habana como fuera de ella.

La Guerra de los Diez Años, concluiría con la firma del Pacto de Zanjón, pero este episodio de la historia cubana e incluso fallidas

expediciones anteriores, resultaron clave para el posterior desarrollo del protestantismo cubano. Después de 1878, la persecución no cesó por parte del gobierno español en su afán por restaurar las condiciones que imperaban antes del conflicto: colonia española, catolicismo como religión única, sistema de castas, casta dominante blanca profundamente conservadora y esclavitud como base de la economía insular. A este *status quo* hay que agregar a Estados Unidos como principal socio comercial y también como principal destino de los exiliados, por causa de sus actividades conspirativas, y de los refugiados por la persecución. La masonería irregular cubana había tenido un papel protagónico en la guerra, por esto, muchos de los emigrados eran masones, ya que se inició una cacería generalizada en su contra, aun cuando la masonería regular no era independentista pues estaba conformada por muchos españoles fieles a España.

Fue en esta época de finales del siglo XIX, cuando se fundaron las primeras congregaciones protestantes en Cuba, por cubanos que regresaron de Estados Unidos, mismas que tuvieron buena acogida entre sectores que deseaban la independencia o que no veían con malos ojos la anexión de la isla al poderoso vecino. No está, sin embargo, claramente identificada hasta el momento la composición social de los adeptos de estas iglesias pioneras. Las primeras Iglesias protestantes en Cuba fueron: la Iglesia Episcopal o Anglicana, la Metodista, las iglesias Bautistas, la Presbiteriana y la de los Amigos o Cuáqueros (Hernández, 2010: 20-21). Pero, ¿quiénes eran estos fundadores cubanos y qué relación tienen con el proceso independentista de la Isla?

LOS MISIONEROS PATRIOTAS

El concepto de “misioneros patriotas” fue creado por Rafael Cepeda³ (1976) y se refería a los cubanos que conocieron el Evangelio al estilo protestante en Estados Unidos, y se convirtieron en pastores enviados a Cuba antes de 1898 (año en que se concretó la independencia de Cuba de la dominación española). Carlos Molina Rodríguez y el propio Rafael Cepeda, en su texto *Misioneros patriotas revistados* redefinen el con-

3 Pastor presbiteriano, fundador del Instituto de Estudios Bíblicos y Teológicos (ISEBIT) en La Habana, que es un centro ecuménico para la alta formación de líderes laicos cristianos. Fue un destacado profesor de Historia y Literatura. Murió el 12 de noviembre de 2006.

cepto así: “emigrados cubanos independientes –protestantes y episcopales–, quienes conocieron el Evangelio en Cuba o el extranjero, ejercieron labores pastorales antes de 1898 y establecieron, en algunos casos, denominaciones históricas en su país” (Molina, 2011: 38).

La emigración de cubanos a Estados Unidos no sólo fue motivada por la guerra, pues había comenzado desde principios del siglo XIX. Los cubanos se establecieron en algunas ciudades como Nueva York, Filadelfia y Nueva Orleans, en busca de mejores fortunas. En este contexto es que nace la «Iglesia madre del protestantismo cubano» según las palabras de su fundador, el primer cubano ordenado en una iglesia protestante, Joaquín de Palma, quien recibió la ordenación como presbítero episcopal. La Iglesia de Santiago Apóstol, en español, fue fundada para cubanos en 1866 en la ciudad de Nueva York. Desde ésta, el reverendo Palma apoyó de muy diversas maneras la ideología independentista y conformó una feligresía en la que infundió el espíritu patriótico. La participación de estos proto protestantes cubanos en el exilio durante la guerra de 1868 ha sido poco estudiada. La historiografía suele poner mayor énfasis en el papel del protestantismo en la guerra final del 95. Sin embargo, los discursos patrióticos de Palma, leídos después de su muerte, llegaron a conmover incluso a José Martí. Muchos cubanos que posteriormente integraron otras iglesias episcopales en español en ciudades como Filadelfia y Cayo Hueso habían asistido a los servicios religiosos de Palma en Santiago Apóstol (Ramos, 1986: 91-93). A mediados del siglo, los emigrantes habían cambiado tales destinos preferenciales y se habían establecido en ciudades más pequeñas donde iniciaron negocios más o menos prósperos, especialmente de la industria tabaquera. Los cubanos que llegaron con motivo de la guerra encontraron importantes colonias cubanas en grandes ciudades como Nueva York, pero también en pequeñas como Tampa e isla de Cayo Hueso en Florida.

De esta forma, los emigrados tuvieron contacto con el protestantismo⁴ al que encontraron atractivo comparado con las ideas religiosas provenientes del catolicismo difundido por la dominación española en Cuba. Varios se convirtieron en pastores y ejercieron su ministerio en las colonias de cubanos residentes en Estados Unidos, pero algunos regre-

4 Hay que recordar que después de la anexión de La Florida por parte de Estados Unidos que terminó de concretarse en 1821, la mayor parte de colonos españoles huyeron a Cuba por lo que el catolicismo que había fundado desapareció en aquella península casi por completo.

saron a Cuba, sea a La Habana o a otras partes de la isla, donde al mismo tiempo que ejercían su trabajo pastoral, realizaban actividades patriotas.

Se trata de personajes de diversas denominaciones protestantes en los que se encuentran dos fuertes aspiraciones: dar a conocer la doctrina evangélica a los cubanos y alcanzar la independencia de Cuba, una de las últimas colonias españolas en América, al igual que Puerto Rico.

LOS PATRIOTAS CUBANOS DE NUEVA YORK

La Iglesia Anglicana o Episcopal fue la primera en trabajar con los emigrados Cubanos en Estados Unidos, gracias a Joaquín de Palma, y a otros cubanos relacionados con él como Agustín Santa Rosa, Parmenio Amaya y Juan Bautista Báez.

Palma, a quien más tarde llamarían “el predicador revolucionario”, llegó a Estados Unidos junto con otros compatriotas a raíz del fracaso de la expedición de Narciso López en 1851. En Nueva York se dedicó a la enseñanza de la lengua española en la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA) al tiempo que estudió la doctrina episcopal (anglicana). En 1866, Joaquín de Palma renunció definitivamente a su tradición católica y fundó su Iglesia para emigrados cubanos. Más tarde fundó otras iglesias en las colonias de Florida: Tampa, West Tampa y Cayo Hueso (Molina, 2011: 39-40). Si se intenta una periodización de la presencia episcopal en Cuba, algunos estudiosos consideran que un primer periodo abarcaría treinta años, desde la fundación de la Iglesia Episcopal de Santiago en Nueva York y ordenamiento del primer presbítero cubano hasta la intervención norteamericana en la isla en 1898 (De la Paz, 2001: 5).

La relevante actividad de Joaquín de Palma en pro de la patria se aprecia en sus sermones, algunos de los cuales, pronunciados durante el tiempo en que se libraba la guerra de los Diez Años, se ubican en la Biblioteca Nacional José Martí en La Habana, en los que resulta elocuente su trabajo pastoral al servicio de la independencia:

Hace ya más de cuatro años que los sostenedores de la tiranía [...] emplean el hierro, el fuego, las torturas y los cadalsos contra los que [...] proclaman la igualdad de todas las razas, fraternidad universal y la libertad de las conciencias (González, s.f).⁵

5 Sermón pronunciado en la Iglesia Santiago de Nueva York, el 28 de Noviembre de 1872.

¿Y habrá quien enseñe en el nombre del Evangelio que el Cristiano no tiene patria, que debemos dejar nuestro patriotismo en el umbral del templo, que nuestra religión debe ser un misticismo vago [...] que corrompiendo los principios del Evangelio destruya en nuestras almas los sentimientos de patria y de familia? (González, s.f.).⁶

El reverendo Palma, quien de acuerdo a Jean-Pierre Bastian había sido antes de salir de Cuba un cura católico (1998: 148) pero que al parecer no fue de esta manera, murió en Nueva York en 1884, mucho antes del triunfo del movimiento independentista. No obstante, su figura sirvió de inspiración para otros cubanos como el también presbítero episcopal, Agustín Santa Rosa, quien había emigrado con su familia a Estados Unidos siendo joven, y tuvo contacto con esta Iglesia a través de Joaquín de Palma. Las diversas actividades independentistas que Santa Rosa ejerció, lo convirtieron posteriormente en teniente coronel del Ejército Libertador Cubano. También él había participado en la expedición del vapor *Pampero*, liderada por Narciso López, que desembarcó en la playa El Morrillo, al norte de Pinar del Río en agosto de 1851, actividad por la que había caído prisionero y sentenciado a muerte, de la que se libró indultado por el Capitán General de la Isla. Al igual que otros cubanos que lograban escapar de la justicia española, Santa Rosa continuó participando en diversas expediciones por las que fue apresado varias veces, entre las que destaca la acusación por parte de un tribunal de la Marina, de participar en la captura del vapor *Comanditario* bajo las órdenes del capitán de fragata de Ejército Libertador Juan Bautista Osorio en marzo de 1869. Sólo la intervención del Cónsul de Estados Unidos en Cuba en junio de 1873, a súplica de los hermanos de la Iglesia, pudo liberarlo; sin embargo, en octubre de ese mismo año participó en otra expedición en el vapor *Virginus* pero todos los expedicionarios fueron capturados, juzgados y fusilados entre el 3 y 8 de noviembre de ese mismo año (Molina, 2011: 46).

Reiniciada la guerra en 1895, destaca la figura del Pastor de la Iglesia Metodista en Cuba, Clemente A. Moya, quien emigró a Estados Unidos y se integró en Brooklyn, Nueva York a la Misión Metodista Hispano-Americana donde realizaba frecuentemente veladas artísticas en su iglesia para recaudar modestos fondos y enviarlos al Parti-

6 Discurso pronunciado en la Iglesia Santiago de Nueva York, el 17 de Octubre de 1874.

do Revolucionario Cubano. Debido a su actividad, su nombre aparece varias veces en el periódico *Patria* fundado en Nueva York por José Martí. En 1896 se trasladó a Cayo Hueso donde combinaba sus tareas pastorales con actividades revolucionarias. Molina afirma que prestó apoyo para instruir expediciones (al menos la de Ricardo Trujillo) como instructor de evoluciones (2011: 74-75).

LOS PATRIOTAS CUBANOS DE FLORIDA

Como se ha dicho, desde mediados de 1850, los emigrantes exploraron nuevas oportunidades al suroeste de Florida y establecieron pequeñas industrias, principalmente tabaquerías. En Cayo Hueso el primer pastor para el ministerio con los cubanos fue Juan Bautista Báez, a petición de los emigrados de que se ofreciera una celebración del culto en español. Tal solicitud se realizó en la Iglesia Episcopal St. Paul en diciembre de 1875 y estaba firmada, entre otros, por Carlos Manuel de Céspedes, hijo del “Padre de la Patria” del mismo nombre (Molina, 2011: 46-47).

El más importante pastor metodista en Cayo Hueso fue Manuel Deulofeu, de quien Martí, reseñando su primera visita a Cayo Hueso, escribiera: “lleno de fuego criollo, con su alma rica de bondad” (Molina, 2011: 62). Deulofeu, a quien se le atribuyen ideas socialistas, escribió dos obras que refieren la época de los exiliados patriotas en Estados Unidos y la relación con Martí: *Héroes del Destierro. La emigración, notas históricas* (1904); y Martí, *Cayo Hueso y Tampa. La emigración, notas históricas* (1905), ambas impresas en Cienfuegos. En la presentación del primero de estos libros, Deulofeu expresa su deseo de que “los que siempre pensaron que Key West [Cayo Hueso] era una cueva de bandidos” reconozcan los elevados sentimientos de aquellos “patriotas abnegados” (1904: 5). De ello se infiere que el papel jugado en la independencia de Cuba por aquellas comunidades del exilio no era tan valorado, pues había un desconocimiento de su labor durante los años de preparación y durante las guerras; al grado de que existía una mala opinión sobre ellas y corrían el riesgo de quedar en el olvido. Deulofeu explica:

Me impulsa á (*sic*) publicar este libro, el deseo de que no se pierdan para la historia los nombres de los individuos que constituyeron el grupo de fundadores de Cayo

Hueso é (sic) Ibor City, de esos pueblos hermanos que fueron el más firme y poderoso apoyo que han tenido el derecho y las libertades de la Patria.

En el primero de estos libros, el autor del prólogo, Eduardo Alonso, afirma:

El presente libro podrá servir de fuente y verídica información á (sic) los historiadores que deseen relacionar el desarrollo del espíritu separatista en nuestro país, en sus distintas etapas, con la vida esencial y constantemente revolucionaria de las emigraciones, para asignar á (sic) éstas el lugar que les corresponda, como factores importantísimos del problema de nuestra independencia nacional (Alonso, en Deulofeu, 1904: 9).

Y en efecto, tales obras son de un valor histórico imprescindible. La oleada migratoria de independentistas a Cayo Hueso comenzó después del fracaso de unos 600 revolucionarios en Yara en 1968, que se comenzó en el ingenio la Demajagua convocado por Carlos Manuel de Céspedes. Este suceso fue nombrado por la prensa local y madrileña como el “Grito de Yara”.

Hay que considerar que la convergencia en los ideales separatistas fue posible gracias a que un importante número de emigrados se encontraba en el destierro por motivos comunes, relacionados con sus actividades insurgentes en Cuba. En general todos compartían una ideología liberal.⁷ El pastor Deulofeu declara que:

Todos los que vinieron a la pequeña isla en los comienzos de la guerra, eran un grupo de cubanos, perseguidos por sus libres ideas: y por esto, desde que allí se establecieron, cifraron su mayor empeño en favorecer á (sic) los patriotas que en los campos de Cuba luchaban por la independencia (1904:11).

Conforme al mismo autor “Ellos abrigaban tan elevados sentimientos patrióticos, que Key West llegó a ser el verdadero baluarte de la Revolución Cubana”. Afirma que, desde su llegada, los cubanos demostraron “su amor á (sic) la cultura y al progreso” (Deulofeu, 1904: 12). Rápidamente se formó gran cantidad de clubes patriotas y de centros de enseñanza, entre éstos, el *Club Democrático Cubano*, el *Liceo*

7 Para una lista aproximativa de los emigrados cubanos a Cayo Hueso puede consultarse: s. a. (s. f.) Cuban Inmigrants to Key West Prior to 1880. En: <http://freepages.genealogy.rootsweb.ancestry.com/~cubanroots/1880.html>.

Cubano y la escuela *San Carlos*, además de los periódicos *El Republicano* y la *Sociedad de Beneficencia Cubana*, entre otras publicaciones con carácter político o literario. Durante la inauguración del Centro San Carlos estuvo en la directiva como presidente el reverendo metodista Luis Someillán. El centro fue destruido por un terrible incendio que asoló Cayo Hueso en 1886 pero fue reconstruido en 1888.⁸ Algunos de estos espacios, además de ser centros de irradiación de las ideas liberales e independentistas, eran congregaciones masónicas. La relación entre el protestantismo y la masonería entre los cubanos de Florida está más que demostrada, lo mismo que en Cuba. Incluso algunos de estos personajes de la francmasonería eran pastores como el caso de Duarte, quien en 1880 fundó en Cayo Hueso la Logia Cuba No. 1 del rito de los Caballeros de la Luz, una organización cubana en Filadelfia creada siete años atrás (Hernández, 1993). Su labor a favor de la independencia siempre fue notable.

Existen anécdotas de cómo los obreros de las tabaquerías organizaban colectas de víveres y ropa para los que se encontraban en campaña u organizando alguna expedición y cómo se desprendían de lo que traían puesto. Los dueños de las tabaquerías solían tener igualmente un espíritu patriótico y deseaban que sus obreros formaran una clase ilustrada. Para esto empleaban personas que leyeran a los obreros mientras trabajaban, obras clásicas de literatura o del pensamiento social y político universal. Los cubanos de más prestigio en el ramo del tabaco fundaron una sociedad secreta llamada Liga Patriótica Cubana que se conocía públicamente como Sociedad de Socorros Mutuos Hijos de la Fe.

En 1891, por iniciativa de Eligio Carbonell y José Gómez Santoyo se fundó el Club "Ignacio Agramonte" en la ciudad de Tampa. A fin de recaudar fondos para la revolución se planeó una velada para el 26 de noviembre, a la que fue invitado como orador José Martí. El apóstol llegó a Tampa, proveniente de Nueva York, el 25 de noviembre de 1891 a media noche, donde, no obstante el mal tiempo, obtuvo un caluroso reci-

8 El incendio destruyó una inmensa cantidad de viviendas y otros edificios, por lo que, sumado a la fiebre amarilla que asoló a Cayo Hueso en 1875, a la crisis de 1883-84 en que los trabajadores tabacaleros se pusieron en Huelga, siendo abatidos por españoles rompehuelgas que ocuparon sus puestos, y a que en 1894 muchas fábricas manufactureras y cerca de dos mil cubanos abandonaron Cayo Hueso para fundar la ciudad de West Tampa, se deduce que la colonia sufrió varios reveses durante el exilio.

miento por la colonia cubana de esa ciudad. Durante la velada, Martí pronunció su conocido discurso: “Con todos, para el bien de todos” y la noche siguiente, durante la velada para conmemorar el fusilamiento de los estudiantes de medicina realizado en La Habana el 27 de noviembre de 1871, pronunció otro famoso discurso “Los pinos nuevos”.

Durante su estancia en Ibor City, Martí se encontró con distintas personalidades que en algún sentido sobresalían pero también encontró una población cubana apta para desarrollar su plan de acción que había venido atrasando por considerar que aún no llegaba el momento oportuno para iniciar la lucha. Después de iniciarse la Liga Patriótica Cubana y de fundar la Liga de Instrucción, preparó un documento en el cual se empieza a comprometer y a ligar la emigración cubana de Tampa a su proyecto; ese documento contiene las resoluciones adoptadas por la emigración de Tampa. El 28 de noviembre, Martí Partió en tren, siendo acompañado por los cubanos en una alegre procesión hasta la estación ferroviaria.

En Cayo Hueso circulaba el periódico revolucionario *El Yara*. El 5 de diciembre del mismo año, el director del periódico recibió una carta de gratitud de Martí por haberle dedicado un suelto con fecha 18 de noviembre, con motivo de su visita a Tampa, y le expresó su deseo de ser invitado a Cayo Hueso. Los emigrados, al enterarse por boca de Francisco María González Quijado⁹, del éxito que causó la visita de Martí en Tampa en el enfervorizamiento revolucionario, decidieron invitarlo. No obstante, en Cayo Hueso, la convicción revolucionaria era mucho menos madura debido a las diferencias entre los diversos clubes y asociaciones con fines patrióticos. Además, la opinión sobre Martí estaba dividida, pues aunque se le consideraba un intelectual patriota indiscutible, se ponía en duda que fuera la persona idónea para llevar a buen término la lucha por la libertad de Cuba; en particular, los participantes en la Guerra de los Diez Años eran escépticos y desconfiados.

Quienes deseaban su visita se pusieron a realizar labor de convencimiento y a solicitar apoyo entre la gente para los gastos, logrando su cometido. Martí llegó a Cayo Hueso el 25 de diciembre de 1891. Parte de su labor consistió en lograr la unidad entre los patriotas sin

9 Francisco María González Quijado, quien residía en Cayo Hueso, era presidente de la Liga Patriótica y había sido invitado al evento en Tampa por Néstor Carbonell, presidente del Club Agramonte, para que tomara los discursos de Martí dadas sus habilidades de taquigrafía. Gracias a él conocemos los discursos “Con todos y para el bien de todos” y “Los Pinos Nuevos” de José Martí.

anular las diferencias ideológicas y políticas que existían, incluso con los revolucionarios tampeños, algunos de los cuales lo acompañaban. De esa histórica visita surgió como fruto final, la fundación del Partido Revolucionario Cubano, del cual quedó el propio Martí como presidente, y como secretario el C. Francisco María González Quijado, presidente de la Liga Patriótica Cubana de Cayo Hueso. A su partida el 6 de enero de 1892, Martí recibió, a través de la hija del pastor Deulofeu, una copia del Nuevo Testamento de la Biblia con una extensa dedicatoria (Deulofeu, 1904: 87). De acuerdo con Deulofeu, “en menos de tres meses quedaron unidas las tres poderosas emigraciones de Cayo Hueso, Tampa y New York” (Deulofeu, 1904: 109).

Las actividades independentistas se unían a la organización de obras sociales en las iglesias de Cayo Hueso. Durante la crisis financiera de 1893-94, el pueblo, por iniciativa de la Congregación presidida por Manuel Deulofeu, organizó una cocina económica que llegó a impartir más de doscientos mil platos de comida. Esta misma obra la efectuaban en Ibor City y West Tampa las iglesias Bautista, Congregacionalistas y Metodista. Al principio de la revolución de 1895, eran atendidas y remediadas por el referido pastor de la Iglesia Metodista de Cayo Hueso muchas de las necesidades de los jóvenes acuartelados y durante el tiempo que duró la guerra, la casa del pastor era constantemente visitada por comisiones provenientes del campo revolucionario a las que se les proveía de ropa, medicina, calzado, hilas y vendas (Deulofeu, 1904: 42).

Por su parte, en Cuba, luego del levantamiento del 24 de febrero de 1895, el fundador de la Iglesia “Fieles a Jesús” de La Habana, que funcionaba como un centro de conspiraciones, el pastor Pedro Duarte, fue detenido junto a otros conspiradores y expulsado de la Isla. Se estableció entonces en Ibor City, donde continuó desempeñándose como pastor. Después de la muerte de Antonio Maceo se fundó el club Escolta de Maceo, del cual Pedro Duarte fue presidente. Dicha asociación tenía el objetivo de recaudar fondos para la guerra. También fue Presidente del Club Revolucionario Invariables de Cayo Hueso. A solicitud de José Martí, Pedro Duarte viajó a Nueva York y en 1892 ayudó a Martí a fundar una facción del Partido Revolucionario Cubano en Matanzas. Desde 1896 fue miembro del Consejo del Partido Revolucionario Cubano en Tampa y posteriormente, presidente del mismo.

Pedro Someillán es otro nombre citado por Martí en su periódico *El Patria*. Se trata de un miembro de la sociedad secreta Convención

Cubana, que públicamente se conocía como una logia bajo el nombre de Luz de Yara. Las palabras de Martí fueron: “Ya es Pedro Someillán, el desinteresado organizador, que no apetece fama para sí, sino el premio de ver juntos, en espíritu puro y marcial, a los cubanos generosos” (1892). Su hijo, Enrique Someillán era pastor en la misión cubana metodista y ejerció durante la guerra (1895-1898) el pastorado en Cayo Hueso, al mismo tiempo que lo hacía en La Habana, lugares donde desempeñaba labores en favor de la guerra.

LA OBRA PATRIOTA DE LOS MISIONEROS EN CUBA

Después de que se firmó la paz de Zanjón que dio fin a la contienda de los Diez Años, los episcopales de Cayo Hueso enviaron a los pastores cubanos a la isla. Tales fueron casos como el de Pedro Duarte en Matanzas y Evaristo Collazo en Santa Clara. Por la misma época pastores metodistas, como Aurelio Silvera, se establecieron en la capital (Masón, 2006: 25). Estos cubanos ofrecieron su apoyo decidido a la causa de la independencia, en tanto que su obra está ligada al nacimiento de diversas Iglesias en la isla.

Alberto de Jesús Díaz, quien llegó a ser capitán del ejército mambí según reza en su lápida en el cementerio bautista, fue precursor de esta obra. Asimismo, Juan Bautista Báez, quien se ha mencionado líneas arriba por su estadía en Cayo Hueso, desarrolló un intenso trabajo misionero en la Isla entre 1883 y 1884, y simultáneamente participó en la fundación de la primera Iglesia no Católica Romana en Cuba “Fieles a Jesús” en Matanzas, junto con Pedro Duarte a mediados de 1883. Luego de alejarse de Cuba para realizar estudios teológicos en Estados Unidos, regresó en 1890 como misionero. La iglesia “Fieles a Jesús” se convirtió en un centro conspirativo y de apoyo a las fuerzas revolucionarias.

Por su parte, la Iglesia Presbiteriana inició en 1890 en La Habana, en Santa Clara y otras ciudades cubanas a través del obrero torcedor de tabaco Evaristo P. Collazo. Este personaje se asoció primero a la Iglesia Episcopal, donde entabló amistad con Pedro Duarte, y posteriormente a la Bautista, en la que conoció al pastor Alberto J. Díaz, pero resultó expulsado de esta última.

De acuerdo con el citado profesor de Historia en el Seminario Teológico de Matanzas, Carlos Molina (2011: 76) su participación en las luchas por la independencia de Cuba está bien comprobada. Durante

1893 y 1894, cuando vivía en Santa Clara, estaba en contacto (bajo la cobertura de su logia masónica) con los generales José B. Alemán y Francisco Carrillo para el alzamiento de febrero de 1895, motivo por el que se trasladó a la provincia de Pinar del Río, se incorporó al campamento del general Pedro Delgado y sirvió como agente de enlace con los complotados en las poblaciones. Además, actuó como enfermero y dentista de los mambises. A partir de 1898, se incorporó al campamento El Caimán, donde su primo, el coronel Emiliano Collazo, lo designó primer teniente del Ejército Libertador. Posteriormente, habiendo alcanzado el grado de subteniente, tuvo una destacada labor en la Cuarta Brigada del Departamento Occidental.

El inicio de la Iglesia Bautista en Cuba está ligado al nombre de Alberto J. Díaz, Pastor de la Iglesia Getsemaní en La Habana, quien mantuvo una estrecha relación con Juan Gualberto Gómez y Antonio Maceo. Durante la guerra de 1895, fue comandante en jefe de las fuerzas revolucionarias en La Habana, actividad por la que fue arrestado, pero influyentes bautistas en Estados Unidos presionaron a su gobierno para que interviniera y fuera liberado. Díaz partió a Estados Unidos donde permaneció hasta el fin de la guerra, primero en Louisville, y luego en Atlanta, ciudades desde donde recaudó dinero y armamento para los cubanos en lucha, enviando tales ayudas incluso directamente al General Maceo, con quien estableció activa correspondencia. En Atlanta se fundó la Sociedad Cubana de la Cruz Blanca con el objetivo de brindar socorro a los heridos y enfermos de la guerra. El reverendo Díaz presidió esta sociedad para lo que aprovechó sus amistades y múltiples contactos. Meses más tarde, la sede de la sociedad fue trasladada a Nueva York .

A su regreso a Cuba en 1898, ya alcanzada la independencia, se desempeñó como pastor enviado de la Junta de Misiones Domésticas de la Iglesia Bautista occidental de Estados Unidos. Desde su labor simbolizó la más tenaz resistencia en contra de la intervención norteamericana y de la enmienda Platt, lo que le ocasionó desavenencias con la Junta, la que le urgió que la Iglesia no interviniera en asuntos de política. Esto le llevó a una ruptura con la denominación y a desempeñarse como predicador independiente. En 1910 se adhirió a la Iglesia presbiteriana como predicador sin ningún sueldo. Los presbiterianos le asignaron como asistente a H. B. Someillán, quien se había separado de la Iglesia metodista.

Otro nombre mucho menos conocido es el de José Victoriano de la Cova, quien se desempeñó siendo joven como lector laico de la iglesia

Episcopal en Cuba donde el obispo comenzó a prepararle para el ministerio. En 1885 fue bautizado en la denominación bautista y se unió a la Iglesia Getsemaní en La Habana de la que era pastor Alberto J. Díaz. Debido a persecuciones religiosas emigró a Estados Unidos donde realizó estudios teológicos y en 1889 se ordenó en el ministerio en la ciudad de Portland y regresó a La Habana como pastor de la Iglesia Bautista en el barrio del Pilar. En 1896, emigró a la ciudad de Tampa, Florida, donde estableció una iglesia bautista para los cubanos de la cual estuvo al frente hasta 1899, año en que retornó a Cuba. En Tampa prestó gran ayuda a los exiliados. Fue amigo cercano de Jose Martí a quien había conocido en La Habana desde 1879 (Molina, 2011: 72-74).

Los protestantes crearon una eficiente red de congregaciones por donde fluían las ideas, los recursos y el apoyo mutuo. Jean-Pierre Bastian proporciona el dato durante esta época de unas cuarenta o cincuenta congregaciones donde se agrupaba un millar de miembros y otro tanto de simpatizantes (1998: 153 citando a Bethel, 1992: 212).

LA OCUPACIÓN ESTADOUNIDENSE

Con la entrada de Estados Unidos en la guerra en 1898 se definió la contienda. Según Leal, investigaciones en 1911 y 1975 dieron como resultado que la explosión del acorazado norteamericano Maine, que causó su hundimiento el 15 de febrero de 1898, fue originada en el interior de la nave, lo que sugiere un autoatentado por parte de Estados Unidos para declarar la guerra a España e intervenir en la lucha de los cubanos (Leal, 1998: 296- 322). Como fuere, la firma de la paz en agosto de 1898 daba fin a la guerra y España perdía sus últimas colonias en América: Cuba y Puerto. Así comienza una nueva etapa histórica en la Isla: la intervención norteamericana que se prolonga hasta 1902. La Asamblea Constituyente se ve obligada a incluir en la Constitución un apéndice (Enmienda Platt) en virtud del cual, aunque Estados Unidos hizo entrega del gobierno de la isla a los cubanos, se reservó derechos como el de intervenir en Cuba cuando lo estimaran conveniente y que se les arrendaran territorios para fines militares, origen de la Base Naval de Guantánamo.

Se afirma que el escaso arraigo del catolicismo y sobre todo el descrédito ganado a pulso por la Iglesia, permitieron que las tradiciones de origen protestante se establecieran en Cuba sin demasiado

conflicto con la llegada de los norteamericanos. Esto es cierto, pero el protestantismo en Cuba no fue percibido de inicio como algo amenazante que llegó con la dominación. Para entonces, gozaba ya de cierta consideración y era visto con buenos ojos por algunos sectores de la población cubana aún antes de la intervención. Sin embargo, también es cierto y no puede omitirse lo señalado por Yoana Hernández respecto a este tema: “La intervención norteamericana en Cuba [...] tuvo entre sus ejecutores a muchos misioneros protestantes” (2010: 128) y en otra parte citando a la investigadora estadounidense Margaret E. Crahan (1978) la autora escribe: “[...] el protestantismo no entró en Cuba al mismo tiempo que la penetración política y económica de los Estados Unidos por mera casualidad, sino como su ayudante íntimo. Las iglesias estaban convencidas de que la salvación no se basaba simplemente en aceptar las creencias religiosas dominantes en Norteamérica, sino en adoptar las instituciones políticas y económicas, así como las prácticas de los Estados Unidos” (Hernández, 2010: 130).

Las misiones en Cuba de las Iglesias protestantes norteamericanas, estuvieron ligadas a las juntas de misiones. En este punto se asemejó más al proceso de la expansión protestante ocurrido en el resto de América Latina en el siglo anterior. Su simpatía con las aventuras expansionistas de Estados Unidos, como ha sido recurrente en los conflictos políticos llevados al terreno religioso, no encontró impedimento moral alguno. Incluso encontraron justificaciones teológicas y Cuba fue a partir de ese momento una tierra de misiones de obligada atención. No todas las denominaciones mostraron la misma postura. Algunas favorecían la anexión, como el caso de los episcopales, otras un protectorado, en tanto que los cuáqueros y los unitarios anti-intervencionistas asumieron la vía de la paz y se opusieron al uso de la fuerza en cualquiera de sus formas (Hernández, 2010: 121). Se entiende que quienes favorecían la intervención también tenían entre sus razones la clara oportunidad de expandir sus ideas religiosas.

Durante la etapa de la intervención norteamericana el protestantismo que podríamos llamar “cubano” se desdibujó al ser desplazado por uno de carácter misionero, proveniente de Estados Unidos, en cuyas manos quedó la dirigencia de las iglesias y de sus diversas obras, entre las que destacaban las escuelas. De por sí, según Jean-Pierre Bastian (1998: 154) las redes protestantes creadas por sus dirigentes cubanos habían sido trastornadas cuando comenzó la última guerra

de independencia no sólo porque sus miembros se unieron a la lucha armada o huyeron de la Isla sino porque “los templos fueron cerrados y las actividades religiosas prohibidas desde 1895 por orden del capitán general de la isla, de tal modo que para 1899, al regresar, todo estaba por reemprenderse de nuevo”.

Con lo anterior no debe entenderse que antes de esta época las iglesias cubanas eran independientes, pues de hecho eran supervisadas y recibían apoyo de las denominadas “iglesias madres” de Estados Unidos. Sin embargo, las llamadas juntas misioneras que llegaron a Cuba junto con la intervención militar¹⁰ imprimieron desde la raíz otro rumbo al joven y floreciente protestantismo de la Isla que tuvo repercusiones también en el ámbito de lo político y económico. Incluso las finanzas de las iglesias crecieron notablemente, de modo que es la época de construcción de templos y otros edificios congregacionales de muy buena estructura.

Por otro lado, aunque imbricada en este mismo cristianismo histórico, sin ser posible delimitar inequívocamente las diversas corrientes, claramente encontramos también en este protestantismo temprano una tendencia nacionalista, pero el esfuerzo realizado en aras de iglesias reformadas genuinamente cubanas fue desvalorizado por las juntas misioneras. Pastores, que en muchos casos habían sido los fundadores de las iglesias, tanto en La Habana como en Matanzas y otras zonas del interior, fueron desplazados y reemplazados por pastores norteamericanos.

Ahora bien, es importante precisar el alcance real de aquellos sucesos para la historia de Cuba al ser interpretados como estrategia de dominación del gobierno norteamericano. Y es que, analizar la presencia evangélica en Cuba de principios de siglo xx sólo desde la perspectiva de las juntas misioneras sin tomar en cuenta el protestantismo pionero netamente cubano y muy patriota, conduce a conclusiones muy parciales sobre este fenómeno. De hecho, una importante lucha ideológica tuvo lugar al interno de las iglesias, un tanto velada pero siempre presente, que finalmente dio paso a un protestantismo local que, para la época de la Revolución Cubana (1959) era ya bastante sólido, y nuevamente jugó un papel protagónico en la transición al socialismo. Incluso,

10 Juntas misioneras en Cuba: Home Mission Board (bautista), American Church Mission Board (episcopales), Board of Foreign Mission (presbiterianos del sur de EU) y la Home Mission Board (metodistas episcopales del sur de EU) Estados Unidos. (Ramos, 1986: 201).

más tarde, daría lugar a productos tan notables como es una teología protestante que podríamos considerar netamente cubana.

CONCLUSIONES

El establecimiento formal del protestantismo en Hispanoamérica, comenzó a partir de que triunfaron los movimientos de independencia en las antiguas colonias españolas, casi a principios del siglo XIX. No obstante, al permanecer Cuba bajo el dominio colonizador hasta el final del siglo, el arribo protestante en la Isla no se enmarcó en este mismo proceso sino que tomó tintes muy particulares.

Las primeras Iglesias reformadas en Cuba, más allá de las pequeñas congregaciones de extranjeros previas, no fueron producto de las misiones emprendidas por las iglesias norteamericanas a través de las Sociedades Bíblicas, como ocurrió en el resto de América Latina, sino que fueron los propios cubanos quienes las fundaron.

En este trabajo se ha pretendido mostrar de un modo particular la estrecha relación que existió entre el movimiento independentista de Cuba y los emigrantes y/o exiliados cubanos en Estados Unidos, convertidos al protestantismo, principalmente para la guerra final que reinició en 1895 y concluyó en 1898, cuando Estados Unidos intervino en la contienda cubano-hispana. José Martí supo encontrar y articular el enorme potencial del movimiento independentista en tales colonias para el logro de sus ideales libertarios, y llegó a entablar estrecha amistad con algunos de aquellos patriotas en el exilio.

Sin intentar afirmar que las redes tejidas en torno al movimiento independentista en Estados y en Cuba eran exclusivamente protestantes, se puede decir no sólo que el papel que jugaron las colonias cubanas en Estados Unidos para la independencia de Cuba fue insustituible sino que una gran cantidad de sus miembros pertenecían al protestantismo; algunos incluso, se habían ordenado como pastores, cuyo ministerio fue puesto al servicio de la causa patriótica de las más diversas formas. Además, fueron ellos quienes llevaron el Evangelio a Cuba, al estilo de la Reforma, mucho antes de que las Home Missions hicieran su arribo durante la intervención de Estados Unidos, etapa en la cual, el proselitismo protestante adquiere connotaciones más semejantes a la forma que adquirió en el resto de América Latina. ❁

BIBLIOGRAFÍA

- Bastian, J. P. (1990). *Historia del Protestantismo en América Latina*. México: CUPSA.
- _____ (1994). *Protestantismo y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: FCE.
- Cepeda, R. (1976). Los misioneros patriotas. *Juprecu*, 15 (1), La Habana, pp. 8-16.
- Cepeda, R. (1976). Los misioneros patriotas, *Juprecu*, 15(2), La Habana, pp. 8-10.
- Deulofeu y Lleonart, M. (1904). *Héroes del destierro: la emigración, notas históricas*. Cienfuegos: Impr. de M. Mestre.
- González Tasse, I. (s/f). Los misioneros patriotas. [Documento inédito].
- Hernández González, M. (1993). La orden cubana de los Caballeros de la Luz en el exilio norteamericano. En Ferrer Benemil, J. A. (Ed.). *Masonería española y América* (pp. 401-414). Zaragoza: CEHME.
- Hernández Suárez, Y. (2010). *Iglesias cristianas en Cuba. Entre la Independencia y la intervención*. La Habana: Editora Historia.
- Martí, J. (1892, junio 25). El Partido. *Periódico Patria*.
- Massón Sena, C. (2006). *La Revolución Cubana en la vida de pastores y creyentes evangélicos*. La Habana: La Memoria/ Centro Cultura Pablo de la Torriente Brau.
- Molina Rodríguez C. (Comp.). (2011). *Protestantismo en Cuba. Recuento Histórico y Perspectivas desde sus orígenes hasta principios del siglo XXI*. Volumen I: Panorama general. La Habana: Editorial Caminos y Seminario Evangélico de Teología de Matanzas.
- Ramos, M. A. (1986). *Panorama del Protestantismo en Cuba. La presencia de los protestantes o evangélicos en la historia de Cuba desde la colonización española hasta la revolución*. San José Costa Rica: Editorial Caribe.

PÁGINAS WEB

- Bastian, J.P. (1998). Emancipación política de 1898 e influencia del protestantismo en Cuba y Puerto Rico. *Anuario de Historia de la Iglesia*, (7), 145-158. Enlace permanente: <http://hdl.handle.net/10171/9028>.
- Constitución de la Monarquía Española, 1876. http://www.congreso.es/constitucion/ficheros/historicas/cons_1876.pdf. Recuperado el 18 de agosto de 2014.

- De la Paz J. R. (2001). *La historia de la Iglesia Episcopal de Cuba*. Tesis de grado. Versión en línea 2008. En: <http://anglicanhistory.org>. Recuperado el 4 de marzo de 2014.
- En: https://www.academia.edu/5347219/_Aproximaci%C3%B3n_a_la_historiograf%C3%ADa_de_la_masoner%C3%ADa_latinoamericana. Recuperado el 12 de febrero de 2014.
- Leal Cruz, M. (1998). *Cuba 98: Guerra y prensa. Controversias y disfunciones en torno al Maine. Especial referencia a los rotativos norteamericanos*. Ponencia presentada en el XIII Coloquio de Historia Canario-Americana, Las Palmas de Gran Canaria. En: <http://www.americanistas.es/biblio/textos/08/08-021.pdf>. Recuperado el 4 de marzo de 2014.
- Mondragón, C. (2005). Protestantes y Protestantismos en América Latina: reflexiones en torno a la variedad de experiencias en su introducción. *Espacios de diálogo*, (2), Abril, http://www.cenpromex.org.mx/revista_ftl/ftl/textos/carlos_mondragon.htm. Recuperado el 19 de abril de 2014.
- Sociedad Patriótica de La Habana. (1838). Apuntes para la Historia de la Isla de Cuba. Sitio y toma de esta plaza por los ingleses. En *Memorias de la Sociedad Patriótica de La Habana*. La Habana, pp. 352-375. En: <http://books.google.es/books?id=9SosAAAAYAAJ&hl=es&pg=PA1#v=onepage&q&f=false>. Recuperado el 6 de abril de 2014.

*Prácticas y representaciones sobre
la infancia en contextos religiosos.
Notas sobre los grupos de niños/as
en comunidades evangélicas
de Comodoro Rivadavia*

LUCIANA LAGO¹

INTRODUCCIÓN

Todos los días sábados, Diego junto a su esposa y algunas mujeres colaboradoras de la Iglesia “Tabernáculo de la Fe”, organizan la “horita feliz”, un espacio de juegos, donde también se merienda y, sobre todo, se intenta “enseñar la palabra”. A la casa de Diego donde funciona la “horita feliz” llegan alrededor de 50 niños del barrio, algunos de los cuales pertenecen a familias cristianas, mientras que la gran mayoría no. La experiencia de transitar por las “escuelitas bíblicas” u “horitas felices” no es una novedad ni tampoco una invención exclusiva de las comunidades evangélicas; de hecho, distintas corrientes religiosas tanto católicas como protestantes, judíos entre otros, habilitan espacios destinados a la formación religiosa de los niños/as de sus comunidades. Los esfuerzos de Diego y sus compañeras se replican en distintos espacios y hogares, a lo largo del tiempo muchos niños/as participan en estos espacios donde se intenta enseñar el mensaje religioso para su formación moral.

Este trabajo tiene como principal objetivo indagar los sentidos en juego en espacios de socialización religiosa infantil –como es la “horita feliz” y otras actividades–, buscando reconocer las representacio-

1 Becaria doctoral (tipo II-CONICET). Docente investigadora en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de la Patagonia. Correo electrónico: lucianalagocr@gmail.com.

nes y las prácticas que se despliegan en torno a los niños/as desde las comunidades evangélicas, en una ciudad patagónica como Comodoro Rivadavia.

El enfoque puesto en la socialización nos lleva a pensar las formas en que se promueve y/o desarrolla la transmisión religiosa (Hervieu-Léger, 2004) entre los distintos grupos etariamente delimitados, considerando igualmente las distintas formas de pertenencia que pueden darse en torno a las comunidades evangélicas.

La indagación está guiada por las siguientes preguntas orientadoras: ¿Cómo se promueve/produce la transmisión religiosa entre los grupos infantiles? ¿Qué prácticas religiosas se desarrollan orientadas específicamente a los grupos infantiles? ¿De qué forma se presenta el discurso religioso a este sector específico? ¿Cuáles son las representaciones sociales en juego en torno a la niñez desde los grupos evangélicos? ¿Qué significa creer para los niños/as que participan de estos espacios religiosos? En relación a las actividades desarrolladas específicamente para los niños/as ¿qué vínculos se establecen entre lo “religioso” y lo “secular” (Estado Municipal, vecinos, padres no creyentes, entre otros).

Abordar este tipo de temáticas desde las ciencias sociales conlleva distintas dificultades vinculadas a las distintas lógicas que existen entre el “campo académico” y el “campo religioso”. El encuentro de subjetividades resultado del trabajo etnográfico no está exento de tensiones y circunstancias complejas de ser comprendidas desde el “afuera”. En este punto es interesante el aporte de Manuela Cantón Delgado, quien desde la antropología de la religión plantea:

Los científicos sociales que nos ocupamos de las religiones tenemos que transformar nuestra mirada para escudriñar entre los propios vecinos, entre los ‘otros próximos’, el surgimiento de prácticas religiosas refractarias a la lógica científica y portadoras de una racionalidad distintiva con la que no nos queda más remedio que aprender a dialogar para entender y mapear los nuevos imaginarios, movimientos y organizaciones religiosas [...] el surgimiento de nuevos agentes sociales, nuevos espacios organizativos, nuevas lógicas y lenguajes (2008:296).

Consideramos que para acercarnos a esos “otros próximos” es clave el desarrollo de una metodología cualitativa, que nos permita conocer e indagar sobre las prácticas religiosas de estos grupos, los sentidos e imaginarios circulantes, los espacios de culto, los dis-

tintos agentes y roles en juego, entre otros aspectos. Sobre estas bases optamos por una metodología centrada en una perspectiva etnográfica, combinando la observación participante en distintos espacios religiosos orientados a los grupos infantiles (encuentros como la “horita feliz”, escuelitas bíblicas, reuniones de culto, campañas de evangelización), con entrevistas y sobre todo intercambios informales con los referentes de dichas actividades y los niños/as que participan en ellas.

Es nuestra intención con este estudio aportar al reconocimiento de otras realidades, y otras experiencias en torno a las cuales se producen sentidos sociales sobre la/s infancias desde una institución religiosa, que a la vez promueve la formación moral de estos niños como una forma afianzarse en las próximas generaciones. El trabajo está estructurado en dos partes, la primera de ellas se inicia con una caracterización del Pentecostalismo en Argentina, junto al análisis de algunos datos propios de la región patagónica. Luego se presentan las coordenadas teóricas que sustentan el trabajo referidas a los modos en que la niñez es indagada desde las Ciencias Sociales con relación al eje del problema de este estudio referido a la transmisión religiosa. En una segunda parte, se presentan algunas notas propias del trabajo etnográfico realizado en el marco de una comunidad evangélica, ligadas a las preguntas de indagación que orientaron el trabajo de investigación y que intentan ser respondidas en las conclusiones.

BREVE CARACTERIZACIÓN DEL PENTECOSTALISMO EN ARGENTINA Y EN LA REGIÓN PATAGÓNICA

Surgido en Estados Unidos a comienzos de siglo, el pentecostalismo puede ser definido como: “[...] un movimiento religioso que postula la actualidad de los dones del ‘Espíritu Santo’, la oportunidad de un encuentro personal con la divinidad y, más laxamente, la afirmación de las intervenciones divinas en la vida cotidiana de los creyentes” (Semán, 2006: 199).

El uso de las emociones es parte fundante de la identidad y a la vez es fuente de la estigmatización del pentecostalismo evangélico. El culto pentecostal se caracteriza por el uso constante de la música y la palabra para crear distintos estados que pueden generar llantos, risas, alegría, emociones que se expresan bailando, saltando, en forma de

espasmos y desmayos, etc.² Además de movilizar estos estados, en torno a la expresividad de las emociones se construyen lazos sociales de identificación y pertenencia a las comunidades pentecostales, a la vez que despliegan una capacidad inagotable de significación de las propias prácticas religiosas.

En términos religiosos, la región patagónica guarda una dinámica particular que la convierte en un objeto de atención especial. Si se toman los datos elaborados por la Encuesta Nacional de Religiones y Creencias (CEIL- CONICET, 2008) se encuentran dos rasgos que caracterizan y distinguen a la vez a la Región Patagónica de otras áreas del país:

- Patagonia es la región con mayor presencia porcentual de evangélicos, donde poco más de dos de cada diez habitantes se declaran evangélicos (21.6 %), en contraste con otras regiones del país donde los evangélicos no superan el 10 %. Es también la región con mayor presencia de testigos de Jehová y mormones (suman el 3.7 %).
- Otro rasgo que se destaca en relación a los datos nacionales es que la región sur es la que presenta menores porcentajes de católicos siendo éstos el 61.5 %, mientras que los indiferentes religiosos (agnósticos, ateos, y sin religión) alcanzan el 11.7 %.

Reconociendo las limitaciones que pueden llegar a tener este tipo de instrumentos cuantitativos, igualmente podemos notar que estamos en un territorio donde la presencia católica no es tan marcada como en otras regiones (por ejemplo el NOA llega al 91.7 %), y que los evangélicos son la primera minoría religiosa superando la media del país.

Estos rasgos pueden explicarse si se consideran procesos históricos ligados a las formas que adquirió el catolicismo en la región patagónica, principalmente ligado a la presencia de los grupos salesianos (Nicoletti, 2008). En el caso de la ciudad de Comodoro Rivadavia a partir de la década de los años 50, la corriente migratoria proveniente del sur de Chile dio lugar a la instalación de las primeras iglesias pentecostales en los “barrios altos” de la ciudad, ligadas al estigma de ser una religión de “chilotes y canutos” (Lago, 2013 b). A partir de

2 La estigmatización del pentecostalismo por el uso de las emociones en sus encuentros de culto se explica en parte por la primacía de un modelo de devoción ligado a los modos del catolicismo más clásico, donde la fe se expresa desde el silencio, la quietud y actitudes un tanto más “pasivas”.

la apertura democrática los grupos pentecostales ganaron en visibilidad, lo que junto a su crecimiento numérico y las distintas acciones sociales que venían desplegando en los barrios de sectores populares de la ciudad, hizo que se generaran vínculos con las distintas administraciones municipales lo que generó cierta forma de legitimidad en la escena pública de la ciudad .

La presencia de grupos pentecostales desde hace más de cuatro décadas da lugar a que existan dentro de estas comunidades ya varias generaciones de evangélicos pentecostales. Esta situación genera nuevos problemas vinculados a la “contención” y “retención” de los propios fieles, sus familias e hijos y a ciertos desplazamientos respecto a cómo se concibe la pertenencia este grupo religioso. Dado que desde el pentecostalismo se considera que lo sagrado se manifiesta de múltiples formas, no sólo en el culto sino también en la vida cotidiana, cobra relevancia el estudio de las condiciones de interacción, gestos, ritos y prácticas que expresan, moldean y hacen posible el acto de creer (Algranti, 2008: 134).

Para pensar e intentar comprender estos modos en los cuales se expresan estas formas de ser cristiano, partimos de preguntarnos sobre qué significa creer para quienes se adhieren al pentecostalismo. En este sentido recuperamos el trabajo de Algranti (2013), quien propone una definición relacional de las creencias, según la cual creer implica convalidar la visión de realidad –con sus acentos y omisiones– de un grupo desde una posición específica. Esta posición se construye en el punto de encuentro entre los espacios o maneras de habitar que propone –y a la vez legítima– ese grupo de personas y el modo en que se apropian, recrean y erigen zonas –muchas veces de modo *sui generis*– de pertenencia, negociando los lugares y los sentidos pautados por la comunidad religiosa. Estos lugares se refieren a las distintas posiciones en la estructura de la institución: posiciones nucleares, sectores medios, periféricos y marginales. Desde esta perspectiva se busca pensar relacionalmente el creer como un juego de múltiples comunicaciones cruzadas en las que la creencia no tiene nunca las medidas de la simulación o el fanatismo y en las que las realidades creyentes subvierten cualquier posibilidad de estereotipación (Algranti, 2013: 21).

Uno de los principales objetivos de este trabajo está centrado en comprender la experiencia de los/as niños/as que forman parte de dichas comunidades, en los distintos espacios desde los cuales pueden “habitar” ese territorio de creencias. Para continuar acercándonos al

cruce niñez-religión socialización en el próximo apartado presentaremos algunas de las coordenadas teóricas respecto a la construcción de la infancia.

PENSAR LA INFANCIA DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES

Como punto de partida para pensar la categoría niñez tomamos el enfoque histórico, desde el cual se presenta la niñez como el resultado de una compleja construcción social que responde tanto a condiciones de carácter estructural, cuanto a sucesivas revoluciones en el plano de los sentimientos.

En este sentido se destaca el aporte de la obra de Philippe Áries (1987), quien plantea que la emergencia del moderno concepto de infancia habría ocurrido en los siglos XVI y XVII, siendo la familia y la escuela quienes cumplen un papel clave en la consolidación y reproducción ampliada de esta categoría. Una de las críticas al planteo de Áries se centra en la necesidad de incluir el problema de la socialización. Es decir, no sólo habría que examinar cómo los padres veían a sus hijos, sino también cómo veían la función paterna (Pollock, 1990 citado en Lionetti y Míguez, 2010: 14).

En este sentido, la infancia como construcción cultural pone en evidencia una serie de escenarios, personajes y agencias que son testigos de las vivencias de niños y niñas en diferentes lugares, tiempos y espacios. Familias, iglesias, sistemas educativos, pedagogos, autoridades vecinales –entre otros– componen la compleja trama en la que se constituyen como emergentes prácticas, discursos, imágenes y normas en torno a la niñez. Por ello, resulta clave pensar la infancia desde nuevas perspectivas, es decir más allá de la mirada enfocada en cómo desde las agencias públicas se busca instituir a la niñez. En este sentido, cobra importancia comenzar a indagar en las tramas de sociabilidad (familiares, vecinales) donde la acción de esas agencias y políticas públicas es sólo una parte de un conjunto de prácticas que dan lugar procesualmente e historizadamente a las condiciones de la niñez (Lionetti y Míguez, 2010: 32).

Desde la antropología de las edades también se busca pensar a la edad como estructurante de la práctica social (Feixa, 1997, Kropff, 2011). Dentro de esta línea se propone incluir perspectivas que analicen la dinámica de los grupos y los grados de edad, analizando juven-

tud, niñez y vejez en tanto categorías que remiten a los grados de edad como arenas constituidas sobre la base de interpelaciones específicas y de reelaboraciones que implican agencia. Se propone igualmente prestar atención a las prácticas de niños y jóvenes en tanto sujetos plenos igualmente dotados de capacidad reflexiva y competencia cultural, reconociendo su capacidad de agencia (Bucholtz, 2002).

Sobre estas bases es que nos interesa indagar la experiencia de la niñez evangélica, indagando los modos en que es representada, y las prácticas que se despliegan en torno a estos grupos desde una concepción crítica de la “socialización” religiosa.

SOBRE LA SOCIALIZACIÓN Y LA TRANSMISIÓN RELIGIOSA

El concepto de socialización ocupa un lugar central en la teoría sociológica y remite al tema general de la producción de la subjetividad. Desde una mirada clásica se considera la socialización como un proceso mediante el cual un individuo incorpora una lengua, una serie de normas y valores y va construyendo su subjetividad en relación al medio social en el que vive. Así se privilegia a la sociedad sobre el individuo que es visto como un efecto o construcción social.

Las transformaciones actuales de las sociedades contemporáneas complican este modelo explicativo de la socialización, al mismo tiempo que los cambios ocurridos en las relaciones y las instituciones sociales introducen dosis crecientes de complejidad en lo referente a la construcción de subjetividades. En este punto recuperamos el enfoque propuesto por la sociología de la transmisión religiosa (Hervieu Léger, 2004), la cual busca distanciarse de una perspectiva dominante en la sociología de la religión centrada en el poder religioso. El enfoque desde esta perspectiva deja de estar en las formas de administración o en la gestión de las instituciones religiosas para centrarse en la dinámica del creer, en su reproducción, donde las nuevas generaciones en relación con la memoria de las instituciones tienen un lugar preponderante en la continuidad de la religión.

Desde esta línea se afirma que la fuerza de las creencias religiosas reside en la dinámica de la memoria y de su transmisión como un proceso complejo. En este sentido y siguiendo a la autora es indispensable renovar los acercamientos clásicos a la transmisión religiosa, lo que implica repensar la socialización no desde un modelo de transmi-

sor activo-destinatario pasivo, sino reconociendo las negociaciones que se producen a partir del encuentro de subjetividades.

La familia cumple un rol central en la transmisión de la creencia como de la increencia religiosa.³ Al pensar la transmisión familiar de lo religioso, es clave considerar que antes que posiciones ideológicas o dogmáticas lo que se transmite es una experiencia asociada a lo corporal, a los afectos, a las prácticas más que la reproducción de contenidos doctrinarios (Beliveau y Mosqueira, 2011: 156). Así, lo que se transmite familiarmente no es sólo una religión concreta con sus ritos y dogmas, sino la relación que la familia tiene con lo religioso y con lo espiritual.⁴

Como antecedentes de este planteamiento se encuentran escasos trabajos que den cuenta de la experiencia de los niños y su socialización en torno a un marco de creencias dentro de una comunidad religiosa (en este caso, evangélico pentecostal). Como excepción encontramos el trabajo de Mariana García Palacios (2013) referido a las creencias de los niños toba en una comunidad urbana del Gran Buenos Aires, en el cual la autora vincula desde su trabajo etnográfico, etnicidad, educación, niñez y religión. En nuestro caso la mirada está puesta en los espacios y experiencias de socialización de los niños/as de un barrio popular de Comodoro Rivadavia, entendiendo que la identidad religiosa de los mismos se construye en el tiempo, por ser el resultado de una trayectoria de identificación, en el contexto de sus grupos de pertenencia.

Al interrogarnos sobre las dinámicas del creer y su reproducción, encontramos que la música es un elemento clave para la socialización de los nuevos creyentes —en este caso, niños—. En este sentido, pensamos en la música como un artefacto cultural producto de la creación humana a la que se le pueden investir múltiples sentidos, que puede circular de distintos modos en el ámbito de lo social (préstamo, compra, des-

3 En este punto si se consideran los datos de la Encuesta Nacional de Religiones y Creencias en Argentina surge que al consultarles a las personas sobre los motivos de adhesión a la religión son importantes los porcentajes de transmisión de la religión desde la primera infancia, (incluidos en la respuesta “me la transmitieron de chico”). Sobre estas bases se reconoce que uno de los motores de crecimiento de la feligresía evangélica en la Argentina, a partir de la conversión y aún antes, se encuentra en el seno de los grupos familiares (Mallimacci, 2013:111).

4 Estas autoras destacan también que lo familiar funciona como un canal de transmisión de lo religioso y, a su vez, lo religioso asiste en la labor de integración y continuidad familiar a través de ritos (bautismo, casamiento, entre otros).

carga), por lo que lo musical no se agota en las transacciones económicas de las industrias culturales (Entwistle, 2012). La música constituye parte fundamental de la vida cotidiana, colabora a la construcción de sentidos de pertenencia de representaciones en torno a quién es uno.

Siguiendo esta línea se recuperan la aportaciones de Frith (2003), quien sostiene que debe investigarse cómo la música construye a las personas abordando la cuestión en términos de lo que denomina “experiencia musical”, entendida como la relación que todas las personas entablamos con la música como una experiencia identitaria. Para nuestro caso de estudio, este planteo nos aporta otra perspectiva para reconstruir el proceso de socialización religiosa de los grupos evangélicos infantiles, dado que lleva a considerar la performatividad de la música para la socialización de códigos, gestualidades y un léxico a partir del cual se construye una imagen para sí y para los otros.

Retomando este planteamiento, en particular en el apartado de las notas etnográficas, previamente y como forma de acercarse al objeto de estudio, se presenta una caracterización del campo donde se desarrolla el presente trabajo.

Comunidades evangélicas-pentecostales en Comodoro Rivadavia

Comodoro Rivadavia es una de las principales ciudades patagónicas orientada desde su fundación, en 1901, principalmente a la explotación petrolera. Este tipo de actividad económica –llevada a cabo hasta su privatización por la empresa Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF), y luego por empresas privadas de capitales extranjeros– ha marcado el perfil socioeconómico de la ciudad, siendo el petróleo un gran foco de atracción para migrantes de distintas procedencias (europeos hasta la década de 1950, migrantes internos del norte, chilenos y paraguayos, entre otros). La ciudad posee una población estimada por distintas organizaciones civiles y educativas, e incluso por los gobiernos municipal y provincial, de hasta 300.000 habitantes; aunque sin datos oficiales que lo confirmen a raíz de la impugnación local de la medición del último censo.⁵

5 De acuerdo a los datos arrojados por el censo nacional 2010 del INDEC, el departamento Escalante –al que pertenece la ciudad– tiene 186.583 habitantes y es uno de los más densamente poblados de la provincia a la vez que uno de los que más se expandieron en relación al censo anterior del año 2001 (con un crecimiento del 29,9%). Comodoro Rivadavia, de acuerdo a la misma fuente, tiene una población de 177.038 habitantes.

Dentro de Comodoro Rivadavia, uno de los barrios más antiguos y donde se desarrolla el presente trabajo de campo es el Stella Maris. Este barrio costero, uno de los más antiguos de la ciudad, siempre fue considerado un área periférica donde tempranamente se instalaron frigoríficos y pesqueras, los cuales favorecieron el desarrollo del principal basural de la ciudad. En este contexto, a partir de la década de los 30 fueron instalándose las primeras familias de origen chileno, quienes alternaban el trabajo informal en la construcción con el empleo por quincenas en los frigoríficos y pesqueras. Destacamos como dato el origen chileno de estas familias, dado que consideramos que la presencia de pentecostales evangélicos en Comodoro Rivadavia, como en otras ciudades de la Patagonia central se encuentra estrechamente vinculada a este grupo migratorio, lo cual ha incidido en la representación y estigmatización de esta religión (Lago, 2013).

Una marca del barrio a lo largo de sus más de setenta años de historia es la contaminación ambiental, principalmente de sus aguas por el vertido de aguas sucias provenientes de las cloacas de la ciudad, los efluentes de los frigoríficos y pesqueras junto a otros residuos provenientes de la actividad petrolera, y también de los suelos por la presencia del basural de la ciudad. En estas condiciones, en los últimos años, junto a los grupos de viviendas más antiguos comenzaron los “asentamientos” u “ocupaciones ilegales”, ligados a los intentos de distintos grupos de familias que, buscando resolver el problema habitacional optaron por la ocupación ilegal de tierras fiscales, donde fueron construyendo pequeñas casillas, las cuales carecen de servicios básicos o los mismos se resuelven a través de conexiones clandestinas. A diferencia de las llamadas “villas miseria” del Gran Buenos Aires, estas ocupaciones no siempre son protagonizadas por desocupados o sectores bajo la línea de la pobreza, sino por trabajadores. En el caso de la ciudad de Comodoro Rivadavia, se trata de una población con niveles de ingreso superiores a la media del país, pero con un déficit crónico de vivienda, lo cual da cuenta que el problema no es tanto la construcción sino el acceso a la tierra en sí (Baeza y Grimson, 2011).

Dentro del barrio existe una activa vida religiosa destacándose dos grandes capillas católicas y en la zona de las ocupaciones los grupos evangélicos pentecostales. Uno de estos grupos, con el que se viene desarrollando el trabajo de campo, forma parte de la iglesia evangélica “Tabernáculo de la Fe”, la cual es una de las principales iglesias de

la región patagónica, perteneciente a la denominación Movimiento Cristiano y Misionero.⁶ La presencia de una célula de trabajo pastoral en este barrio se fue gestando en torno a redes propias tejidas entre referentes de la iglesia, vecinos y dirigentes barriales orientados a la ayuda social de familias que viven en el basural y el ofrecimiento de donaciones. Desde la mirada de la iglesia los problemas sociales y económicos que enfrentan las familias y vecinos son producto de comportamientos y prácticas consideradas desviadas de los patrones morales que propone el pentecostalismo. Así, problemáticas sociales complejas como la violencia y la pobreza estructural, son comprendidas como resultado de la promiscuidad y la negación de los mandatos religiosos entendidos como “el plan de Dios para tu vida”.

Las iglesias evangélicas en general poseen una estructura flexible que posibilita un activo trabajo de proselitismo orientado a la difusión del mensaje religioso y al crecimiento de sus comunidades a partir de la incorporación de nuevos fieles. Para ello, desarrollan distintas estrategias institucionales e individuales articuladas en espacios como las “casas de oración”, o los llamados “anexos” que funcionan como pequeñas sedes satélites del templo central. Otra posibilidad es desarrollar una carrera pastoral a través de la especialización como líderes orientados a los distintos ministerios de la Iglesia (de mujeres, hombres, matrimonios, jóvenes, preadolescentes y la escuela dominical para los niños). Estos ministerios constituyen un espacio que agrupa a los fieles según la edad, el sexo, el estado civil, problemáticas e intereses comunes, estructurando la experiencia de los fieles con base en enseñanzas, oraciones, lecturas bíblicas y charlas informales.

6 La historia de la iglesia en la ciudad de Comodoro Rivadavia se remonta a la década de los 60, cuando un grupo de familias chilenas ya pertenecientes a este movimiento fundan el primer templo en uno de los “barrios altos”, llamados así por encontrarse sobre la ladera de un cerro en los márgenes de la ciudad. A medida que la iglesia fue creciendo en número de fieles comenzaron a tener presencia en otras zonas, principalmente en lo que se conoce como el “primer cordón” de la ciudad. A su vez, el crecimiento numérico de esta comunidad fue dando lugar al desarrollo de vínculos con autoridades políticas a nivel municipal y provincial, lo que incidió en su visibilidad y legitimidad pública.

Diego es quien oficia de maestro principal a cargo de la “horita feliz” en el barrio. En su caso, él comenta haber sentido “el llamado para trabajar con los niños”, por ello ofreció el espacio de su casa para llevar adelante los encuentros con los chicos los días sábados por la tarde. Presentó su idea a los líderes pastorales de la iglesia como un proyecto personal, vocacional, para el que sólo solicitaba una ayuda para poder ofrecerles a los chicos la merienda. Un punto que se destaca del caso de Diego es el modo en que orientó sus redes vecinales para llevar adelante su proyecto dirigido a los niños del barrio, contactando a referentes barriales, autoridades de la escuela pública, del club deportivo, que junto a otros miembros de la iglesia, acompañan a los chicos durante el año.

La organización de la iglesia –en algunos sentidos, relativamente flexible– permite el desarrollo de iniciativas personales –como la de Diego– siempre que la acción sea tendiente a reforzar la presencia de la iglesia en ese barrio. De este modo, las Iglesias se constituyen en un espacio de pertenencia e identidad donde los miembros pueden, con el tiempo, ocupar posiciones de liderazgo o llevar adelante actividades más complejas, como pueden ser campañas de oración, o de “llamado” de nuevos creyentes.

En el caso de los adultos, maestros y asistentes durante la escuela bíblica y la “horita feliz”, pudimos notar cómo éstos construyen un modo de interacción a partir de sus presupuestos en relación con la infancia. Estos presupuestos parten de una mirada estereotipada de lo que socialmente se considera como atributos de la niñez: niños únicos e irrepetibles, dentro de una etapa de la vida que para muchos es maravillosa.

Esta mirada, cuando se precisa en función del perfil de los niños/as del barrio, se complementa con la idea del “niño carente”, vulnerable, falta de educación y cariño. A su vez, una parte considerable de los chicos que asisten a estas actividades son hijos de migrantes –paraguayos y bolivianos– lo que genera en los responsables adultos que emerjan ciertos estereotipos en relación con las familias migrantes, atribuyendo un carácter cultural a la violencia física hacia los niños, como una “marca” indisociable de sus costumbres étnicas-nacionales.

Justamente, la mirada de niño incompleto justifica una visión del rol pastoral –según lo que dicen los pastores–, centrada en la función de “completar”, desde una formación moral religiosa, ese vacío propio de las condiciones en que vive. También lo afectivo parece ocupar un lugar central en la relación, que por momentos desplaza lo estrictamente religioso.

Cuando conversábamos con Diego respecto a los objetivos de las actividades que coordina con los chicos del barrio nos decía:

Buscamos que los niños experimenten la cercanía y el poder de Dios, a través de la música y las canciones el chico puede liberarse de sus cargas para así poder recibir a Jesucristo [...]. Queremos enseñarles que pueden tener una buena vida, que aprendan que Dios los ama y tiene un plan para su vida [...]. La idea es también que los chicos traigan a sus familias, las sanen desde adentro.

Durante el tiempo que compartimos en los encuentros de la “horita feliz” y la “escuelita bíblica”, llamó nuestra atención observar cómo los chicos experimentan este tiempo como un espacio donde pueden expresarse con mucha espontaneidad, lo que da lugar a cierto desorden tolerado; es decir, puede estar el maestro narrando alguna historia bíblica mientras parte del grupo de chicos juegan o están corriendo por el espacio que funciona como aula, sin que ello implique ningún tipo de llamado de atención, por ejemplo.

Sobre la base de la “idea que los chicos traigan a sus familias”, un par de veces al año se realizan muestras artísticas, donde los chicos/as cantan en coro, o participan de alguna representación teatral donde el contenido religioso se encuentra claramente marcado. En este tipo de muestras se invita a las familias a participar para acompañar a los chicos en sus presentaciones, al igual que en un acto escolar padres, madres, abuelos y familiares se hacen presentes, aplauden, celebran cada cuadro y toman fotografías, entre otras cosas. Una vez finalizada la muestra, se intentan registrar los datos de los familiares para convocarlos a participar de las actividades de la iglesia, en un intento de que éstos se sumen a la comunidad religiosa.

En ocasión de una de estas muestras artísticas, donde los niños presentan algunas canciones cantadas a coro, o alguna breve representación teatral, pudimos conversar con algunos de los familiares presentes. Así, en general, encontramos dos perfiles de familiares los que ya pertenecen a la comunidad evangélica y se congregan y los padres que

no. En el caso de estos últimos, cuando les consultamos su opinión sobre la participación de sus niños en estas actividades destacaban el hecho que el/ la niño/a “se entretiene y está en un espacio cuidado”, aunque también nos comentaron su desconcierto respecto al contenido y los discursos circulantes con frases como “yo del todo no entiendo lo que hacen, pero mi nena viene contenta”. En el caso de otros familiares que forman parte de la comunidad, es decir que en términos nativos “ya están en el evangelio”, destacaban positivamente que los niños comiencen su formación religiosa de pequeños, lo cual puede favorecerles en su futuro: “es mejor que conozcan de chico, que yo que conocí a Jesús de grande, después de haber vivido muchas cosas malas”.

La utilización de la música a través de distintas canciones tiene un lugar destacado durante los encuentros y con base en nuestras observaciones pudimos notar cómo la misma es acompañada con una excelente predisposición por parte de los/as chicos/as.

Pudimos observar cómo en distintos espacios, recreativos o más formales, la música está siempre presente, transversalizando las actividades, propiciando la creación de ciertos “climas” que pueden ser de exaltación y alegría, o momentos más reflexivos relacionados con la enseñanza de contenidos bíblicos. La música también potencia la influencia de otros agentes de socialización como los maestros y líderes de los grupos de niños quienes recurren a ella tanto como elemento lúdico como también para la regulación y el aprendizaje del llamado “buen comportamiento”.

En general, se busca que las canciones sean simples y se adecuen a las características y la capacidad de comprensión de los niños, esto se explica según Diego en que “el niño necesita ser ayudado para aprender a estar en la presencia de Dios”.

Algunas de las letras de las canciones que pudimos escuchar dicen lo siguiente:

Yo tengo un amigo que se llama Jesús. [...] Así, así, así se adora a Dios. Cerrando los ojitos, con las manos arriba [...] abriendo el corazón. [...] Los árboles se mueven, los conejos saltan, las flores se saludan y yo como un niño canto para Dios.

Este tipo de canciones se caracterizan por su simpleza y a la vez por proponer el uso del cuerpo en relación con la música. Destacamos este punto, pues consideramos que la música es un elemento clave en la socialización religiosa de los chicos/as que participan de estos en-

cuentos; a la vez es notable cómo a través de las canciones lo que se aprende no es necesariamente el “contenido religioso”, sino más que nada se aprende o incorporan las reacciones y comportamientos tomados como “adecuados” para sostener la práctica religiosa. Subrayamos la función de la música en la socialización religiosa dado que la misma contribuye a conformar un tipo de sensibilidad que supone, a su vez, una posición ética y estética en la sociedad. Esto se vincula también con el propio perfil de las prácticas religiosas de los grupos pentecostales, las cuales están mediadas por el uso del cuerpo y el despliegue de las emociones propiciado en parte por la utilización de la música.

Respecto al origen de estos bienes musicales muchos de ellos son producciones propias de lo que se conoce como las “Industrias culturales cristianas”. Reconocer estas industrias culturales implica considerar el hecho de que el creer se transmite por referencias a discursos, objetos y bienes culturales generados por sujetos u organizaciones que los ponen en circulación. Estas industrias incluyen desde productoras especializadas en determinados sectores (o nichos en términos más de mercado) algunas de las cuales cuentan con redes de distribución llegando a ser comercializadas en librerías cristianas, a pequeñas producciones más de tipo local, es decir surgidas en la propia comunidad de una iglesia particular. A la vez, existen sitios de internet donde es posible descargar materiales, tipo “recursos didácticos” orientados específicamente por edades y niveles en la formación religiosa.

Dentro de la cultura material que rodea la experiencia de socialización de estos niños podemos encontrar tanto bienes producidos desde las llamadas “industrias culturales”, junto a otros bienes, tales como láminas, juegos, cuentos y relatos producidos localmente. Por ejemplo, para la realización de láminas alegóricas a una campaña en particular o a alguna fecha destacada dentro del calendario evangélico (Pentecostés, Navidad, entre otros) se convoca a los niños y niñas a que participen en su elaboración, dejando estampados en ellas sus nombres y el de sus familias, las que suelen agruparse bajo el lema “Niños y familias de Dios”.

Uno de los rasgos más destacables del universo evangélico en general es la decisión deliberada de colocar la Biblia en el centro de la experiencia religiosa de los creyentes. Durante los años que dura la formación cristiana iniciada en las “escuelitas bíblicas” y continuada en espacios de educación cristiana más formales, el texto bíblico es abordado de modo tal que los creyentes aprendan las formas específicas de leer, comprender y experimentar su mensaje. En el caso de

las experiencias de los niños y niñas que participan del espacio de las escuelitas bíblicas con los cuales hemos trabajado, su primer contacto con el texto bíblico se produce a partir de la lectura y en algunos casos interpretación de ciertos pasajes de la Biblia, llamados las “historias bíblicas”, las cuales al adaptarse en contenido al público infantil suelen adoptar un formato similar al de los cuentos, donde personajes “buenos y malos” entran en disputa en un marco donde conviven fantasía y realidad. Presentados como personajes, Jesús, los profetas, reyes y personajes emblemáticos, operan como modelos de comportamiento tanto positivo como negativo en clara función aleccionadora.

Mientras compartíamos tiempo con el grupo que coordinaba Diego, una niña se acercó y nos preguntó: “¿Quieres que te muestre mi Biblia?”, a lo cual otras niñas se acercaron para también ellas mostrar sus biblias, los colores, los “brillitos” y calcomanías con que las habían decorado como parte de la intención de ajustarlas a su gusto y a las tendencias circulantes a nivel global. Así, en la contratapa de su Biblia convivían un pastor con sus ovejas –en referencia a la figura de Jesús– con las princesas de Disney junto a su nombre y el de una de sus amiguitas. Cuando les pregunté para qué usaban la Biblia, me respondieron que además de llevarla siempre que iban a alguna actividad de la iglesia, les servía para “orar para no tener miedo, y para que Dios te ayude y no te pasen cosas malas”.

En conjunto, los datos presentados evidencian que el proceso de apropiación de los contenidos religiosos en los niños/as siempre es activo. Pero si bien los niños y las niñas no reproducen los sentidos propuestos por los adultos, tampoco éstos pueden ser entendidos por fuera de sus experiencias formativas.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo nos propusimos indagar y caracterizar una experiencia de socialización religiosa en niños y niñas dentro de una comunidad evangélica pentecostal en la ciudad de Comodoro Rivadavia. Nuestro interés estaba centrado en comprender los modos en que se produce –o no– la “transmisión religiosa” en estos grupos, qué contenidos se intentan transmitir, de qué modos y qué representaciones entran en juego con base en las interacciones que se producen en estos espacios.

Desde la perspectiva adoptada se busca pensar las dinámicas del creer, considerando las distintas dimensiones desde las cuales se pueden habitar esos “territorios de creencias”, lo que implica renovar la mirada para pensar las creencias no únicamente ligadas al dogma, sino también a unas formas de pertenencia a una comunidad, a un espacio compartido, un “estar juntos”, en contextos de gran vulnerabilidad social.

Combinado con recursos y pautas de formación provenientes de la llamada industria cultural cristiana, con sus biblias, devocionales y canciones para niños, sumado a los propios recursos y actividades llevadas adelante por maestros, auxiliares, lo que se puede aprender en estos espacios es lo que podríamos llamar una forma de “sensibilidad cristiana”. Así, lo que se aprende no son necesariamente los aspectos doctrinarios del mensaje evangélico, sino los modos corporales que corresponden a una práctica religiosa: juntar las manos para orar, tomarse de las manos, expresar alegría en el momento de la alabanza, entre otros. También se pueden incorporar una serie de conceptos que forman parte de lo que podríamos llamar el léxico pentecostal: Señor, gloria, espíritu santo, y principalmente un modo de relacionarse en el mundo evangélico donde la fe es considerada fe en acto, viva, que sólo se realiza en su expresión y se conoce por sus efectos. En el aprendizaje de estos modos de experimentar la adscripción religiosa, destacamos particularmente el lugar clave que posee la música como un elemento clave en la socialización e incorporación de hábitos, expresiones y gestualidades que en su conjunto remiten a lo que llamamos “sensibilidad cristiana”.

De este modo, la búsqueda de la enseñanza religiosa no se reduce a un conjunto de reglas a acatar por cuya observancia o no, es posible llegar a Dios; al contrario, pudimos notar que es poco el lugar de los formalismos, más aún si se considera la propia demanda de los chicos y chicas ligadas al deseo de jugar, de expresarse lúdicamente y, sobre todo, de compartir con sus pares. ✱

FUENTES

Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina (CONICET-CEIL). Director: Dr. Fortunato Mallimaci. Coordinador: Dr. Juan Cruz. Esquivel Asistente: Lic. Gabriela Irazábal, Agosto de 2008.

BIBLIOGRAFÍA

- Algranti, J. (2013). *La Industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas* (Dir). Buenos Aires: Ciccus.
- Algranti, J. (2008). Emoción, dramaturgia y política. Los juegos de la experiencia religiosa en el neo-pentecostalismo. En Mallimacci, Fortunato (Comp.). *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires: Colihue.
- Áries, P. (1987). *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid: Taurus.
- Baeza, B. y Grimson, A. (2011). Desacoples entre nivel de ingresos y jerarquías simbólicas en Comodoro Rivadavia. Acerca de las legitimidades de la desigualdad social. En *Revista Maná: Estudios de Antropología Social*. PPGAS Museo Nacional.
- Bucholtz, M. (2002). Youth and cultural practices. In: *Annual Review of Anthropology* 31. Disponible en: www.linguistics.ucsb.edu/faculty/bucholtz/articles.
- Cantón Delgado, M. (2008). Secularización, extinción y retorno de las religiones. Reflexiones desde la antropología social. En: Bericat Alastuey, E. (Coord.). *El fenómeno religioso: Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.
- Entwistle, Gabriel y otros. (2012). Música, identidades y juventudes. Aproximaciones teóricas para su investigación en Ciencias Sociales. En *Punto Cero*, Año 17, Núm. 25, pp. 47- 54.
- Frith, S. (2003). Música e identidad. En: Hall, Stuart y Du Gay, Paul (Comp.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Feixa, C. (1997). Antropología de las edades. En J. Prat & A. Martínez (Eds). *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Ariel.
- García Palacios, M. (2013). Monjas, asesinatos y apariciones. El rumor y la alteridad religiosa en el contexto de las experiencias formativas de los niños de un barrio toba de Buenos Aires. X *Reunión de Antropología del Mercosur*, Córdoba.
- Giménez Beliveau Verónica y Mosqueira Mariela. (2011). Lo familiar en las creencias y las creencias en lo familiar. Familia, transmisión y religión en la Argentina actual. En *Revista Cultura y Religión*, Universidad Arturo Prat: Iquique, Chile.
- Hervieu Leger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Instituto Cultural Helénico.

- Kropff, L. (2010). Apuntes conceptuales para una antropología de la edad. En *Avá. Revista de Antropología*, Núm. 16, enero-julio, 2010 Universidad Nacional de Misiones. Argentina.
- Lago, L. (2013 b). Protestantes y Pentecostales en Comodoro Rivadavia. Cruces entre formas de religiosidad y procesos migratorios en Patagonia durante el siglo xx. *XIV Jornadas Interescuelas/Departamento de Historia*. Universidad Nacional de Cuyo.
- Lionetti L. y Míguez D. (2010). *Las infancias en la historia argentina: Intersecciones entre prácticas, discursos e instituciones (1890- 1960)*. Rosario: Pro historia ediciones.
- Mallimacci, F. (Dir). (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires: Biblos.
- Nicoletti, M. A. (2008). *Indígenas y misioneros en la Patagonia. Huellas de los salesianos en la cultura y la religiosidad de pueblos originarios*. Buenos Aires: Ed. Continente.
- Semán, P. (2006): *Bajo Continuo: exploraciones descentradas en cultura masiva y popular*. Buenos Aires: Editorial Gorla.

Prácticas religiosas en la vejez y su relación con el autocuidado y el bienestar

FELIPE R. VÁZQUEZ PALACIOS¹

INTRODUCIENDO EL TEMA

Como analistas sociales, pocas veces incursionamos en las prácticas religiosas y la trascendencia que éstas tienen para las personas de edad avanzada, especialmente en el autocuidado y el bienestar. Por lo general, pensamos que las experiencias religiosas, pertenecen únicamente a la vida interior de cada quien y que, como analistas sociales, no tenemos que meternos en estos asuntos privados, pues no está en nuestros objetivos y quehacer científico. Algunas veces, somos testigos del impacto que las prácticas religiosas tienen en los estilos y calidad de vida y tomamos algunas notas de cómo influyen en el mejoramiento de la salud, la calidad de vida y la manera en cómo influyen en los autocuidados, estilos de vida y bienestar. Y tratamos –casi siempre con poco tacto–, de separar, hasta donde más no sea posible, las situaciones milagrosas, las cuales se encuentran íntimamente mezcladas en la vida cotidiana de nuestros actores sociales, ya que especulamos que creer y/o tener fe en cuestiones divinas, no implica que las cosas sucedan. En la mayoría de las veces, cuando nos toca observar o escuchar lo que nos narran los creyentes sobre estas cuestiones sorprendentes que les suceden en sus vidas,

¹ Doctor en Antropología por la Universidad Iberoamericana en México. Profesor-Investigador del CIESAS-Golfo. Correo electrónico: fevaz19@gmail.com.

nos quedamos paralizados, sin ligar el plano simbólico con el divino y su eficacia en la vida de nuestros protagonistas, sin darnos cuenta que con ello se construyen expectativas de autocuidado y bienestar que tienen su origen o parten de la creencia de ese actuar divino. Como científicos tratamos de neutralizar estas creencias, incluso hay la tendencia a querer quitar lo cierto y lo útil que es para cada creyente este aspecto, porque se estima inaccesible o irrelevante para el estudio que estamos llevando a cabo. Hacemos antropología de la palabra, pero no hacemos antropología de la palabra ligada a una acción y lo que ésta implica en la vida del creyente. En consecuencia, se conciben las prácticas religiosas en este trabajo como un capital simbólico en donde se encuentran experiencias objetivas y subjetivas sustentadas en la fe en Dios, que se han ido acumulando en creencias, modos y estilos de vida, dando significado y sentido a la existencia. Estas prácticas han requerido del esfuerzo y el ejercicio constante, así como del conocimiento de la experiencia colectiva a la que aluden pasajes bíblicos, testimonios y experiencias religiosas de "otros" que se encontraron en las mismas o en peores condiciones y encontraron una respuesta a por qué y para qué vivir; además de lograr mantener una sensación de refugio, consuelo, consejo, compañía, seguridad, salud, plenitud, ya que se sabían apoyados o protegidos por un Dios.

Con relación a los estudios sobre la vejez en México, han mostrado que debido a la situación socioeconómica y de salud en la que se encuentran la mayoría de las personas en edad avanzada, se considera a los sectores envejecidos (10.9 millones de mexicanos, el 9.3% de la población total), como los que más amenazas tienen a su bienestar y los que tienen más necesidad de atención de los servicios de salud y autocuidado. Datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), señalan que al aumentar la edad,² disminuyen los ingresos económicos así como el riesgo de experimentar enfermedades crónicas y/o, accidentes. La Secretaría de Salud (SSA), informó que la mayor expectativa de vida ha generado el aumento de enfermedades, como la depresión, los trastornos nutricionales, la osteoporosis, la pérdida de audición y visión, además, de las ya conocidas enfermedades en la edad avanzada, como las cardiovasculares, diabetes mellitus, el cán-

2 En 1970 los mexicanos vivían en promedio 61 años; en 2000, unos 73, y en 2014 la esperanza de vida es de casi 75 años, donde se advierte la presencia creciente de mujeres.

cer, los traumatismos, la hipertensión, las cerebrovasculares, la neumonía entre otras.³ Y bueno, a todo lo anterior, hay que agregar que el 11% de los que tienen más de 60 años tienen alguna discapacidad.

Ciertos gerontólogos, demógrafos y analistas sociales, han corroborado que al aumentar las enfermedades crónicas e incapacitantes hay una reducción de capacidades que desencadenan situaciones de larga duración y fuerte dependencia, tanto de los servicios de salud, como de los familiares, pues los achaques requieren un tratamiento constante, una atención, apoyo y seguimiento por parte de los médicos, lo cual implica costos económicos, desgastes emocionales, conflictos, acomodados, nuevas interacciones sociales, entre las principales consecuencias.

Aunado al panorama anterior, se están dando transformaciones en las estructuras familiares y en los sistemas de valores tradicionales con el consecuente cambio de actitud ante el cuidado y atención hacia las personas añosas, observándose cómo la familia ya en poco sufre las necesidades de apoyo más esenciales,⁴ dejando a los sectores envejecidos en una situación de fragilidad, indefensión, vulnerabilidad y exclusión, que insta a los ancianos a buscar nuevas alternativas para autocuidarse y apoyarse en redes sociales, muchas de las cuales los involucran en prácticas y creencias religiosas, para afrontar los problemas concretos y necesidades esenciales en sus vidas cotidianas (Vázquez, 2013).

Dentro de este contexto, las prácticas religiosas representan para los adultos mayores una posibilidad de encontrar otras opciones con las que pueden afrontar los problemas y necesidades específicas de su edad, así como nuevas formas de traducir y comprender lo que les rodea. Ahora, es útil mencionar que estas prácticas religiosas están transitando ágilmente del catolicismo hacia una diversidad religiosa, con variados códigos morales y de conducta que regulan nuevos estilos de vida, así como múltiples percepciones de concebir el mundo, lo cual incide de manera directa en la vida cotidiana, realzando valores, significados y sa-

3 Según la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición, en Veracruz, por ejemplo, en el año 2012 la hipertensión arterial aumentó considerablemente en el grupo de 60 años o más (30.2% en hombres y 40.1% en mujeres).

La diabetes mellitus incrementó en hombres de 60 años y más (24%) y en mujeres de la misma edad (21.6%). La anemia aumentó 23.2%, en ambos sexos.

4 Datos censales de 2010 señalan que en 26.1% de los hogares en México cohabita al menos una persona de 60 años y más.

tisfacciones; atenuando y solucionando los efectos de la enfermedad, soledad, tristeza, incluso como el enfrentarse con la muerte; reforzando no sólo su identidad y autoestima, sino vinculándolos con otras personas e instituciones sociales que les ayudan a mantener y/o reforzar su estatus social dando sentido y significado a la vejez (Vázquez, 2013b).

Es útil mencionar de manera general que los apoyos institucionales, socioculturales, emocionales, económicos, físicos hacia la vejez, se han visto cada vez más limitados y trastocados por una crisis generalizada cambiante, generando incertidumbre y merma en la capacidad de agencia de la persona anciana. Los análisis que desde la academia se han hecho sobre autocuidado y bienestar en la vejez, generalmente se han hecho desde la perspectiva de las ciencias de la salud y la demografía, donde dependiendo de las orientaciones políticas y perspectivas de las instituciones y organizaciones que están detrás de cada uno de los programas, se pugna por un envejecimiento: activo, exitoso, saludable, satisfactorio, competente, pleno, feliz. Montes de Oca (2010) y Vázquez (2014). En todas estas propuestas se destacan condiciones objetivas y subjetivas, analizando el autocuidado como una experiencia más personal donde el individuo es quien dice en qué consiste; mientras que el bienestar es una experiencia más colectiva que está en relación con la interacción social con otras personas. Tanto en uno como en el otro hay intereses comunes que son: el mejorar las condiciones de salud, económicas y/o materiales, los apoyos emocionales y sociales, con la finalidad de prolongar la vida en las mejores condiciones posibles.

Aquí, se quiere observar el autocuidado y bienestar como procesos dinámicos de interpretación y significación, así como de sentido de la propia experiencia –situados dentro de un contexto sociocultural específico–, y dentro de una trayectoria biográfica, desde donde se nutren, se comprenden, gestionan y desarrollan estos procesos tan necesarios para lidiar con la vida, aun bajo las formas más extremas. Luego entonces, de manera personal se entiende por autocuidado⁵ las representaciones y prácticas que una población utiliza tanto individual como socialmente para diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, soportar, curar, solucionar o prevenir los procesos que afectan la vida y el buen desempeño de la actividad de los adultos mayores en términos reales o imaginarios.

5 La definición de autocuidado la he obtenido basándome en: Menéndez (2009) y en Orem (1993).

Por bienestar, en cambio, se comprende no sólo la satisfacción de las necesidades básicas, sino principalmente, el mantenimiento de las capacidades y funcionamientos, más que la posesión de bienes o recursos, las formas en que se potencializan. Así como el placer experimentado bajo la forma de sentimientos, emociones (humanas y religiosas) y estados de humor, entre otros.

Considero que para analizar el autocuidado y el bienestar, se requiere identificar fortalezas y necesidades. Las fortalezas en el adulto mayor se manifiestan en conocimientos, experiencias, cualidades, actitudes y habilidades. Las necesidades, en cambio, son de salud, económicas, emocionales, sociales y espirituales. Al conectar las fortalezas con las necesidades, los adultos mayores generan estrategias de autocuidado y bienestar, que en el alargamiento de la expectativa de vida de la población envejecida⁶ es preciso afinar, adecuar, promover y estar dispuestos a experimentar cambios en correspondencia con la realidad de cada momento.⁷

Es necesario tener presente la cultura en esta pequeña introducción, desde donde deseo mirar de distinta manera la problemática de las prácticas religiosas de los ancianos, especialmente cuando con el paso de los años, los significados y los sentidos se han ido afinando, acumulando y conformando individual y colectivamente. Es a través de la cultura como se domestica la realidad con un sentido y pensamiento práctico de la vida, siendo esto la raíz y la ligadura entre lo que somos y hacemos y lo que hemos sido y lo que hemos hecho, gozado y sufrido. Es por ello que la cultura es un arma que permite el empoderamiento y el desarrollo de la capacidad de agencia de los ancianos.⁸

6 En México en el año 2030, la mitad de la población será mayor de 60 años, con riesgo de padecer alguna enfermedad crónico-degenerativa, la mayor parte incurable, con mermas considerables en la salud y con una urgente necesidad de cuidado y tratamiento de forma continua hasta el final de la vida. Ahora, durante el proceso de envejecimiento se le pueden sumar diferentes enfermedades donde los ancianos requieren de estrategias de autoatención, cuidado y bienestar.

7 Margaret Mead afirmaba que a medida que envejecemos nos convertimos en inmigrantes en el tiempo y es preciso estimular el aprendizaje temprano de un nuevo lenguaje y estar dispuestos a experimentar cambios en correspondencia con la realidad de cada momento. Enfoque integrador del cuidado de las personas mayores en una sociedad envejecida.

8 Por capacidad de agencia se entiende “la capacidad que tiene el individuo de procesar la experiencia social y diseñar maneras de lidiar con la vida, aun bajo las formas más extremas. Dentro de los límites de información, incertidumbre y otras restricciones; los actores sociales poseen capacidad de saber y capacidad de actuar” (Long, 2007: 48).

Es necesario decir que esta investigación cualitativa está basada en 50 entrevistas, realizadas en el trabajo de campo en cuatro localidades rurales del centro de Veracruz, de los municipios Naolinco, Tlacolulan, Banderilla y Emiliano Zapata. Al llegar a las congregaciones religiosas de estos lugares preguntaba quiénes eran los creyentes más representativos o los fundadores de la iglesia. Una vez identificados, me acercaba a platicar con ellos al final de la misa o culto religioso y de acuerdo con su disponibilidad, interés y empatía, iba seleccionando a los informantes para la investigación. Luego los visitaba en sus casas y les explicaba el propósito de mi visita. Si ellos me aceptaban hacía preguntas generales y me quedaba a conversar y si el tiempo no nos alcanzaba, acordábamos una cita más para otro día o me hacía el aparecido con unas galletas para poder platicar nuevamente. Otras veces, me introduje a la intimidad del anciano por medio de algún miembro de la familia, ya que los ancianos se encontraban enfermos o imposibilitados para salir. En cada lugar escogí a personas que habían vivido por más de 20 años en el mismo lugar y tenían una visión amplia de su localidad y sus pobladores. Traté, en la mayoría de las ocasiones, de entrevistar a igual número de hombres y de mujeres, repartidos en dos rangos de edades de 60 a 75 y de 75 y más años. Todos, creyentes fieles, por lo menos en los últimos cinco años de su vida. Con una percepción económica por debajo de los cinco salarios mínimos. De las 50 entrevistas seleccioné para este trabajo seis de ellas, que fueron representativas. Con ellos tuve las conversaciones más largas (por más de dos horas y requerí hasta 3 o 5 sesiones), en donde hablábamos no sólo de la fe, sino de temas diversos como el cambio de clima, de las tradiciones, de los cultivos, de las enfermedades, de los conflictos con los vecinos, de las autoridades, de la interacción social con otros municipios, entre otros temas. A veces los dejaba platicarme lo que quisieran, para motivarlos a responder a todas mis interrogantes. Sólo en contadas ocasiones las conversaciones fueron muy cortas, porque una enfermedad impedía a los informantes concentrarse en la plática o no oían o yo no tenía la paciencia necesaria para poder escucharlos. Había que hablar muy fuerte para poder comunicarme con ellos. Conforme el tiempo pasaba y mis visitas eran más frecuentes, el ambiente se tornaba más propicio y mis preguntas eran más profundas. Varias veces accedí a acompañarles a sus iglesias, y al estar cerca de ellos en los momentos de oración y testimonio, pude captar la profundidad de sus problemas y demandas donde se pedía la intervención divina. De

esta manera, llegué a establecer entre ellos y yo, una empatía que me permitió ganar su confianza para confesarme sus problemas y necesidades más sentidas.

Los informantes entrevistados presentaron características socio-demográficas heterogéneas. La religión mayoritaria fue la católica, con 25 personas; 5 se adscribieron como adventistas, 5 asambleístas de Dios, 5 pentecostales, 5 testigos de Jehová, y 5 fueron creyentes sin adscripción religiosa.⁹ Es de destacar, con respecto a la importancia de su fe, que 36 de los entrevistados declararon que lo religioso se había vuelto más significativo ahora que rebasaban los 60 años de edad, que cuando eran más jóvenes; poco más de la mitad reportó asistir sólo una vez a la semana a las actividades cúllicas; en tanto que 24 asisten menos de 3 veces al mes o no asisten, principalmente por problemas de salud, por no tener quién los lleve y por un bajo grado de adoctrinamiento religioso; más de la mitad, oran o rezan al menos una vez al día, el resto lo hacen 3 veces por lo menos. Muy relacionado con esta práctica se encuentra el hábito de ayunar, sólo 13 personas lo hacen. En cuanto a las diferencias significativas entre católicos y no católicos, se encontró que la frecuencia con que oran es más visible en los no católicos; lo mismo sucede en relación con la lectura de la biblia y el ayuno, la asistencia a la iglesia, la visitación a enfermos, evangelización y en la responsabilidad y compromiso con el grupo. Con esta introducción al tema pasemos ahora a la información de campo.

LA INFORMACIÓN DE CAMPO

Sostengo que al procesar sus experiencias, las personas entradas en años entrelazan sus creencias religiosas a las condiciones cotidianas en las que están inmersos, generando conjuntos organizados de estilos de vida, conductas y acciones rutinarias o eventuales con las cuales tratan de salir adelante en la vida. Afirmo que las personas de 60 a 80 años¹⁰ de edad manifiestan tener un mayor apego a sus prácticas

9 Recientemente hay creyentes que dicen no pertenecer a ningún grupo religioso, por temor a la burla o el estigma, o bien, porque se han adscrito a las nuevas corrientes neopentecostales que soslayan que ya no se debe hablar de iglesias, sino de una relación directa con Dios.

10 Considero que las personas de más de 80 años, si bien, continúan llevando a cabo prácticas religiosas, éstas disminuyen por los achaques propios de la edad, afectando

religiosas,¹¹ lo que conlleva a tener mayores expectativas de autocuidado y sensaciones de bienestar, independientemente de su situación. Para demostrar lo anterior, centré mi observación en 4 aspectos en que las experiencias religiosas tuvieron su mayor incidencia en la recolección de la información:¹²

- 1) En la salud y en la fuerza, dentro de las peticiones a los agentes divinos (los santos, las vírgenes, Jesús, Dios, Jehová, Espíritu Santo, entre los principales) que más aparecieron fueron el que tuvieran salud y fuerza. Algo que me sorprendió es que la petición de salud no se quedaba en la sanidad de cierta enfermedad de manera directa, o en la mitigación del dolor y sufrimiento, sino que iba más allá de la ausencia de enfermedades y del bienestar físico; se dirigía hacia: “una vida plena y abundante”, que significa el bienestar físico, emocional, social y espiritual. En cuanto a la fuerza, la mayoría había pedido fuerza para seguir trabajando, para hacer sus actividades cotidianas, pero también esta fuerza no era solamente física, sino de voluntad, para dejar vicios, actitudes negativas, ser fuerte ante las tentaciones, es la fuerza que sirve para vencer las vicisitudes de la vida y auto-cuidarse con mayor efectividad:

“Virgencita, Sagrado Corazón de Jesús, Ustedes saben que ya no puedo ver bien por dónde camino, principalmente en las noches, me tropiezo con facilidad y siento

la praxis de la fe (por ejemplo, ya no asisten todos los días a las actividades religiosas fuera de sus hogares, ya no participan activamente en las actividades festivas, por sólo mencionar algunas), van dejando actividades de una dimensión pública a actividades que se encuentran en dimensiones privadas e íntimas.

- 11 Si bien es cierto que las religiones tradicionales parecen ir en declive en nuestras sociedades contemporáneas, hay sin embargo, una tendencia al incremento de personas –especialmente de edades avanzadas– que resaltan la importancia que tiene en sus vidas “lo religioso”. Aparentemente, lo religioso aparece como migrando de una dimensión colectiva a una más individual y subjetiva, la cual parece no tener una relación directa con una estructura formal de creencias o doctrinas o de un núcleo comunitario.
- 12 Elison (1991), hace un estudio sobre el involucramiento religioso y su repercusión en el bienestar de las personas adultas y encuentra 4 formas principales de incidencia: 1) mediante la integración social y apoyo; 2) mediante el establecimiento de relaciones personales y divinas; 3) mediante la provisión de sistemas de significado y coherencia existencial y 4) mediante la promoción de patrones de organización religiosa más específicos a sus estilos vida personales, sin profundizar en el análisis.

que me voy a caer. Ayúdenme para que pueda seguir consiguiendo mi alimento, dale fuerzas cada mañana a mis rodillas para que pueda llegar a donde tengo que ir". Dulce, de 84 años, católica.

- 2) En el aprovisionamiento, de sus necesidades, la segunda demanda religiosa que apareció en la información recolectada fue que el ser divino proporcione lo necesario para sus necesidades materiales, especialmente alimenticias. Pero al igual que las anteriores, observé que estas necesidades no sólo eran materiales y/o económicas, sino socioculturales, de valores y principios, así como espirituales. De esta manera pude oír en sus oraciones antes de los alimentos "[...] que no faltara comida en la mesa, pero que también no dejaran de ser agradecidos con Dios por su provisión, que les permitiera ser compartidos con los que no tienen qué comer". Genaro, de 74 años, pentecostal.
- 3) En el sentido y significado a la vida, si bien, es cierto que las anteriores demandas fueron las más solicitadas, también surgieron, con menor frecuencia, pero con mucha importancia el sentido y el significado, como peticiones donde se pedía dirección para resolver sus conflictos y problemas de todo tipo; resaltando los familiares y del trabajo. Se pedía en algunas ocasiones con mucha vehemencia, sabiduría para conducirse con mansedumbre, templanza, delicadeza; así como sentido y significado, es decir, orden, coherencia, sentido existencial, estructura y trascendencia. "Señor, te pido que pongas las palabras necesarias en mi boca, todas ellas llenas de amor, para que logre resolver el problema con mi cuñado." Julieta de 67 años Cristiana sin adscripción a ningún grupo religioso. "Dios, permite que no me exalte, controla mis nervios. Haz que pueda entender lo que me quieres mostrar (el sentido y significado) a través de este sufrimiento." Rosa, 69 años, testigo de Jehová.
- 4) Seguridad y esperanza, en un mundo tan convulsionado y violento, así como en una etapa de la vida en que es difícil mantenerse bien, es indispensable confiar y tener esperanza en algo o alguien que pueda dar protección que esté a su lado, que los cuide y los aliente a una mejor calidad de vida. En consecuencia, esta petición se presentó especialmente en las personas más añosas, pero curiosamente no para ellos exclusivamente, sino para los hijos o nietos que tienen que enfrentarse a las

vicisitudes de la vida diaria fuera del hogar o la localidad. “Dios, protege a mi hijo que se encuentra tan lejos, resguarda su entrada y su salida cada día y hazlo regresar pronto”. Meche, 77 años, adventista.

En la medida en que se va avanzando en edad, según nuestros informantes, lo “cotidiano” (alimentarse, vestirse, asearse, ser el soporte económico, cuidar la vivienda, atender a la familia) pasa a ser reinterpretado y vivido de distinta manera, y en especial, cuando se está en contacto con prácticas y creencias religiosas, ya que los creyentes ancianos/as construyen sus expectativas pensando en el actuar divino, donde Dios es el eje en el que gira la vida y, consecuentemente el cuidado y el bienestar, proveyéndose con ello, de significados y experiencias que les proporcionan confianza en sí mismos para autocuidarse y estar bien.¹³

Evidenciamos lo anterior con el testimonio de Juana (de 69 años, adventista) me decía:

Antes me gustaba estar en la calle, pasear viendo los almacenes, ahora me da miedo salir, si salgo es sólo a la iglesia y siempre acompañada. Allí, me siento bien, se me

13 Es curioso ver cómo en los últimos años se ha incrementado el universo de santos que amortiguan las angustias y miedos particulares. Frente a la angustia, la soledad, la enfermedad, la incertidumbre, la religión fomenta las expectativas bajo la forma de esperanzas y bienaventuranzas. Deseos canalizados en probabilidades que, de no cumplirse, no causarán una ruptura. Las prácticas y creencias religiosas fomentan la reflexión retrospectiva para reconstruir la vida, sin tragedia por el futuro. He aquí las bienaventuranzas más usuales que hallé entre los informantes y que se encuentran en el evangelio de Mateo 5:3-12 Las Bienaventuranzas:

3 “Bienaventurados (felices) los pobres en espíritu, pues de ellos es el reino de los cielos.

4 “Bienaventurados los que lloran, pues ellos serán consolados”.

5 “Bienaventurados los humildes, pues ellos heredarán la tierra”.

6 “Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, pues ellos serán saciados”.

7 “Bienaventurados los misericordiosos, pues ellos recibirán misericordia”.

8 “Bienaventurados los de limpio corazón, pues ellos verán a Dios”.

9 “Bienaventurados los que procuran la paz, pues ellos serán llamados hijos de Dios”.

10 “Bienaventurados aquéllos que han sido perseguidos por causa de la justicia, pues de ellos es el reino de los cielos”.

11 “Bienaventurados serán cuando los insulten y persigan, y digan todo género de mal contra ustedes falsamente, por causa de Mí”.

12 Regocójense y alégrense, porque la recompensa de ustedes en los cielos es grande, porque así persiguieron a los profetas que fueron antes que ustedes.

olvidan mis achaques. Eso sí, cargo con mis pastillas para la presión, mis dulces por si me baja la (sic) azúcar, pastillas para el dolor, mi sombrilla por si llueve, me llevo para taparme si está muy fresco, y si está lloviendo o hace mucho frío mejor no salgo. Hace algunos años, me disgustaba que alguien quebrara un plato, una taza, o que se perdiera algo. Ahora ya no me importa, como que las cosas que antes disfrutaba han perdido su encanto. Ahora lo más importante es tener cerca a la virgencita, hacer mis rosarios para pedirle a Dios su protección y mi salud y que me dejen oír mi radio. [...] Tampoco me importa que se burlen o me tiren de loca; antes, eso me disgustaba. Ahora no me importa. Ya no hago corajes, sólo me perjudico en mi salud. Dios me llena de amor para perdonar a todo aquel que me ofende y eso me da paz y tranquilidad (Consuelo, 78 años, católica).

Las prácticas religiosas dan motivación, relajación, consuelo y aceptación ante lo inevitable del constante deterioro físico de alguna enfermedad, o por los cambios bruscos de rol —ya sea por retirarse del mercado laboral y perder estatus o bien, por la muerte del cónyuge—, reintegrándolas socialmente. El caso de Elvira (71 años, de las Asambleas de Dios) evidencia lo anterior:

Desde la muerte de mi esposo todo ha sido distinto, he aprendido a vivir sola, a aceptar su ausencia y a encontrarme en nuevas situaciones en las que me sorprende yo misma, porque ahora hago lo que quiero, no tengo que pedir permiso para salir, participo en comisiones en la iglesia. Hay personas de edad y entre todas nos cuidamos cuando estamos enfermas. Nos llevamos que un tecito, frutita, Siento que me quieren y disfruto de su compañía. Estamos muy ocupadas visitando a los enfermos, juntando despensas para los necesitados, 'hoy por ellos, mañana por mí'. Todos los días vengo; antes, cuando vivía mi marido, ni pensarlo.

A través de las prácticas religiosas, los adultos mayores son capaces de tomar decisiones existenciales, trascender sus sufrimientos, proveyéndose esperanza de una vida futura sin sufrimiento; además, de construir significado, autoestima y seguridad, felicidad y optimismo.¹⁴ Agustín (84 años, pentecostal):

14 Si revisamos la lista del santoral católico en nuestro país, encontraremos que las advocaciones de cada uno de los Santos son específicas a problemas y sufrimientos. San Judas Tadeo, por ejemplo, se asume como el patrón de los casos difíciles; San Juan protege de la lluvia; la virgen de Zapopan protege contra rayos y centellas; Guizar, es especialista en partos difíciles, etc.

Fue a raíz de un accidente a los 67 años, que me dio por ver hacia arriba y empecé a buscar a Dios, a través de la lectura de su palabra, mi vida cobró nuevamente sentido, me di cuenta que el estar postrado en una cama, encadenado a una silla de ruedas, era una oportunidad para que Dios me mostrara una perspectiva distinta de lo que es la vida y sobre todo, cómo es el camino a la vida eterna. [...] Ahora tengo seguridad y esperanza que algún día todo esto acabará y estaré con mi Dios cantándole y adorándole en la mansión celestial.

Guadalupe (73 años, testigo de Jehová) muestra:

Debido a la ceguera ya no puedo hacer el aseo de la casa, ni preparar mis alimentos, realizar compras, lavar, planchar. Esto me da mucha tristeza, ya que era muy activa, siempre andaba de allá para acá, publicando su palabra. Ahora tengo que depender totalmente de alguien quien me ayude. En mis momentos más difíciles de mi soledad, yo encuentro refugio y consuelo, platicando con Jehová. Él me devuelve la fe y la confianza de que no estoy sola, me infunde ánimo y la fuerza necesaria para controlar mi carácter y aceptar esta situación y seguir adelante y no dejarme vencer, sobre todo cuando no hay quién me ayude.

Las prácticas religiosas suministran modelos de autocuidado y bienestar en medio del sufrimiento, así como paradigmas para no sólo soportar, sino cambiar la actitud de incapacidad por una nueva perspectiva, en donde se tenga más control de la vida. Y lo más importante, el ir construyendo esperanza y significado. El caso de Cruz (77 años, sin adscripción religiosa, pero se denomina creyente cristiana) puede ilustrarnos:

Ahora que ha hecho mucho frío, los huesos se me entumen y no puedo levantarme si alguien no me ayuda. Yo pido, le pido a mi Señor que me dé fuerzas para que no me desespere, y me pongo a pensar en lo que tuvo que aguantar Job, el mismo Jesús y me calmo, hasta que poco a poco la fuerza viene a mis huesos. Trato de estar bien, de no desesperarme, de confiar en que mi Señor me sostendrá.¹⁵

15 Koenig (1994), mostró que ciertas conductas y actitudes religiosas contribuyen indirectamente a la salud de las personas ancianas; como la dieta entre los adventistas, prácticas higiénicas y el evitar conductas dañinas, entre los grupos evangélicos. La oración y la fuerte interacción humana disminuye el estrés psicológico, previene la presión alta y algunas enfermedades cardiovasculares. Evidencia que la mayor participación religiosa o el retorno a estas actividades durante la vejez, ofrece un grado de esperanza y fuerza emocional (mayor que el obtenido de otras fuentes) para enfrentar problemas como la pérdida de la salud. Lo religioso, enfatiza las re-

Al estar recabando la información observé un gran esfuerzo en los adultos mayores por evidenciar y resaltar la manera en que las prácticas religiosas les ayudan a los individuos a construir, afinar y procesar sus estrategias de autocuidado y bienestar, pues encuentran en el modelo narrativo bíblico diferentes formas para ordenar sus experiencias, la manera en que deben canalizar sus peticiones, controlar y expresar sus sentimientos, fijar sus percepciones, justificar su invalidez o dependencia y quizás, lo más importante, encontrar sentido a su sufrimiento.¹⁶ Estas prácticas religiosas no son sólo ritos, cantos, hacer oraciones, leer la biblia o estar en la iglesia, sino es una vivencia que ellos llaman: “un encuentro con Dios”; “una experiencia personal íntima entre Dios y el creyente que llena y vivifica”. En otras palabras, refuerza las ganas de seguir viviendo, autocuidarse y encontrar mejores maneras de vivir la vejez. Y además, ya no por el bien de ellos mismos, sino porque es un mandato divino y además porque es bueno para los que les rodean.

ALGUNAS REFLEXIONES EN TORNO AL AUTOCUIDADO Y EL BIENESTAR

Como podemos observar, el autocuidado y el bienestar, vistos desde las prácticas religiosas, se experimentan como un regalo de Dios en el cuerpo cansado, agotado, enfermo. De acuerdo con Csordas (1994), aquí el cuerpo hay que comprenderlo más allá de la distinción de una corporalidad natural y/o incorporeidad divina. Es necesario que lo veamos como un fenómeno cultural donde las prácticas religiosas, al ser corporizadas, transforman el cuerpo enfermo, cansado del anciano, ofreciéndole salud, fuerza, apoyo material, sentido, significado, seguridad y esperanza. De esta forma, las prácticas religiosas pueden ser una bisagra entre lo biológico y lo social que le da al creyente

laciones interpersonales, pone énfasis en el perdón no sólo con los otros, sino con uno mismo, dando bienestar al creyente.

- 16 Al escuchar los testimonios de cómo las prácticas y creencias religiosas operan en la vida de los creyentes Garma (1999), ha observado que el modelo narrativo bíblico sirve como modelo para ordenar las experiencias vividas del mismo individuo. De este modo, las experiencias se ordenan con base a la vida del pecado, o la vida en la ignorancia, que tienen como consecuencia el dolor y el sufrimiento. O bien, de acuerdo a la salvación que conlleva al alivio del dolor, la mitigación del sufrimiento. A partir de este modelo se construye un discurso sobre su propia vida, con un sentido social que permite explicar el presente, dando coherencia al pasado que explica el presente y proyecta su futuro.

unidad, permitiéndole ir más allá del racionalismo e individualismo y transitar entre la naturaleza y la cultura, entre lo humano y lo divino, pues el creyente anciano siente que Dios le ha dado capacidad y fuerza para autocuidarse y que ello le brinda confianza en sí mismo, paz interior, armonía con los que le rodean y, sobre todo, amor; trascendiendo hacia una dimensión espiritual con la cual se supera cualquier dificultad humana: no tener miedo a la muerte, alabar a Dios a pesar del dolor, estar gozoso, fortalecido, a pesar de la tristeza o la pena. Es aquí donde el autocuidado tiene su mayor eficacia, donde los informantes manifestaron el mayor grado de bienestar, felicidad y plenitud. Especialmente en creyentes muy devotos, fieles.

Procesado así el autocuidado y el bienestar, encontramos que los sectores envejecidos los perciben como fortalezas y recursos que Dios da a la vida humana, como un principio de transformación personal e interpersonal,¹⁷ experimentando una sensación de plenitud, integridad y trascendencia con uno mismo, con los demás y con la divinidad.

En la sensación de sentirse “pleno” va implícito el autocuidado y el bienestar, donde el creyente articula experiencias pasadas –no sólo de él, sino de personajes bíblicos y creyentes virtuosos– con su realidad cotidiana, y que se proyectan al futuro correlacionando e interconectando el significado de su vida con su experiencia religiosa personal. O sea, que no sólo se interconecta el creyente con otros creyentes y se comparten estrategias de autocuidado, estilos de vida, propósitos y objetivos de bienestar, sino significados de por qué y para qué vivir. Dándoles integración, capacidad y restauración, resolviendo la tensión causada por la soledad, abandono, marginación, etc. Estableciendo una conexión no sólo con los que están vivos, sino con los que están en el más allá, especialmente con Dios, alejando o mitigando los temores y dando continuidad al autocuidado y bienestar en la existencia y en el más allá.

Ahora, hay que tener presente que el autocuidado y bienestar, si bien no siempre es efectivo o real, es manejado como algo que puede perfeccionarse, adaptativo a cualquier situación y que si te lo propones como objetivo y estilo de vida, tendrás un alto grado de satisfacción, además de una mayor concientización de las posibilidades y limitaciones como envejecientes. Obviamente, encontré información en el sentido de que el no cumplir con las prácticas y creencias reli-

17 Las creencias y prácticas religiosas, como bien apunta Pittard (1994:19), dan conexión, integración e integridad al creyente.

gias, es la razón por la que a veces no son tan eficaces los cuidados o no obtienen un grado alto de bienestar.

La información hizo evidente que en las más duras pruebas, las prácticas religiosas adquieren significados especiales. Fueron en estas circunstancias donde los adultos mayores pasaron de la abstracción de una práctica y creencia religiosa a la práctica de una acción; enmendando, planeando sus estrategias de autocuidado, controlando, soportando, adaptando, permitiendo o evitando que tal situación o necesidad tuviera un efecto devastador. Es curioso cómo los adultos mayores encontraron en las narraciones bíblicas experiencias en la viudez, pérdidas materiales, sociales, físicas; tristezas, accidentes y angustias con las cuales se identificaron y que sólo con la fe puesta en Dios se pudieron enfrentar. Recurrir a ellas les dio una sensación de bienestar, plenitud, esperanza, seguridad y protección divina, que calmó, mitigó sus miedos, los sano y ayudó a solventar sus necesidades; les generó pensamientos, actitudes, sentimientos y comportamientos que les ayudaron a incorporar las limitaciones de manera constructiva y aceptar el paso de los años, incluso, a aceptar la muerte y lo que hay detrás de ella. Generó plenitud, satisfacción, la paz que la ciencia, por cierto, nunca pudo ofrecerles.

Por ello, no debe sorprendernos que los creyentes más fieles en las iglesias sean ancianos, ni que lo religioso domine su vida cotidiana, pues con ello posibilitan que puedan enfrentar con mayor facilidad las adversidades de esta etapa de la vida, y además interpretar, reinterpretar, responder y ajustarse a las cambiantes circunstancias económicas, políticas y sociales que les ha tocado vivir.

Frente a estos resultados considero imprescindible plantear el autocuidado y el bienestar también desde las experiencias religiosas. Sobre todo en una “sociedad de riesgo” Giddens (1999),¹⁸ donde la salvación del alma está estrechamente ligada al autocuidado y al bienestar que se puede encontrar en este mundo.¹⁹

Hay que tener presente que vivir como persona añosa en una sociedad donde se exige una vejez activa, saludable, exitosa, competen-

18 Giddens (1999), sostiene que se vive en una “sociedad de riesgo” que implica una actitud de cálculo hacia nuevas formas de acción, tanto favorables como desfavorables, con las que nos enfrentamos continuamente individual y de forma colectiva. Es una sociedad preocupada cada vez más con el futuro y la seguridad, resultado del proceso de la modernización de sí mismo, alterando la organización social.

19 Cabe señalar que en la modernidad ya no es el individuo el que controla sus incertidumbres, tampoco es Dios o la naturaleza. Ahora, es un mundo de signos, símbolos, sistemas que sólo los expertos pueden manejar.

te, que implica dietas, costosos estudios clínicos, cuidados extremos, ejercicio, cumplir con preceptos y normas éticas y religiosas, puede significar frustración por el gran esfuerzo que requiere e incertidumbre, carencia de esperanza, donde sólo con un sentido y significado a la vejez es posible la existencia en esta etapa de la vida. Conuerdo con Daniel Bell,²⁰ que lo religioso, unido a la tradición y cotidianidad, dará como resultado un individuo con identidades más claramente definidas y seguridad existencial.²¹ Es por ello que las prácticas religiosas deben ser consideradas en el análisis del autocuidado y bienestar, pues como expresa Geertz (1995), éstas “establecen vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres. Al configurarles un “orden general de existencia”. ❀

BIBLIOGRAFÍA

- Csordas, J. Thomas. (1994). *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press.
- Elison G. Christopher. (1991). Religious Involvement and Subjective Well-Being. *Journal of Health and Social Behavior*. Vol. 32 (March), pp. 80-99. Duke, University.
- Garma Navarro, Carlos. (1999). Conversos, buscadores y apóstatas. Estudio sobre la movilidad religiosa. En R. Blancarte y R. Casillas (Comp.). *Perspectivas del fenómeno religioso*. México: FLACSO/Secretaría de Gobernación, (pp. 129-178).
- Geertz, Clifford. (1995). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Giddens, Anthony. (1999). Riesgo y responsabilidad. *Revisión moderna de la ley*, Núm. 62 (1) pp: 1-10. España. Recuperado el 19 de enero 2012. http://www.multilingualarchive.com/ma/enwiki/es/Risk_society.
- Habermas, Jürgen, Baudrillard J. y otros. (2008). *La posmodernidad*. Barcelona: Kairos. Editado por Hal Foster.

20 Citado en Habermas (2008).

21 Bell (2001) no apuesta el regreso de lo religioso y el abandono de la modernidad. Por el contrario, aboga por entender que lo religioso no es una propiedad de la sociedad, sino una parte constitutiva de la conciencia del hombre, es la búsqueda cognitiva del esquema del orden general de la existencia.

- Koenig, Harold G. (1995). Religion and Health in Later Life. En Melvin A. Kimble, Susan H. McFadden, James W. Ellor, and James J. Seaber (Eds.). *Aging, Spirituality, and Religion. A Handbook*. Minneapolis: Fortress Press, (pp. 9-29).
- Long, Norman. (2007). *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. México: El Colegio de San Luis y CIESAS.
- Menéndez, Eduardo. (2009). Modelos, saberes y formas de atención de los padecimientos: de exclusiones ideológicas y de articulaciones prácticas. En Luca Citarella Menardi y Alessia Zangari (Editores) *YACHAY TINKUY Salud e interculturalidad en Bolivia y América Latina*. Bolivia: Editorial Gente Común, pp. 87-118.
- Montes de Oca Zavala, Verónica. (2010). Pensar la vejez y el envejecimiento en el México contemporáneo. En *Reglones*. Núm. 62, Marzo-Agosto: 159-181. México: Universidad Jesuita de Guadalajara.
- Orem, Dorothea. (1993). *Modelo de Orem, conceptos de enfermería en la práctica*. 4ta edición. Barcelona: Editorial Masson.
- Pittard Payne, Barbara y Susan H. Mcfadden. (1994). From Loneliness to Solitude: Religious and Spiritual Journey in Late Life. En Eugene Thomas and Susan A. Eisenhandler (Eds.). *Aging and the Religious Dimension*. Westport, CT: Greenwood Publishing Group, (pp. 13-28).
- Sen, Amartya. (2000). *Desarrollo y Libertad*. España: Editorial Planeta.
- Vázquez Palacios, Felipe R. (2013). *Formas de creer y practicar lo religioso entre ancianos y ancianas*. Ponencia magistral presentada en: Universidad Autónoma de Tlaxcala. Congreso Educación y Humanidades. El 19 de abril. México.
-
- _____ (2013b). *La fe como propuesta del bienestar en la vejez*. Ponencia presentada en el Congreso Internacional de la Asociación Portuguesa de Antropología en Aveiro. Portugal. 16 al 17 de Septiembre.
-
- _____ (2014). *Balance y perspectivas de la investigación sobre vejez*. Ponencia presentada en COMECSO en San Cristóbal de las Casas Chiapas. 24 al 28 de Marzo. México.

CALEI-
DOSCOPIO

32



ENERO - JUNIO

2015

Religiosidad mexicana

INTRODUCCIÓN

El culto a la Santa Muerte es una práctica cultural de origen mexicano y todos hemos escuchado que es una actividad propia de malvivientes. Distintos medios de comunicación refuerzan la idea de que estos creyentes suelen ser narcotraficantes, ladrones y prostitutas. Los periódicos ofrecen en primera plana alarmantes noticias sobre sacrificios humanos dedicados a la tétrica figura, y es común que la pantalla chica se vea inundada, de vez en vez, con notas que muestran las consecuencias negativas si nos encontramos con alguno de sus devotos.

En el contexto cristiano que se vive México, venerar a la muerte es como ser satanista. Se va contra la corriente, se adora al enemigo mayor y el estigma cae del cielo. El juicio es absoluto: se va contra la naturaleza al adorar a la muerte, se desprecia la vida, el bien mayor del ser humano.

Sin duda, la imagen social de esta creencia religiosa difícilmente podría ser peor. Hombres, mujeres, niños y ancianos que la veneran son calificados, por definición y en automático, como maleantes. Pero, ¿alguna vez nos hemos detenido a pensar sobre la naturaleza de

¹ Doctor en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Correo electrónico: anthigue@gmail.com.

este culto?, ¿qué sabemos sobre la Santa Muerte?, ¿asumimos una posición informada o sólo nos movemos con base en las pocas noticias que nos presentan los medios?

En aparente contraste con lo anterior, el interés mostrado por las ciencias sociales sobre una práctica cada vez más extendida en México y en otros países es relativamente reciente. Si bien los estudios sobre el tema se han acumulado, todavía no hay un acervo significativo para su conocimiento profundo; muchas investigaciones están en curso y poco a poco ven la luz editorial algunos resultados de las pesquisas. Recordemos lo que García Zavala (2006) señaló hace pocos años:

Hasta el año 2004 no existían más de tres páginas en internet especializadas en el culto [...] Circulan [...] revistas especializadas en el culto [...] que proporcionan información a los devotos sobre los rituales. [...] La Santa Muerte es una imagen que aparecerá durante por lo menos 2003 a 2005 en el primer plano de la nota roja. [...] ¿Existen investigaciones antropológicas, históricas, teológicas, sociológicas sobre el culto a la Santa Muerte?

Hasta el momento, no [...] [hay] investigaciones especializadas sobre el culto. Lo que sí existe es una diversidad de artículos escritos principalmente por antropólogos e historiadores. [...]

Otros estudios abordan el culto en otras partes de la República, tal es el caso de la Santa Muerte en Yanhuitlán, Oaxaca, o la Santa Muerte en Tepatepec, Hidalgo (García, 2006: 6, 10 y 11).

Si bien, esta afirmación no es del todo precisa, es sintomática de la actitud que prevalecía en México entre los investigadores en ciencias sociales. Teniendo ese telón de fondo, las siguientes páginas abordan la expansión del culto a la Santa Muerte en la ciudad de Chetumal, capital del estado de Quintana Roo y frontera internacional con Centroamérica y el Caribe.

Los objetivos de este trabajo son ofrecer un panorama histórico del tema, mostrar cómo ha crecido esta creencia religiosa, lo que se refleja en la actividad de diversos centros de culto, y proponer una tipología de su funcionamiento. Con lo anterior, se busca contribuir a la discusión sobre el culto, su naturaleza y prácticas concretas.

El documento inicia con la revisión de trabajos dedicados al tema que nos ocupa. Se trata de una sección amplia debido a que al revisar la literatura especializada se constata que el principal *corpus* está conformado por textos cortos, usualmente interesados en uno o dos

temas específicos. Ello ha dibujado un escenario particular en las ciencias sociales, una especie de atomización en el tratamiento sistemático del tema. El desahogo del estado de la cuestión permite al lector formarse una idea precisa de qué se ha trabajado y qué falta por explorarse; zonas geográficas del culto y líneas temáticas, características de la liturgia y acercamientos metodológicos concretos son documentados en esta sección.

La segunda parte del trabajo presenta tanto el resumen histórico como los principales rasgos de funcionamiento de tres altares que operan actualmente en Chetumal, el propósito es sentar las bases para su conocimiento e interpretación. Como suele ocurrir cuando se estudia la práctica social, hay diversas posibilidades para presentar los resultados, razón por la que se seleccionó el criterio cronológico que parte del centro de culto local más antiguo y concluye en el más reciente. Las imágenes incluidas en este trabajo permiten asomarse brevemente a los centros de culto a la Santa Muerte, habilitando tanto la comparación interna como con tradiciones propias de otras latitudes.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Durante la última década diversos académicos han escrito en México sobre la Santa Muerte, pero sólo algunos son especialistas del tema. Varias decenas de artículos se han publicado en revistas de diferentes países y los libros no abundan, pero dado que la investigación científica avanza con ritmos propios, es difícil encontrar quien haya publicado media docena de trabajos sobre el tema.

Una de las primeras investigaciones cuyo tema central es la Santa Muerte fue publicado por John Thompson en 1998, en el *Journal of the Southwest*. Este trabajo seminal que se refiere a lo encontrado en México, no sólo describe su contacto e interés por el culto a la Santa en la frontera México-Estados Unidos, sino que centra su atención en las oraciones y tarjetas impresas con la imagen venerada, busca el origen mediterráneo del ícono y discute su creciente papel en la magia y la religión contemporánea. Su trabajo nos remite a un escenario poco conocido, hace más de tres lustros se vendían artículos relacionados con la Santa en los Estados Unidos, pero lo más sorprendente es que se trata de un producto hecho por una empresa de ese país. “Compré una

pequeña botella de media onza de perfume Santísima Muerte. Costó us\$ 1.50. La Corporación Skippy, basada en Detroit y Los Ángeles, la produjo, y la botella también estaba etiquetada en inglés "HolyDeath" (Thompson, 1998: 405).

Con base en una amplia revisión de la literatura antropológica, reseña trabajos sobre otros temas específicos en los que se refiere el culto de nuestro interés. Reporta, por ejemplo, que en 1947 Frances Toor menciona varias oraciones a la Santa Muerte. Señala que en *Cuijla*, Gonzalo Aguirre Beltrán narra el uso de estampas con su efigie entre los negros de Oaxaca, mientras que en la década de 1950 Isabel Kelly reseña la utilización de oraciones en la magia de amor en La Laguna: en la siguiente década, Carlos Navarrete recopiló algunas oraciones a la Santísima Muerte en Chiapas y en la de 1970, en los trabajos de Marcela Olavarrieta, que trabajó brujería en el área de los Tuxtlas (Thompson, 1998).

Tras un amplio recorrido histórico y un interesante trabajo etnográfico, el autor concluye:

Como hemos visto, pienso que la Santísima Muerte es una imagen flexible. Invocada por las esposas abandonadas, ella trae la antigua magia mediterránea del amor a los tiempos modernos. Convocada por criminales, ella ofrece protección y poder sobre los enemigos. Invocada por comerciantes, atrae el éxito monetario. Invocada por mujeres maltratadas, pacifica esposos furiosos. Invocada por madres con hijos ausentes, ella los trae a casa. Exhortada por los santeros mexicanos, emerge como la diosa afro-cubana Oyá. Invocada por los católicos como la hermana blanca, ofrece suerte y protección aprobada por la iglesia (al menos en algunas ocasiones). Y ahora, al haber establecido su presencia no terrena en los Estados Unidos, donde la inmigración reciente o la simple curiosidad puede sacarla del mostrador del supermercado para experimentar su poder, ¿cuál será su papel?, el tiempo dirá [...] (Thompson, 1998: 427-428).

García Zavala (2007) afirma que la principal función de los altares dedicados a la Santa en las colonias populares de la Ciudad de México, es restablecer el orden y corregir las conductas de los miembros de la comunidad, y considera que los espacios donde se ubican dichos altares son por lo general lugares de conflicto, donde se manifiestan constantemente conductas antisociales.

El actual culto a la Santa Muerte, desde la perspectiva de la religiosidad popular, tiene un referente totalmente católico. Prueba de ello es el hecho de incluir en sus

ceremonias la reproducción de rituales católicos, (liturgia y rezo del rosario), como el hecho que el símbolo dominante para el devoto forma parte del amplio universo del catolicismo y, sobre todo, que se especializa en diversos campos, de igual manera que lo hacen los santos en el catolicismo (García Zavala, 2007: 219).

Fragoso (2007) hace un primer acercamiento al culto de la Santa Muerte en la Ciudad de México describiéndolo de manera general. El texto explora las posibles razones de la continuidad del culto, examinando las motivaciones de los devotos, caracteriza dos perfiles desde los que se puede analizar esta práctica, la “religiosidad popular” y la que denomina “heterodoxia institucionalizada”. Revisa las corrientes de interpretación de varios autores y propone la exégesis del culto en tanto hecho social, siendo el interés central del trabajo su expansión y consolidación.

Perdigón (2008a) es la única académica mexicana que ha publicado un libro con el tema central de la Santa Muerte. La obra ofrece un recorrido por la historia de la imagen y muestra cómo se ha concebido la muerte en diversas épocas y en diferentes partes del mundo. Por su carácter antropológico, este trabajo revisa dos aspectos concretos sobre la muerte, el papel de Guadalupe Posada en su difusión y el perfil folklórico de la muerte, como característica de la cultura mexicana. Por otra parte, la obra reconstruye el escenario general del culto a la Santa Muerte y pone su atención en diversos aspectos específicos de esta práctica religiosa, retratando varios lugares de culto en México.

Flores (2008) explora “las transformaciones y transculturación del culto de la Santa Muerte en los fenómenos de reapropiación y reelaboración local en distintos territorios urbanos: en mayor medida en el Distrito Federal y Veracruz (en México), y más tangencialmente en Madrid o Talavera de la Reina” (Flores, 2008: 55).

El autor considera que la resistencia a la institucionalización, la tendencia a buscar un origen prehispánico y la aproximación simbólica entre la Santa Muerte y la Virgen de Guadalupe han provocado un acelerado proceso de transformación en su perfil simbólico, así como de sus prácticas rituales. Propone que el crecimiento y éxito de este culto está conectado con los “procesos de patrimonialización de la muerte en México, y con las políticas de la cultura popular y de la identidad nacional, que han conseguido convertir a la muerte en un ‘bien cultural e identitario’ en sí mismo para los mexicanos y para las miradas de fuera de México” (Flores, 2008: 56).

Por otra parte, Perdigón (2008b) vincula el culto a dos imágenes en el contexto del cristianismo, el Niño de las Suertes y la Santa Muerte. La primera imagen incluye una calavera, que representa el hecho de que Jesús venció a la muerte y ello desencadenó un interesante acercamiento de los creyentes de la segunda. Muestra cómo en condiciones sociales específicas se transforman los rituales para reactualizar símbolos religiosos.

Por su parte, Gaytán (2008) reflexiona sobre un sector de la feligresía de la Santa Muerte, aquél compuesto por quienes tienen una actividad cotidiana de riesgo, en los que la muerte puede ser algo inminente. Revisa lo que cataloga como típico de todo culto, la expectativa normativa. Asimismo, este trabajo presenta un breve recorrido histórico sobre la representación de la muerte y concluye revisando la dupla tragedia y destino.

En un trabajo de corte histórico, Frago (2008) examina diversos aspectos de los posibles orígenes de la santa Muerte, vinculando diferentes etapas y culturas. Resalta el carácter vinculador de la religión y la insistencia de los estudios antropológicos por poner en relieve tal condición. Tanto antecedentes lejanos como referentes contemporáneos son parte de este trabajo, que concibe que el culto a la Santa Muerte crea lazos sociales de importancia.

Con interés por el estudio de la Santa Muerte desde la psicología, Sánchez revisa la elección de la Santa Muerte como símbolo religioso. Parte de la idea de que el instinto básico en todo ser vivo es sobrevivir, es decir, evitar la muerte, entonces “¿por qué tomar a la Muerte como símbolo de algo muy importante dentro de nuestras vidas?, ¿qué necesidades está llamando a satisfacer este símbolo?, ¿qué funciones se le asignan?, ¿qué capacidades se le atribuyen a una entidad de este tipo? y ¿qué motivaciones tiene este tipo de conducta?” (Sánchez, 2011: 109). Aunque de forma muy breve, el autor reseña los atributos y funciones de los símbolos: cambio de vida, protección, certidumbre, fuerza, trascendencia, conexión con los antepasados. Noción de límite máximo.

Santana (2011) pone ante los ojos del lector una imagen, a modo de fotografía instantánea, una visita al altar de la Santa Muerte, en el centro histórico de la Ciudad de México.

Uno de los pocos libros dedicados al tema es el de Chesnut (2012), investigador estadounidense que obtuvo información sobre el culto a la Santa Muerte en diversas entidades federativas de México y los Estados Unidos. Obra llena de metáforas en ocasiones exageradas, es un

texto con sabor a reportaje periodístico más que a trabajo académico; al optar por presentar sus vivencias y las de algunos informantes, se caracteriza por conformar un relato de hechos, pero no aporta explicación alguna sobre el éxito de esta práctica social ni sobre la estructura y organización del culto. El libro es, sin duda, un tratamiento con cierta profundidad etnográfica sobre las dimensiones en que esta figura sobrehumana actúa.

Huffschmid (2012) se asoma al mundo emergente de una nueva religiosidad urbana y si bien declara que no busca conocer su esencia, sí ofrece pistas sobre lo que califica como un fenómeno propio de la precaria modernidad. El texto revisa las interpretaciones sobre el posible origen del culto, aborda la figura de la muerte en la cultura mexicana y relata la historia del paso de culto doméstico y secreto a su calidad de callejero, en el barrio de Tepito. Es, precisamente, este escenario y las coreografías sociales y de los actores sociales, el cuerpo principal del trabajo.

Bravo (2013) enfoca a los actores sociales como los protagonistas de su análisis. Si bien centra su atención en los devotos, también hace consideraciones sobre el grupo que conforman en la totalidad social. La reseña de las *advocaciones* existentes sobre la Santa Muerte muestra las dimensiones desde las que se puede apreciar esta práctica religiosa y ofrece un escenario no del todo estudiado a la fecha. Un elemento de reflexión de la autora está relacionado con lo que llama la *iglesia de origen* de los creyentes, y es ahí donde marca cercanías y diferencias entre la tradición de la Iglesia Católica y el Templo de la Santa Muerte en la zona metropolitana de Guadalajara.

En uno de los trabajos más recientes, Argyriadis (2014) revisa la evolución del tratamiento dado a la Santa Muerte; en un primer momento ofrece la visión que los medios de comunicación han proyectado sobre los devotos, relacionándolos invariablemente con el narcotráfico. Después, reseña una parte importante de la literatura especializada producida en el ámbito académico y aventura la hipótesis, que documenta detalladamente, de que la explicación del crecimiento de esta devoción —y su arribo al ámbito público— pudiesen estar relacionados con la promulgación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público de 1992. Cierra con la exposición de tres casos en Veracruz y propone tres formas de estudiar esta práctica religiosa.

Cuestionando la oposición entre religión institucional y religiosidad popular, propone analizar la manera en que los devotos del culto

a la Santa Muerte, en interacción con los medios de comunicación, los discursos académicos y las denuncias de la Iglesia Católica Mexicana, construyen en la actualidad varios sistemas locales de sentido. Basado en una reseña crítica de los trabajos existentes sobre el tema, este estudio se nutre también de una etnografía propia llevada a cabo en la ciudad de Veracruz entre 2004 y 2011. Intenta mostrar en particular cómo los debates sobre la historia y/o la legitimidad del culto han desencadenado una búsqueda de reconocimiento por parte de los fieles, así como el inicio de un proceso de construcción de la tradición, con vertientes nacionales y regionales, en un contexto de intensas luchas de poder inter e intra grupos. Finalmente, propone pistas de reflexión para profundizar la investigación sobre esta devoción.

En términos de investigación formativa, varias tesis se ocupan de esta práctica religiosa. Tal es el caso de Alfredo Vargas (2004), Roberto García Zavala (2006), Sergio de la Fuente Hernández (2013) para obtener el grado de maestría, así como de Jesús Chamorro Cortés (2008) y Jorge Adrián Yllescas Illescas (2012), para tener la licenciatura.

Algunos textos, que examinan otros temas, mencionan tangencialmente a la Santa Muerte, aportando algunos referentes específicos. Tal es el caso de Navarrete (1968) quien recopila oraciones propias de diversos ámbitos religiosos, con temas diversos: la pasión de Cristo, la muerte, oraciones regionales y oraciones no católicas. Abre la obra un bosquejo sociohistórico de la región en que trabajó y la cierra el breve relato de vida de un curandero, quien sostiene que santos hay pocos, no tantos como los que dicen los curas, y que algunos de ellos trabajan para dios y otros para el diablo, por eso es importante juntarlos, *encuacharlos*, y hacer que jalen parejo en favor de uno. También están los casos de Islas, García, Iti y Berenzon (2006), que estudian con una perspectiva psicológica los sueños en los médicos tradicionales totonacos; Jones, Herrera y Thomas (2007) que examinan la condición de vida de jóvenes en situación de calle; Olmos (2008) quien revisa las creencias, representaciones, reacomodos y reivindicaciones identitarias entre grupos indígenas y neo-indígenas en parte de la frontera entre México y Estados Unidos; por su lado, González (2011) estudia la brujería en la periferia de la ciudad de Cuernavaca, Morelos, mientras que Garma (2011) analiza la laicidad, la secularización y el pluralismo religioso en México. Quintanar y Torres (2012) tocan el tema colateralmente y proponen el análisis de historias clínicas psicológicas entre ancianas prostitutas que ingresan a una casa hogar; Chavarochette y Demanget

(2013) que abordan las creencias indígenas en el frontera norte de México, y Juárez (2014) que analiza las religiones africanas en México.

Por otro lado, la producción de documentos visuales es una realidad en el quehacer cotidiano de quienes se dedican a la investigación en ciencias sociales. Por ello, la internet es un medio de primer orden para localizar las producciones que ciertos científicos se han empeñado en validar como medio de difusión de los resultados de su labor investigativa. Mucho más amplia es la dimensión de los videos y sitios web que ponen al alcance de los cibernautas rituales, consultas esotéricas, oraciones y literatura, además de explicaciones –de la más diversa naturaleza– que operadores de lo sagrado emiten desde sus respectivos centros de culto.

Por lo expresado hasta aquí, es evidente que la producción sobre el tema que nos interesa muestra vigor y va en ascenso, involucrando cada vez más a una mayor cantidad de investigadores interesados en los más diversos aspectos del culto a la Santa Muerte. Esta producción es uno de los resultados lógicos que se desprenden del hecho de que la comunidad académica se haya interesado en el culto de la Santa Muerte como tema de investigación, por lo que contrasta la cantidad de trabajos incluidos en revistas de investigación –que ya puede afirmarse que abundan–, y la edición de libros que profundicen en diversos aspectos del tema.

CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO

De acuerdo con el INEGI (2010) en Quintana Roo viven 1,325,578 personas; 652,358 son mujeres (49.21%) y 673,220 hombres (50.79%). La población total de Chetumal asciende a 151,243 habitantes, lo que representa el 61.84% del total municipal.

Producto de los procesos sociales, económicos y políticos locales, un alto porcentaje de los residentes en Quintana Roo (y Chetumal) nació fuera de esta entidad, lo que le confiere un perfil multicultural. La presencia originaria de comunidades mayas de diferentes adscripciones culturales, pero que hablan una misma lengua, confiere al estado un perfil particular, perfil que se complementa con flujos migratorios de otros grupos indígenas procedentes de Chiapas, Campeche y Guatemala.

El turismo masivo, principal actividad económica de Quintana Roo, marca la esencia del desarrollo regional y le transmite a pobla-

ciones urbanas y rurales características singulares (Sosa, 2014; Frausto, Bagnera, Vázquez y Nava, 2014). Pero el derrotero de la historia local ha marcado a Quintana Roo como un caso de excepción en la historia de México: Territorio Federal entre 1902 y 1974 (Careaga e Higuera, 2011), una extinción jurídica y la repartición de su jurisdicción entre 1931 y 1935, y su conversión en estado libre y soberano en 1974, han marcado su historia económica, política y social. La producción de maderas preciosas y la extracción de chicle fueron las principales actividades económicas por décadas.

Desde una etapa temprana, la diversidad religiosa estuvo presente entre los habitantes de Quintana Roo, ya que como lugar de destino migratorio de trabajadores del campo, no sólo llegaron familias de diferentes estados de México, sino también de diversos países a través de su vecindad con Belice.

Cuadro 1

	Total de habitantes	Católicos	%	Cristianos no católicos	%	Otras	%
1930	10,640	7,737	72.9	145	1.3	2,728	25.7
1940	18,842	15,184	80.5	159	0.8	3,499	18.5
1950	26,967	26,042	96.5	658	2.4	267	0.9
1960	50,169	46,099	91.8	2,669	5.3	1,402	2.7
1970	88,150	77,572	88.0	6,822	7.7	3,756	4.2
1980	225,985	186,931	82.7	24,037	10.6	15,017	6.6
1990	412,868	321,211	77.8	50,370	12.2	41,700	10.1
2000	792,990	552,745	73.2	103,274	13.0	136,971	17.2
2010	1,325,578	839,219	63.3	252,830	19.0	123,529	9.3

Fuente: Elaboración propia, con base en Giménez, 1996: 229-242; INEGI 2005, INEGI 2011.

El Cuadro 1 muestra la evolución de la adscripción religiosa de su población. La cifras hablan de un notable decremento en la adscripción al catolicismo, y hay que señalar que en el XIII Censo de Población y Vivienda, Quintana Roo fue la entidad federativa con mayor porcentaje de cambio religioso (INEGI, 2011). Es importante dejar

asentado que el abanico de posibilidades religiosas no ha dado lugar a conflictos sociales, como ha ocurrido en otras entidades federativas.

La ciudad de Chetumal se localiza en el sur del estado, en la frontera internacional con Belice. Si bien hay al menos diez centros de culto a la Santa Muerte, en este trabajo se presentan tres casos, que por su actividad y tradición se encuentran entre los más representativos. El centro de culto marcado con el número 1 es el único de carácter eclesial, mientras que los otros dos son altares domésticos.

Mapa 1. Ubicación de los centros de culto a la Santa Muerte



LOS CENTROS DE CULTO RELIGIOSO

Parroquia del Señor de la Misericordia y la Santa Muerte

Inició actividades –aun sin un inmueble propio– en 2004. Localizada en el casco histórico de la ciudad (número 1 del Mapa 1), es el único centro eclesiástico de este culto en Chetumal, sus condiciones de funcionamiento local no tienen comparación, pues las otras opciones para venerar a la Santa Muerte se mantienen como altares domésticos, razón por la que operan más como centros esotéricos que

atienden necesidades específicas de los devotos. El antecedente más lejano de este templo se remonta al momento en que su líder moral movió su residencia a Chetumal, a mediados de la década de 1970. El culto se reducía al ámbito familiar y pocos lugareños se interesaban en los beneficios que la Santa pudiese significarles.

Este centro de culto logró desarrollar una dinámica de cohesión de creyentes, dando lugar a una comunidad de fe que se encuentra en su décimo año de funcionamiento, aunque el culto lo iniciaron veinte años antes, manteniéndolo en el ámbito doméstico. El cambio de *status* ocurrió cuando su líder moral entró a en contacto con la Iglesia Católica Tradicional México-Estados Unidos (ICTMEU), acordando su adhesión a ella como una parroquia. El grado de consolidación que mostró hasta hace poco tuvo relación con el hecho de que David Romo Guillén, arzobispo de la ICTMEU, visitara en dos ocasiones esta congregación. Hay que resaltar que la primera vez que este personaje visitó Chetumal, en 2004, celebró una misa tridentina en la fiesta celebrada en honor a la Santa.

Teresa Barreda Martínez, *Mamá Tere*, es la líder moral de la Parroquia del Señor de la Misericordia y la Santa Muerte. Veracruzana nacida en Ciudad Mendoza, llegó a Chetumal en 1975, donde su descendencia se ha desarrollado dos generaciones. Con sesenta años de edad, es la figura central en la marcha de esta comunidad de creyentes, no sólo por su fe hacia la Santa Muerte sino por sus dones como curandera y sus conocimientos de magia y hechicería.

En la actualidad Mamá Tere libra una batalla para evitar que la parroquia cese sus actividades, pues el tamaño de la congregación ha venido disminuyendo constantemente. Este aparente proceso de desintegración inició en junio de 2013, cuando los asistentes a las novenas se redujeron de unos cuarenta a no más de quince; esta tendencia se acentuó en 2014, habiendo ocasiones en que los rosarios sólo contaron con cinco devotos.

La crisis por la que pasa este centro de culto es resultado de un largo proceso, en el que el ascenso en el prestigio de sus dirigentes fue evidente a lo largo de varios años, para luego caer estrepitosamente en 2012. Al parecer, el advenimiento de otros altares dedicados a la Santa Muerte en la ciudad ha dispersado a los devotos, quienes no encuentran hoy en esta parroquia una estructura organizacional que vertebre las actividades rituales.

El rumbo que la parroquia ha seguido en su actividad religiosa está estrechamente vinculada con la vida familiar de Mamá Tere; si bien

ella ha sido el pivote de la organización y atracción de devotos, tanto su hija mayor como su ex yerno ocuparon un importante lugar en el crecimiento y expansión de la congregación. En su momento, Bernardo se resistiría a acercarse a esta práctica religiosa, la que cuestionaba por sus antecedentes personales, que incluyen el trabajo antievangélico con el padre Flaviano Amatuli Valente. Como se sabe, Amatulli fue el fundador del Movimiento eclesial *Apóstoles de la palabra*, que centra su atención en los sectores más pobres y descuidados de la grey católica latinoamericana para tratar de frenar su movilidad a otras iglesias, a las que cataloga como “sectas protestantes”.

Cuando finalmente Bernardo se incorporó al culto, sus conocimientos sobre la Biblia le abrieron la posibilidad de formular el *Rosario del ángel exterminador* (*La Santa Muerte*), uno de los principales documentos usados en la actualidad durante las novenas mensuales que se celebran en la parroquia. Guadalupe –la hija mayor– tiene el don de curar, lee la suerte mediante cartas y hace trabajos de hechicería; su influencia sobre los devotos decreció conforme Bernardo fue teniendo amoríos con otras mujeres y consolidaba su rol de diácono de la parroquia.

El rosario producido en esta parroquia se compone por 9 misterios, se trata de una evidente adaptación del rosario católico, que concibe la adoración a Dios y a la Virgen de Guadalupe, además de venerar a la Santa Muerte. En su introducción se puede leer la intención que le anima:

Para que nuestro santo rosario sea agradable a Dios Todopoderoso por intercesión de nuestra Santa Muerte, es necesario reconocer que somos pecadores [Se reza el *Yo pecador*] (...)

Padre Todopoderoso, Señor Jesucristo y Espíritu Santo, pedimos permiso para ofrecer este santo rosario a nuestra Santa Muerte, para consuelo de todos y cada uno de los que creemos en esta ángel de luz que tu nos has proporcionado; sabemos, Padre, que por medio de nuestra Santa Muerte, estaremos ante tu presencia en el final de todos los tiempos, por esta razón permítenos Padre Santo, rezar estos santos misterios (Chávez, s.f., 2 y 3).

El Primer Misterio, cuyo encabezado es *La entrega de la guadaña a nuestra Santa Muerte*, está compuesto de la siguiente forma:

Por la majestuosa entrega de la guadaña, en tu mano derecha, Santa Muerte de nuestra devoción, corta todo obstáculo que se nos presente en nuestro camino,

casa o negocio para poder entregar sin ninguna preocupación todo nuestro tiempo terrenal a los mandatos que Dios nos da (Chávez, s.f., 5).

Luego, de manera alternada entre quien leyó el Misterio y los presentes, se reza el *Padre nuestro* y diez veces el *Ave María* en una especie de diálogo. Luego viene la *Gloria*:

Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

Como era en un principio, ahora y siempre, por los siglos de los siglos, amén (Chávez, s.f., 6).

Casi al final viene la jaculatoria:

Oh piadosa y bondadosa Santa Muerte.

Cúbrenos con tu manto y danos tu protección.

Muerte querida de mi corazón.

No nos desampares de tu protección.

Oh, piadosa y bondadosa Santa Muerte.

Cúbrenos con tu manto y danos tu protección (Chávez, s.f., 6).

El cambio de Misterio está precedido por un canto. En esta parroquia hay más de 30 “himnos” recopilados en dos cuadernillos. Los cantos tienen diferente origen, unos provienen directamente de la Iglesia Católica y no se ha modificado ni la letra ni la tonada con que se canta; otros son adaptaciones de canciones populares cuya letra ha sido adaptada al propósito de este culto. Los Misterios son ciclos que marcan la pauta del rosario y sus acciones se repiten prácticamente en todos, cuyo texto y foco de atención varían significativamente.

Mamá Tere impulsó a Bernardo dentro de la parroquia, usaba todos los recursos a su alcance para mantener un estilo de vida que incluía no sólo a sus hijos sino también a sus nietos. Durante los primeros meses las reuniones de los creyentes se dedicaban rezar el *Padre nuestro*, *Dios te salve*, entre otros, Bernardo hablaba de pasajes bíblicos y de la vida de Jesús. Los deseos de Mamá Tere para ver crecer la congregación y los buenos resultados obtenidos en los tiempos iniciales de la parroquia, la condujeron por caminos sinuosos que terminaron provocándole una seria crisis económica y anímica. La conducta de Bernardo no coincidió con las expectativas de Mamá Tere, quien consideraba que la cabeza de la parroquia debía observar un com-

portamiento ejemplar. Bernardo ganó terreno y poco a poco desplazó a su suegra como centro de gravitación del culto, quien durante una temporada dejó de asistir a las actividades de la parroquia.



En los primeros meses de 2012, con la participación renovada de Mamá Tere en el templo, las dos figuras tuvieron un enfrentamiento que terminaría afectando irreversiblemente a esta comunidad de fe, cuyos integrantes tomarían partido por uno u otro bando en conflicto. Mamá Tere, dueña del inmueble que alberga a la parroquia, tomó las medidas necesarias para impedir que Bernardo continuara dirigiendo las actividades religiosas, cerrando temporalmente el templo y conservando todas las imágenes que se encontraban en él. Bernardo hizo campaña para que sus seguidores abandonaran a Mamá Tere, pero no abrió un altar propio; Mamá Tere mantuvo inactiva la parroquia un par de meses para luego convocar a los interesados a una nueva dinámica de reuniones, que se materializó en la continuidad de novenas mensuales.

Durante los dos años en que se ha hecho trabajo de campo en este escenario se ha confirmado la tendencia, lenta pero segura, de la disminución de los asistentes a las novenas. Una expresión de este cambio es el retraso en el inicio de los rosarios, cuyo inicio está programado a las nueve de la noche, pero hubo ocasiones en que se espe-

ró hasta las diez y media habiendo un máximo de diez personas. Otra situación que manifiesta la dispersión de los creyentes es la ocasional falta de “nochero”, devoto que voluntariamente se compromete a dar comida y bebida a los asistentes al rosario.

Dependiendo de las condiciones económicas de cada hombre o mujer que adquiere esta responsabilidad, en el convivio al final del rosario se invita algún platillo, pasta, tamales o tortas. Esporádicamente, el nochero ofrece alguna bebida alcohólica a los presentes. Este convivio busca la relación personal de los creyentes, conocerse y establecer relaciones que pudiesen extenderse fuera de la parroquia. Mamá Tere sostiene que el culto no puede limitarse a ir a rezar, pues está integrado a la vida cotidiana de los devotos y es ahí donde deben reforzarse las relaciones.

Tal vez el hecho que más claramente expresa el abandono que se vive actualmente en la parroquia es el descuido del templo. A lo largo de 2014 ha sido común la falta de limpieza del local, así como la suciedad de los manteles del altar, la acumulación de veladoras consumidas y la presencia de flores marchitas en los jarrones y arreglos. Los restos de velas utilizadas en algunos rituales están salpicados aquí y allá, mostrando manchas informes usualmente negras, rojas y amarillas.

Ya se ha dicho que esta parroquia está adscrita a la ICTMEU, lo que ocurrió en 2005. Cuando se tomó la decisión de abrir el templo en Chetumal, Mamá Tere quiso establecer comunicación con los principales centros de culto a la Santa, visitó Hidalgo por ser uno de los lugares con mayor tradición en esta práctica religiosa y por intermediación de una amiga conoció al padre Romo, que dio la cobertura institucional.

Este hecho selló el rumbo que seguiría la parroquia en lo que se refiere a teología y doctrina. Desde la etapa más temprana de su historia, los creyentes asumieron la concepción de que la Santa Muerte es un ángel creado por Dios cuya principal tarea es llevar el alma humana ante su presencia cuando la persona muere; por ello se entiende que es una intercesora ante Dios, no una deidad a la que se adora y rinde culto exclusivo. Este esquema de creencias embona con la perspectiva que tienen los católicos, no así otros cristianos, cuya tradición religiosa no incluye santos ni otras figuras de gestión ante el poder divino.

Por ello, los tres altares de la parroquia albergan ordinariamente diversas imágenes. Jesucristo crucificado preside el nivel superior del altar principal, así como la primera imagen de la Santa Muerte que

tuvo la parroquia; en el extremo derecho destacan por su dimensión e importancia, el Señor de la misericordia y la Virgen de Guadalupe, mientras que en extremo izquierdo una imagen de la Santa de alrededor de un metro ochenta de altura cierra el escenario principal. Por otro lado, en los dos primeros niveles de dicho altar se encuentran figuras de diversas advocaciones, la Santa de uno u otro de los siete colores (inclusive las de siete colores), la Santa justiciera, la Santa de los vientos, la Santa de los enfermos, entre otras. Suele haber imágenes de otros santos populares, como Malverde, pues lejos de concebir que se trata de un espacio exclusivo y/o excluyente, se permite la libre devoción y fe de los asistentes.

Un elemento fundamental en la parroquia es la certeza de que se hace un culto que sustenta la vida y la obtención de las mejores condiciones cotidianas en el mundo, ya sea en el terreno financiero, político, familiar o amoroso. Como lo señalan varios autores (Thompson, 1998; Vargas, 2004, García, 2006 y Bravo, 2013, entre otros) los devotos suelen hacer las más diversas peticiones a la Santa: seguridad en el trabajo, protección contra los enemigos, asegurar el amor, éxito financiero, salud, entre otras. Entre los rasgos polémicos de esta práctica religiosa se encuentra la práctica de la magia negra, que suele concebirse como el deseo de hacer daño a terceros e incluye trabajos para inquietarlos en espíritu y condiciones de vida, separándolos de sus relaciones familiares o laborales, vencéndolos en distintos terrenos en que la competencia es la norma.

Si se piensa detenidamente, en la mayoría de las peticiones ambas dimensiones se enfocan a la forma de vida del devoto, sus allegados y sus enemigos, pero también se piden trabajos para arruinar a un antagonista, doblegar a alguien en el terreno amoroso –inclusive alejarlo– o aun para que el enemigo fallezca. Si bien este último caso no es común, sí está en el menú de opciones. ¿Estos trabajos suponen la intervención de Dios y de la Santa Muerte?

Este rasgo propio en la actividad del centro de culto que nos ocupa acusa la influencia de la tradición veracruzana de la zona de los Tuxtlas, donde brujos y chamanes suelen trabajar con tres poderes, materializados en Dios, la Santa Muerte y el Diablo. Dependiendo de la petición formulada, se recurre a alguna de estas posibilidades. En este conjunto hay jerarquía y definición en su naturaleza: en un extremo se encuentra Dios, a quien se pide intervenga en las cosas buenas; en el otro extremo, el Diablo es el protagonista que concede

los deseos maléficis; y la Santa Muerte se encuentra en medio, pudiendo actuar en uno u otro sentido, pero nunca con la efectividad de las otras dos entidades.

Una característica de esta congregación es la liberalidad de sus relaciones. Si bien hay una rutina establecida en la parroquia, apenas se observan algunos formalismos en sus actividades religiosas y en los convivios en las novenas. Relacionada con el clima imperante en la región, ubicada en el trópico húmedo, la indumentaria de los creyentes es usualmente informal, abundan bermudas, camisetas sin mangas y chancletas. Muchas mujeres van con los hombros destapados y no requieren llevar la cabeza cubierta. Los jóvenes suelen portar camisetas con motivos diversos, imágenes de la Santa, grupos de rock, *jerseys* de futbol americano, así como tenis o chancletas. Nada impide que lleguen a los rosarios con gorras deportivas y nadie les pide que se las quiten mientras se reza.



Otra actividad de importancia en esta congregación, que como se verá más adelante ha pasado al menos a otro altar doméstico de la ciudad, es la tradición de celebrar la fiesta de la Santa, su cumpleaños, en noviembre. Desde 2004 la parroquia ha organizado esta fiesta, que incluye una peregrinación por el centro de la ciudad hasta el local de la fiesta, las imágenes del Señor de la Misericordia, la Virgen de Guadalupe y la Santa Muerte encabezan esta celebración; durante el

recorrido se reza el rosario y al llegar al local de la fiesta se reciben las imágenes con honores, se les coloca en el altar y debe celebrarse una misa tridentina.

No todos los años ha habido la oportunidad de realizar la misa, pues no hay sacerdotes locales que las celebren. Los padres viajan a Chetumal desde el D.F., del santuario nacional Romo Guillén, estancia costeadada por la congregación, razón por la que hay años que es imposible efectuarla. Los asistentes reciben comida y bebida gratis y la fiesta dura el resto de la noche. El evento central de esta etapa es el baile con la Santa, en el que los devotos se pasan la primera figura que tuvo el templo para bailar con ella, que celebra su cumpleaños. En las fiestas de 2012 y 2103 la asistencia a la fiesta fue de casi doscientas personas, conjunto que no sólo estuvo compuesto por asistentes a los rosarios, sino muchos individuos más, que nunca se presentan en el templo.

Por su orientación, que Mamá Tere denomina eclesial, quienes integran esta congregación se llaman hermanos, reproduciendo la concepción de que todos son hijos de Dios. Asimismo, la opinión y actitud pública de la líder de la parroquia es que a nadie se juzga por sus actos, lo que incluye su oficio, profesión y vida personal.

Altar de la Colonia Santa María

Rubén May Vega tuvo el don de ver a los muertos desde niño. Su contacto con prácticas no ortodoxas se vio facilitado porque su familia operaba un centro espiritista en Chetumal. Las experiencias extra mundanas le causaban terror ya que no entendía cómo pasaban esas cosas, por qué su vida se veía inundada de presencias sobrenaturales. Si bien fue adoptando algunos mecanismos personales para protegerse de los ataques efectuados por esos entes, en su juventud un curandero reorientaría definitivamente el carácter de su don.

Tras muchos años de vivir en la incertidumbre de lo extraordinario, una limpia hecha en el estado de Morelos ofreció la posibilidad de cerrar el canal que vincula a Rubén con el mundo extrasensorial. Su decisión no fue ésa, sino la de ayudar a la gente y sólo parte de sus facultades quedaron en operación. El don fue instituido en las manos, mediante un ritual en que vertieron cera caliente en las palmas, que no le causaría dolor ni daño alguno y lo vincularía con el elemento agua. En esa ocasión la *Señora* –la Santa– le dijo que le pertenecía,

declarando que si trabajaba con ella, sería su madrina. Su vida como joven y adulto transcurrió mientras trabajaba en el hospital del IMSS de Chetumal, donde mucha gente fallecía y era un espacio en el que las manifestaciones fantasmales eran comunes.

En esa época se vinculó amorosamente con una mujer que le daría un hijo. La incompatibilidad de proyectos concluyó la relación y Rubén perdería el contacto con su unigénito al cambiar la madre de lugar de residencia y cortar toda comunicación. Otro hito en su vida fue el contacto con una paciente del hospital, llamada Victoria, a quien le habían programado una intervención quirúrgica; ella pedía que Ángel la visitara en su cuarto para poder hacer un ritual antes de la operación. Nadie conocía a Ángel en el hospital y cuando Rubén entró a la habitación de la paciente, ésta le dijo “tú eres Ángel” y le pidió diversos elementos para hacer una limpia, a lo que accedió.

La paciente fue intervenida y poco después dada de alta. Meses después, el 13 de diciembre de 1993, doña Victoria llegó a casa de Rubén con un bulto en brazos, él había pedido recuperar a su hijo y creyó que ella le llevaba un bebé. Su sorpresa fue mayúscula cuando se percató que era una imagen blanca de la Santa Muerte, por lo que a partir de entonces comenzó a aprender cómo curar a las personas con la guía de la *Señora*. Una situación que jugó en favor de esta nueva dirección en su vida es que vivía desde entonces en la colonia Santa María, que se localizaba fuera de la ciudad y ello significó un alto grado de privacidad (número 2 del Mapa 1).

El altar que instituyó en su casa está ubicado en un extremo de la vivienda, que funciona como cocina. Su madre era una mujer famosa por la comida que preparaba y mucha gente estaba en contacto con ella; al principio su mamá no tenía fe en la Santa, pero con el tiempo eso cambió. Hoy el altar es un espacio que puede operar aisladamente del resto de la casa, aunque tiene una puerta que lo comunica con el interior.

El altar tiene tres niveles, es presidido por la imagen que la señora Victoria le entregara hace más de veinte años, pero hoy es dorada y está coronada. Aunque la cantidad varía mes a mes, el altar alberga normalmente unas cincuenta imágenes de la Santa, en diversas advocaciones. No sólo hay imágenes de bulto que van de cinco centímetros a un metro de altura, o están hechas en pasta, cerámica y/o madera; también hay cuadros, escapularios, figuras grabadas en vidrio, cráneos de diferentes materiales, catrinas, y estampas. Ningún

otro santo popular está presente en el altar y de las imágenes cristianas tradicionales sólo cuenta con dos querubines. Este espacio tampoco tiene imágenes de Jesucristo ni de la Virgen.



Salpicando el altar, muchos otros objetos se encuentran aquí y allá; copas y recipientes de agua, manzanas y flores, vasos con agua y bebidas alcohólicas, objetos personales como pulseras, collares, tarjetas de presentación y de negocio, dinero y comida, además de múltiples peticiones que las y los devotos formulan por escrito. La presencia de veladores de diversos colores es constante, aumentando significativamente los días que Rubén dedica para dar consulta y limpiar a sus pacientes.

Esta concepción, la del *creyente* entendido como *paciente*, constituye el principal rasgo sociocultural de este centro de culto. Si bien los devotos se conocen y se reúnen alrededor de la figura de Rubén en tanto agente de culto, no han conformado propiamente una congregación que coincida regularmente para llevar adelante actividades colectivas de corte religioso, no siguen una liturgia ni practican rituales colectivos; de hecho, la atención que recibe el paciente es, y ha sido desde hace veintiún años, individual (May, 2014).

En este centro de culto se *abre sesión de limpia* ordinariamente los días primero y trece de cada mes. Son ocasiones en que los devotos

procuran ir al altar para ser limpiados, llevar flores y comida, prender una veladora y aun dedicar cierto tiempo a encontrarse con quien espera ser atendido por Rubén. No hay obligación alguna de participar en actividades preestablecidas, vestir de cierta forma u observar una actitud determinada. La liberalidad con que se conducen estos creyentes es total, dando oportunidad para que cada uno se exprese y se comporte de acuerdo con su particular perfil sociocultural.

El funcionamiento de esta dinámica se ve favorecido por el hecho de que Rubén es jubilado desde 2009, pudiendo dedicar tiempo completo a la atención de los pacientes. Un elemento que refuerza esta condición es que en la vivienda funciona un minisúper de su propiedad, lo que aporta recursos económicos a su dueño y le permite atender en un amplio horario a quien necesite de su asistencia.

De esta forma se puede afirmar que en este centro de culto opera una *comunidad funcional*, es decir, un cúmulo de devotos vinculados por una fe común, pero sin convivencia ritual o litúrgica alguna. Quien asiste al altar de la Colonia Santa María se identifica con los devotos que también acuden a Rubén, pero no hay una interacción en tanto miembros de un grupo de fieles. La lógica de operación y sustento del grupo radica, precisamente, en la relación individual que el agente de culto establece y mantiene con cada uno de los involucrados, que si bien llegan por voluntad propia y en busca de algún tipo de ayuda, son aceptados o no por Rubén quien decide, con la indicación directa de la *Señora*.

Sólo un hecho hace converger a los devotos, la fiesta que se organiza el 13 de diciembre en honor de la Santa, celebrando la fecha en que llegó a la casa de Rubén. Esta celebración ha superado el mero ámbito del culto y –para la mayoría de los asistentes– se ha convertido en una fiesta local que se confunde con la temporada de las posadas navideñas. En este centro de culto la Santa es entendida como una entidad creada por Dios para cumplir dos tareas, marcar el fin de la existencia humana y ayudar a los devotos en el camino de la vida. Ente espiritual que lleva a los muertos al otro mundo e intercesora que puede intervenir para que hombres y mujeres tengan una mejor condición de vida.

Es en ese contexto que se expresa otro rasgo particular de este altar. Rubén ha establecido la costumbre de bailar para la Santa; con base en las lecturas sobre la muerte en la cultura maya prehispánica, diseñó trajes con motivos de esa época y con ayuda de profesionales adaptó música que utiliza algunos instrumentos aborígenes. A la fe-

cha, ha escenificado bailes con temáticas relacionadas con el búho, el jaguar, la muerte, Kukulkán, el águila, el jaguar negro, la diosa Ixchel y el dios principal de los mayas. Si bien es el 13 de diciembre la fecha principal para esta actividad, también ha sido puesta en escena en contextos no religiosos, de corte festivo, para particulares.



En este altar doméstico hay un elemento único, no encontrado en ninguno otro de la ciudad. Un maniquí de escala natural, que si bien no se ubica propiamente en el altar, ocupa un lugar relevante en su espacio sagrado. Por ser de escala natural, esta personificación de la muerte se encuentra sentada en un sofá y a ella los devotos le piden ayuda, sobre todo sentimental. Las veladoras, flores y peticiones por escrito son constantes al pie de esta figura. Conocida como Melisa, está coronada y cada día primero se le cambia el vestido, el calzado y la joyería; usualmente es un devoto quien ayuda a Rubén en el cambio de indumentaria. El ánima que esta figura representa habita la casa de Rubén y ayuda específicamente en los asuntos de pareja.

Altar de la colonia Jardines

De los centros de culto a la Santa Muerte incluidos en este trabajo, el que más recientemente comenzó a funcionar inició actividades en

2006. Con una historia vinculada a la Parroquia del Señor de la Misericordia y la Santa Muerte, Carlos Chío declaró la autonomía de su altar doméstico en el año 2013, marcando una línea de separación que raya en la competencia, introduciendo así un nuevo elemento en el escenario de la oferta local para los creyentes.

Devoto que se socializó en la parroquia, Carlos es un joven agente de culto que ofrece sus habilidades en la casa de sus padres. Con algo más de treinta años de edad, es en la actualidad uno de los principales organizadores del culto a la Santa Muerte en la ciudad, a pesar de que los creyentes sólo se reúnen mensualmente para rezar un rosario a la imagen de su devoción.

El espacio en que se encuentra el altar es una habitación ubicada en el primer piso de la casa, al que se accede por medio de las escaleras del interior de la vivienda. La residencia de la familia Chío se localiza en la zona suroccidental de Chetumal, en una colonia de clase media baja cuya fama creció al fundarse en las inmediaciones el Colegio Cumbres, a cargo de Los legionarios de Cristo (número 3 del Mapa 1).

Carlos es un hombre soltero de casi treinta años que vive en la casa paterna. Su encuentro con la Santa se produjo mediante sueños cuando tenía 13 años; él la veía con una vestidura negra, portaba la guadaña dorada y un búho. Este acontecimiento “lo sacó de onda” pero no le produjo miedo; fue su madre quien acudió por consejo con Mamá Tere (la líder moral de la Parroquia del Señor de la Misericordia y la Santa Muerte), quien le aseguró que su hijo tenía el don, “algo que ver con la Muerte”.

Desde ese entonces recibió su primera imagen de la Santa Muerte, regalo de Mamá Tere. Con curiosidad por su naturaleza y función, comenzó a pedirle cosas, que –afirma categórico- le ha concedido constantemente. Entre las primeras solicitudes estuvo el poder continuar estudiando, lo que ocurrió gracias a una serie de condiciones que considera extraordinarias.



Su interés por la Santa le llevó a integrarse a la congregación de la parroquia, donde conoció la rutina de veneración. Al don diagnosticado atribuye el poder realizar actividades tales como leer cartas, hacer limpias, ejercer la hechicería, hacer trabajos malos. Fue con la familia de Mamá Tere que aprendió los detalles de cada tipo de trabajo, además de alimentarse con literatura (revistas y libros) sobre rituales, rezos, atributos de la Santa.

Si bien, desde 2006 Carlos comenzó a recibir personas en su casa para realizar algún trabajo acorde a su don, fue largo el trayecto para consolidar el prestigio necesario que le permitiera independizarse de sus maestros y pudiera trabajar solo en su altar doméstico. Antes de dejar de asistir definitivamente a la parroquia, Carlos era ampliamente conocido por los hermanos de esta congregación, pues participaba intensamente en los rosarios mensuales y aun en la organización de la fiesta anual a la Santa. Durante 2012 ya era evidente su actitud de mando y constantemente asumía —con cierto éxito— que la gente debía plegarse a sus indicaciones.

En algún momento de 2012, Mamá Tere debe haber supuesto la intención autonómica de Carlos, pues atestiguó la habilitación de un espacio dedicado exclusivamente al altar en la casa de sus padres, vio crecer el número de asistentes al rosario que cada día trece organizaba Carlos y se percató de que se refería a ellos como “mi gente”, además

algunos de ellos fueron dejando de asistir a las novenas de la parroquia. Asimismo, poco a poco ella y su familia nuclear dejaron de asistir a los rosarios organizados por él, a pesar de que ella era quien los dirigía.

Pese a todo, Carlos continuó asistiendo a la parroquia, participó en la organización de la fiesta a la Santa en noviembre de 2012, pero para el año siguiente su ausencia era evidente. Entre las razones de su alejamiento se señalaban conflictos personales entre él y algún miembro importante de la parroquia; luego, el distanciamiento fue también asumido por Mamá Tere, quien dejó de asistir definitivamente a los rosarios de casa de Carlos.

A finales de 2013 y en los primeros meses de 2014 se definieron los perfiles de actividad de los dos centros de culto en conflicto. Un porcentaje importante de la gente migró de manera irreversible al altar de Carlos, quien no sólo consolidaría los rosarios en su centro de culto sino que incrementaría el número de personas a las que les hizo algún trabajo teniendo a la Santa como intercesora. Tal fue la maduración de su grupo de seguidores que en noviembre de ese año organizaría la fiesta de cumpleaños para la Santa. Siguiendo la lógica aprendida en la parroquia, esta celebración contó con la aportación de los asistentes, quienes dieron comida, bebida y efectivo para este fin, Carlos invirtió en la renta del local y en el alquiler de sillas y mesas.

Otras prácticas en el altar de Carlos acusan la influencia de la parroquia, pues es ahí donde él aprendió sobre la Santa. El rosario que se reza es el formulado por Bernardo y los cantos que se entonan son los que mamá Tere ha enseñado en su templo. Los brebajes y las esencias, los baños y las pócimas que Carlos prepara para los devotos son herencia de lo que se hace en el centro de culto donde aprendió sus artes. Sin embargo, en estos rosarios no se efectúan limpiezas a los asistentes, aunque en ocasiones se celebran sesiones privadas de lectura de cartas. También adoptó la tradición del “nochero” (aunque no se le denomina así), quien se encarga de dar la comida para los asistentes al rosario; como es una reunión mensual, la responsabilidad no recae exclusivamente en una persona o familia y se atiende la ocasión con la colaboración voluntaria de los devotos en lo referente a vasos, bebidas, platos y postre.

La condición de soltería de Carlos ha influido sensiblemente en las actividades de su altar doméstico. La búsqueda de un empleo fijo ha sido una constante, aunque sólo ha conseguido trabajos temporales que lo han llevado fuera de Chetumal, por ello encarga a algún allega-

do la celebración de los rosarios, que se siguen realizando en su casa. Ello supone el apoyo de la familia Chío, que permiten el acceso de los participantes al altar. Asimismo, la juventud de Carlos se expresa en el ánimo fiestero que le caracteriza, por lo que no es extraño que consuma alcohol y se trasnoche frecuentemente.

PALABRAS FINALES

Como se ha visto, el culto a la Santa Muerte se ha expandido y cobrado fuerza en Chetumal. Si bien no hay forma de saber las dimensiones de la adscripción a esta práctica religiosa, lo que se puede afirmar es que presenta una notable flexibilidad en muchos de sus componentes. No sólo no hay una estructura institucional que rija liturgia y rituales en los diferentes altares, sino que el propio cuerpo de creencias sobre la naturaleza de la Santa varía de forma importante.

Una constante encontrada en los tres centros de culto estudiados es que los devotos suelen pedir cosas concretas para tener mejores condiciones de vida y no son, como suele manejarse en los medios de comunicación, adoradores de la Muerte en tanto opositor de la Vida.

Un elemento debe quedar establecido: cada vez hay más altares a la Santa Muerte que saltan a la vida pública, usualmente se trata de una evolución en la situación de quien lo posee, pues no están comenzando a funcionar, sino que salen del ámbito familiar, estrictamente privado, para ofrecer una opción más a los creyentes. Este trabajo es un primer acercamiento al culto a la Santa Muerte en tanto hecho sociocultural en pleno desarrollo.

BIBLIOGRAFÍA

- Argyriadis, K. (2014). «Católicos, apostólicos y no-satánicos»: Representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte. En *Cultura y religión*, Vol. 8, Núm. 1, pp. 191-218.
- Bravo Lara, B. E. (2013). Bajo tu manto nos acogemos: Devotos a la Santa Muerte en la zona metropolitana de Guadalajara. En *Nueva Antropología*. Vol. xxvi. Núm. 79, julio-diciembre, pp. 11-28.

- Careaga Viliesid, L. e Higuera Bonfil, A. (2011). *Quintana Roo. Breve historia*. México: FCE-Colmex.
- Chamorro Cortés, J. (2008). *El culto a la Santa Muerte*. En *Surgimiento de una nueva iglesia*, tesis en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- Chavarochette, C. y Demanget, M. (2013). *Reacomodos religiosos (neo) indígenas en el tercer milenio*. En <http://trace.revues.org/476>, consultado julio 5, pp. 3-10.
- Chávez Cardona, Bernardo. (s.f.). *Rosario del ángel exterminador (la Santa Muerte)*, s.l., s.e.
- Chesnut, R. A. (2012). *Devoted to Death: Santa Muerte, The Skeleton Saint*. New York: Oxford University Press.
- Chío, C. (2012a). *Entrevista formal*, junio 12.
- De la Fuente Hernández, S. (2013). *La construcción social del culto a la Santa Muerte. Estudio etnográfico en la colonia Ajusco*, tesis de Maestría en Estudios Políticos y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Flores Martos, J. A. (2008). Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente: la santa muerte mexicana. En Mónica Cornejo, Manuela Cantón y Ruy Llera. *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión*, (pp. 55-76). España: Ankulegi Antropologia Elkartea.
- Fragoso Lugo, P. O. (2007). La muerte santificada: el culto a la Santa Muerte en la ciudad de México. En *Vetas. Revista de El Colegio de San Luis*, Año ix, Núms. 26-27, pp. 9-37.
- Fragoso Lugo, P. O. (2008). De la *calavera domada* a la subversión santificada. La Santa Muerte, un nuevo imaginario religioso en México, *El cotidiano*, Núm. 169, septiembre-octubre. México: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, pp. 5-16.
- Frausto Martínez, O.; Bagnera, P.; Vázquez Sosa, A. y Nava, L. (2014). Indicadores de sustentabilidad aplicados a la prospección regional de Quintana Roo. En Higuera Bonfil, Antonio. (Coord.). *Quintana Roo. Cuatro décadas de vida independiente*.
- Gaytán Alcalá, F. (2008). Santa entre los malditos. Culto a la santa Muerte en el México del siglo XXI. En *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, Vol. vi, Núm. 1, enero-junio, 2008, pp. 40-51.
- García Zavala, R. (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.

- Garma Navarro, C. (2011). Laicidad, secularización y pluralismo religioso, una herencia cuestionada. En *Revista del Centro de Investigación*, Vol. 9, Núm. 36, diciembre, México, Universidad La Salle, pp. 79-92.
- Giménez, G. (Coord.). (1996). *Identidades religiosas y sociales en México*, México: IFAL-UNAM.
- Giménez, G. (1988). *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*, México: CIESAS.
- González Chévez, L. (2011). Brujería: códigos restringidos respecto a la causalidad de la enfermedad. Estudio de caso en la periferia urbana de Cuernavaca, Morelos. En *Revista Pueblos y frontera digital*, diciembre 2010-mayo 2011. Consultado en http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a10n10/art_02.html, Agosto 4, 2013.
- Huffschmid, A. (2008). Devoción satanizada: La Muerte como nuevo culto callejero en la Ciudad de México. En *iMex. México Interdisciplinario. Interdisciplinary Mexico*, Año 2, Núm. 3, invierno/Winter, pp. 97-107.
- INEGI. (2005). *La diversidad religiosa en México. XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, México.
- INEGI. (2010). <http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/groo/poblacion/default.aspx?tema=me&e=23>.
- Islas Salinas, L. E.; García Nac Naught, A.; Ito Suiyama, E. y Berenzon Gora, S. (2006). Los sueños en la práctica curativa de los médicos tradicionales totonacos. En *Gazeta de Antropología*, Núm. 22, artículo 09. En: <http://hdl.handle.net/10481/7096>.
- Jones, G. Herrera, E. y Thomas de Benítez, S. (2007). Tears, Trauma and Suicide: Everyday Violence among Street Youth in Puebla, Mexico. En *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 26, Núm. 4, pp. 462-479.
- Juárez Huet, N. (2014). Religiones afroamericanas en México: hallazgos de una empresa etnográfica en construcción. En *Cultura y religión*, Vol. 8, Núm. 1, pp. 219-241.
- Navarrete, C. (1968). *Oraciones a la cruz y al diablo. Oraciones Populares de la Depresión Central de Chiapas*. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Suplemento de Tlatoani, núm. 7.
- Olmos Aguilera, M. (2008). Las creencias indígenas y neo-indígenas en la frontera MEX/USA. En *Trace*, diciembre, pp. 45-60, www.cemca.org.mx.
- Perdigón Castañeda, J. K. (2008a). Una relación simbiótica entre la Santa Muerte y el Niño de las Suertes. En *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, Vol. vi, Núm. 1, enero-junio, 2008, pp. 52-67.
- Perdigón Castañeda, J. K. (2008b). *Santa Muerte, protectora de los hombres*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

- Quintanar Olgún, F. y Torres Palacios, A. (2012). Propuesta de indicadores psicosociales para el ingreso de ancianas prostitutas a una casa-hogar. En *Psicología y Salud*, Vol. 22, Núm. 1, pp. 123 -132, enero-junio.
- Sánchez Martínez, Tristán. (2011). La elección de la Santa Muerte como símbolo religioso. En *El cotidiano*, núm. 169, septiembre-octubre. México: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, pp.109-110.
- Santana Hernández, Saúl. (2011). Santa Muerte, herejía viva. Crónica de una visita a un altar de la Santa Muerte. En *El cotidiano*, Núm. 169, septiembre-octubre, México: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, pp.107-108.
- Sosa Ferreira, A. P. (2014). Turismo en el Caribe Mexicano: ¿vocación o decisión? Reflexiones sobre la evolución del turismo en Quintana Roo. En Higuera Bonfil, Antonio. (Coord.). *Quintana Roo. Cuatro décadas de vida independiente*.
- Thompson, J. (1998). Santísima Muerte on the Origin and Development of a Mexican Occult Image. En *Journal of the Southwest*, s.l., Vol. 40, Núm. 4, pp. 405-436.
- Vargas González, A. (2004b). ¡Oh, Muerte sagrada, reliquia de Dios! La Santa Muerte: religiosidad popular en la ribera de Pátzcuaro. En *La Palabra y el Hombre*, abril-junio 2004, Núm. 130, Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 101-122.
- Yllescas Illescas, J. A. (2012). *Culto y espacios de la devoción a la Santa Muerte*. Tesis en sociología, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

ENTREVISTAS

- Barreda Martínez, T. (2013). Entrevista, Chetumal, Quintana Roo, 31 de enero.
- Chío, C. (2013). Entrevista, Chetumal, Quintana Roo, 12 de junio.
- May Vega, R. (2014). Entrevista, Chetumal, Quintana Roo, 13 de julio.

La vara de mando, símbolo sagrado para los pueblos originarios de Oaxaca

OLGA HERNÁNDEZ RAMÍREZ

La cosmovisión ancestral indígena está íntimamente acompañada de ritos. No se pueden entender las relaciones comunitarias de los pueblos originarios sin una referencia obligada a la realidad sagrada; aún más, sin temor a la equivocación se puede afirmar que tal cosa no existe. La vida ritual dentro de la cosmovisión indígena da cuenta de ello. Aunque cualquier aproximación a ésta resulta compleja por las implicaciones antropológicas, epistemológicas, axiológicas y políticas que representa, resulta interesante que cada ritual incluya objetivaciones simbólicas que se constituyen en verdaderas hierofanías, tal es el caso de la vara de mando en todas las comunidades indígenas de Oaxaca.

Entender el carácter hierofánico de la vara de mando nos impulsa a revisar elementos conceptuales que propone Mircea Eliade y que considero nos aportan criterios relevantes que explican por qué la vara de mando es una verdadera hierofanía. En esta consideración partimos de la premisa de que el fenómeno sagrado tiene una implicación antropológica seria, representa el constitutivo ontológico esencial de la experiencia humana; esa experiencia se evidencia en la hierofanía de objetos sagrados como la vara de mando. En este sentido, ésta es el símbolo sagrado por excelencia de una comunidad política que se cohesionan internamente y facilita la aproximación de gobernantes y gobernados. Bajo este esquema simbólico la identidad indígena sale reforzada; la vara de mando es una señal de identidad no sólo política

sino también religiosa; implica de suyo una forma de autorepresentación de lo que una comunidad es y pretende llegar a ser.

La relación con la realidad sagrada representa el constitutivo ontológico esencial de la naturaleza humana. El hombre, desde su finitud y temporalidad, no puede entenderse, de ahí que busca un fundamento explicativo de su propia existencia. Sin embargo, esa trascendencia acontece necesariamente en la inmanencia, convirtiéndose ésta en una realidad trascendental (Coreth, 1991:252); es decir, la sacralidad viene percibida desde experiencias relativas y contingentes de quien entra en contacto con ella, tal es el contexto particularísimo de los pueblos indígenas de Oaxaca: comunalidad dentro de un esquema singular de vivencia religiosa.

Desde esta perspectiva el fenómeno religioso tiene una implicación antropológica determinante pues en él subyace una relación implícita y explícita con las fuerzas y poderes divinos: la realidad sagrada. Implícita porque de manera inmediata nace una religación ontológica esencial a esas fuerzas divinas. Explícita porque esa relación hace necesario el lenguaje religioso, las formas de adoración cültica y las convenciones de una comunidad religiosa cualquiera que ésta sea.

La realidad sagrada presenta elementos y características esenciales que configuran su esencialidad. En este sentido, Mircea Eliade señala que ésta es un modo de ordenar y dar sentido a la vida humana en todos los aspectos fundamentales; y aunque resulta complejo delimitar la realidad sagrada misma, el pensador rumano establece principios rectores para hacer referencia a lo sagrado:

Lo sagrado es cualitativamente distinto de lo profano, pero puede manifestarse en cualquier forma y en cualquier sitio dentro del mundo profano, porque tiene la capacidad de transformar todo objeto cósmico en paradoja mediante la hierofanía (el objeto de dejar de ser lo que es, en cuanto objeto cósmico, sin haber sufrido aparentemente ningún cambio); [...] esta dialéctica de lo sagrado es válida para todas las religiones y no sólo para las presuntas formas primitivas, y se ve comprobada tanto en el culto a las piedras y los árboles como en la concepción erudita de los avatares indios o en el misterio capital de la encarnación [...] pero aun prescindiendo de esas huellas de formas religiosas superiores, hallamos siempre un sistema en el que se integran las hierofanías elementales. El sistema no se agota en ellas, está constituido por todas las experiencias religiosas de la tribu (Eliade, 1974: 54).

Hay que decir aquí que no es válido afirmar que hay formas religiosas superiores, simplemente son formas religiosas sin más y, en este sentido, la realidad sagrada viene acompañada en la realidad humana de la experiencia, la experiencia desde la inmanencia, pues sólo en la historicidad de la relatividad humana la trascendencia se hace presente, de tal manera: “El mundo (es decir, nuestro mundo) es un universo en cuyo interior se ha manifestado ya lo sagrado y en el que, por consiguiente, se ha hecho posible y repetible la ruptura de niveles” (Eliade, 1981: 21).

En esta línea de ideas hemos de considerar que la realidad sagrada constituye una dimensión totalmente diferente a la humana, es un poder que se sitúa más allá del ámbito de lo humano sin por ello dejar de estar en lo humano, como bien establece Scheler en *De lo eterno en el hombre* (2007) cuando dice que lo eterno, lo sagrado diremos nosotros, no excluye de sí el tiempo, no está colocado a su lado, sino que abraza de modo atemporal el contenido y la plenitud de las épocas y las penetra en cada uno de sus instantes.

Bajo este esquema, la realidad sagrada es la realidad última de lo que es y existe de un modo pleno y real, es “un poder terrible” que sólo se manifiesta como fascinante que deja al hombre maravillado gozosamente, desconcertado ante la apertura de horizonte. El hombre descubre así un nuevo orden que lo arrebató y lo exalta hasta el vértigo de la embriaguez. Se produce una ruptura desde el interior hacia el exterior y esta última alcanza una manifestación o rito social. De esta manera, el hombre entra en conocimiento y completa experiencia de lo sagrado porque éste aún en su trascendencia se manifiesta inmanente.

Mircea Eliade utiliza el término hierofanía para explicar esta manifestación de lo sagrado: “Hemos propuesto el término de hierofanía, que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra” (Eliade, 1981: 10). Así, la manifestación de lo sagrado se da en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo natural. En esta manifestación esos objetos naturales ya no representan los objetos por sí mismos, de ahí que son venerados por lo que representan, porque muestran algo que ya no es ni piedra ni árbol por ejemplo, sino porque muestran lo sagrado. Al respecto, Eliade afirma:

Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio cósmico circundante. Una piedra sagrada sigue siendo piedra; aparentemente... nada la distingue de las demás piedras. Para quienes aquella piedra se revela como sagrada, su realidad inmediata se trasmuta, por el contrario, en realidad sobrenatural. En otros términos: para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El Cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía (Eliade, 1981:11).

Es sumamente interesante destacar que en los pueblos originarios, la interpretación que hace el pensador rumano, se encuentra implícita en sus cosmovisiones ancestrales pues en ellos la Naturaleza toda se presenta como sacralidad cósmica (Zaleta, 1992:22). Los elementos de la naturaleza son objetos hierofánicos en sentido estricto; de esta manera no es gratuito que la vara de mando sea de madera, de un árbol vivo, de la naturaleza misma pues ella manifiesta lo sagrado. El universo, la sociedad y la Naturaleza se conciben como semejantes y sólo se entienden en la reciprocidad equilibrada (Barabas, 2008: 124).

Dentro de la explicación que da Mircea Eliade sobre la hierofanía cabe destacar que contempla la experiencia religiosa como experiencia singular y comunitaria que sucede en contextos culturales diversos y que no por ello le restan la distinción trascendental que cualquier experiencia religiosa implica. En este sentido, esa experiencia religiosa se ve enriquecida y expresada en símbolos. De ahí que el símbolo por esencia tiene una dimensión religiosa.

El símbolo se convierte en la significación de lo sagrado que se manifiesta a la existencia concreta del hombre no para designarle cosas sino para estructurar un esquema complejo en la realidad inmediata de la existencia humana. En este sentido “un símbolo siempre revela, cualquiera que sea el contexto, la unidad fundamental de varias zonas de lo real” (Lazo, 2010:99). De esta manera, los productos simbólicos cobran sentido, se convierten en el vehículo determinante de cualquier manifestación religiosa individual y colectiva. A este respecto, Lazo comenta:

Los productos simbólicos tienen su valencia significativa en sí mismos, y ésta está plenamente presente en su contexto cultural peculiar, no depende, pues de criterios y normativas epistémicas externas. Ha de encontrarse articulada en las obras de arte y rituales producidos en cada entorno cultural, en sus mitos, y los sueños que

sus hombres y mujeres sueñan, en su arquitectura, religión y lenguaje, en suma, en la totalidad de los juegos imaginarios de legitimación de su propio quehacer cultural, que siempre, conviene insistir, es múltiple y diferido (Lazo, 2010:104).

Los símbolos cobran fuerza y cohesionan el entorno cultural comunitario en el que son presentados pues no obedecen a invenciones individuales y a ocurrencias caprichosas, sino más bien denotan la conciencia colectiva que emana del criterio ontológico de la existencia humana que no es absorbida en la individualidad sino halla su configuración plena en la escena de la comunidad. De ahí que la vara de mando siempre se entenderá en el esquema comunitario; ahí halla su inicio y su cumplimiento, su valencia.

En esta línea de ideas es importante decir que los símbolos concretizan lo sagrado, manifiestan lo sagrado y evocan la realidad invisible. En la naturaleza misma de los símbolos está la visibilidad de la invisibilidad, la inmanencia de la trascendencia. Esta realidad paradójica de los símbolos vierte la profundidad antropológica y teológica que un objeto contiene. Y es desde este paradigma en que se sitúa la vara de mando de los pueblos originarios de Oaxaca.

Al llegar los españoles a tierras americanas, impusieron un nuevo orden que legitimaron mediante la Conquista. Ello implicaba una redefinición cultural en todos los esquemas: económico, social, jurídico, político y religioso. Aunque la pretensión final era el aniquilamiento, los pueblos conquistados resistieron, sobrevivieron y se redefinieron.

El proceso de aniquilamiento ha sido singular; sin embargo, ante tales supuestos, los pueblos originarios han mantenido elementos sagrados que les fueron manifestados por sus antepasados. La hierofanía que hemos considerado desde los supuestos religiosos de Mircea Eliade se halla configurada claramente en diversos objetos que evidencian la experiencia sagrada en un contexto cultural muy concreto de los pueblos originarios de Oaxaca.

La vara de mando en el contexto indígena oaxaqueño es el prototipo de hierofanía. Es el símbolo sagrado por excelencia que muestra, manifiesta la distinción paradójica de todo símbolo sagrado: el espíritu y la materia; lo eterno y no eterno, o como lo establece Mircea Eliade “lo paradójico, lo ininteligible, no es el hecho de la manifestación de lo sagrado en piedras o en árboles, sino el hecho mismo de que se manifieste y, por consiguiente, se limite y se haga relativo” (Eliade, 1974: 54).

Dentro del contexto cultural de las comunidades indígenas de Oaxaca es importante destacar que el fenómeno religioso guarda una estrecha relación con el fenómeno político y jurídico. En ese esquema queda enmarcada la significación completa de la vara de mando. Ese símbolo sagrado que cohesiona de manera comunitaria la vida política y jurídica entendida como servicio, servicio a la comunidad, de ahí que nunca puede ser reductible a un símbolo individual, su esencialidad queda determinada en lo que Jaime Luna en *Sobre el camino andado* (2013) ha llamado comunalidad. En ésta, es determinante el sistema de cargos.

El sistema de cargos, que es la forma de servicio a la comunidad, permite acceder a la dignidad completa de portar la vara de mando; de esta manera, el servicio y su cumplimiento (cumplir en el servicio) es el principio ético que encumbra espiritualmente para la contemplación de la realidad sagrada. Se configura una relación sagrada porque no es un “mandar” sobre otro, en esa concepción de poder weberiano —es decir, de la influencia que tiene un individuo “sobre” otro—, sino en una concepción de “poder para”, mediante la cual es posible entender el sistema como garante de uno o más proyectos comunitarios (Topete, 2005:95). Por lo tanto, el sistema de cargos, que no sólo es una estructura política, incluye *de facto* la distinción religiosa que no por ello se debe confundir con las mayordomías, pues aquél incluye en éstas y de forma unificada estructuralmente forman una cohesión tan fuerte, que no es exagerado decir que sólo es entendible en una unidad sagrada.

Bajo este paradigma, la vara de mando como símbolo sagrado de una comunidad es una señal de identidad, de autorepresentación de lo que la misma comunidad es o pretende llegar a ser, como lo establece Miguel Ángel Alegre Martínez: “Mediante el símbolo cada estado o comunidad se define a sí mismo frente a los demás, tanto en el tiempo como el espacio, conformando los símbolos de la comunidad imaginada” (Alegre, 2008: 6).

En la idiosincrasia cultural de los pueblos indígenas de Oaxaca siempre tenemos que partir del presupuesto de que la vara de mando es el criterio unificador del principio político de la hermandad social, que Aristóteles definía en su *Política* al establecer que la condición de ser humano es ser animal político por naturaleza. Aunque habrá que integrar a esta premisa del estagirita que esa naturaleza social encuentra su cumplimiento último en un lazo de comunalidad.

Cabe señalar que esta distinción política, ligada a la hierofanía de la vara de mando, en los pueblos originarios se integra a la fórmula jurídica de entender el mando como servicio, de tal manera que, como se estableció en el Foro que se llevó a cabo en la Ciudad de Oaxaca los días 8 y 9 de agosto del año 2007, *Día Internacional de los Pueblos Indígenas*, la vara de mando en realidad es una vara de servicio, pues lo sagrado implica donación comunitaria, de tal manera que la expresión jurídica que envuelve el comportamiento jurídico y político en los pueblos originarios de Oaxaca es el servicio que la vara sagrada confiere.

La religiosidad en torno a la vara de mando no es una mera expresión de una posición social de unos sujetos en un contexto particular, pues esa forma de vivencia religiosa nos interpela, nos forma, nos constituye íntimamente al grado de darnos identidad completa y reconocimiento entre iguales.

Esta articulación simbólica en torno a la vara de mando constituye la religiosidad que ha perdurado desde tiempos ancestrales hasta nuestros días por la fuerza de la oralidad dialógica y que se evidencia en la concreción de la realidad sagrada desde la cual tomamos distancia al descubrirla, pero que reconocemos que es en la que estamos envueltos y sólo nos queda contemplarla.

En tal sentido, Carmen Cordero Avendaño (1997) afirma que la vara de mando es el símbolo del permiso dado por el Padre Sol para conducir al pueblo; de esta manera, ésta se convierte en símbolo sagrado y quien la recibe tiene que sostenerla con firmeza pues es algo sagrado, es un objeto de culto; la autoridad es escogida por el pueblo para sostener esa vara de mando, pero con el permiso dado por el Padre Sol, la divinidad.

Podemos decir entonces, que el símbolo sagrado, la vara de mando, es de suyo interesante por el universo simbólico que contiene, pues en los pueblos originarios de Oaxaca es indisociable política y religión; la primera se presenta como querida por los dioses y que sólo brilla desde la luz de lo sagrado. En la vara de mando hay una identidad transferencial (Zaleta, 1989:2) de una comunidad políticamente dispuesta a llegar al cumplimiento de su comunalidad en la objetivación simbólica sagrada; de ahí la necesidad imperiosa de que en las prácticas comunitarias haya presencia concreta de esta manifestación hierofánica.

La vara de mando es vara sagrada. Sagrada porque en ella se concretiza la fuerza del misterio de la realidad sagrada; de esta manera, aquélla se vuelve portadora de esa fuerza que arroja a la comunidad

y le otorga identidad. La comunidad bajo este paradigma simbólico reflexiona, deduce, practica y se comporta. Esta misma fuerza otorga en la intimidad de una comunidad, un esquema de vivencia conforme a principios éticos que emanan de la luminosidad misteriosa que única y llanamente se acepta porque proviene de lo sagrado y queda así configurada la unidad con la totalidad cósmica.

De esta manera, la vara de mando es un elemento que representa la autoridad y la dignidad de un cargo. Es un símbolo que encarna las virtudes cívicas y el punto donde la ciudadanía y democracia indígenas son construidas y actuadas. La práctica en nuestra comunidad de llevar la vara de mando está asociada a un mecanismo de legitimación de la autoridad. En este sentido, La vara sagrada nos da un sentido de pertenencia e implica la supervivencia de nuestras tradiciones jurídicas en un marco de pluralidad frente al homogéneo y vertical formalismo jurídico positivo. Ella es el símbolo que condensa los valores políticos y jurídicos más profundos de nuestra identidad indígena. Su presencia entre nosotros evoca unidad, igualdad y eficacia de gobernantes y gobernados.

Bajo estos criterios, resulta obligado recordar el importantísimo papel que la vara de mando desempeña en la vida social, hasta el punto de que el comportamiento político de los ciudadanos resulta influido extraordinariamente por los símbolos sagrados de la comunidad a la que pertenecen. Aquí cobra sentido lo que Lazo expone:

Los productos simbólicos, las prácticas culturales y los objetos de vinculación comunitaria, no son una mera colección de signos que puedan ser traducidos y menos aún catalogados bajo una sola mirada [...]. No son tematizables absolutamente ni son equiparables entre sí desde un punto de vista lógico-racional. No obstante, son susceptibles de ser articulados en su sentido (2010:103).

Sentido de pertenencia a una comunidad que busca, en la experiencia religiosa de la vida común, el punto de partida para la significación trascendente y que la encuentra en el dinamismo de su vida política desde donde se alza para encontrarse con la realidad sagrada. Por lo tanto, podemos afirmar de forma categórica que la vara de mando es una verdadera hierofanía que nos pone en contacto con esa fuerza misteriosa que nos arrebató, que nos deja anonadados, que nos despersonaliza y nos pone en comunión solidaria. Dispuestos a dejarnos arrebatar para contemplar de forma intensa e indescriptible el misterio que se nos manifiesta. ☸

BIBLIOGRAFÍA

- Avenidaño de Durand, C. (1997). *La vara de mando. Costumbre jurídica en la trasmisión de poderes*. Oaxaca: Ayuntamiento Constitucional.
- Alegre Martínez, M. (2008). *Los símbolos políticos: su entidad cultural. Representativa e integradora*. Universidad de León.
- Barabas, A. M. (julio-diciembre, 2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Revista de Antropología y Arqueología*, 7 julio-diciembre, pp. 119-139.
- Bautista Cruz, M. (2014). *Justicia comunitaria y el significado de la vara de juramento ante el bastón de mando*. Oaxaca: CEPIADET.
- Cano Cabrera, A. (2012). *La Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas en el Estado de Oaxaca como proceso de inclusión Exclusión (la presencia de las formas)*. Oaxaca: Parajes.
- Coreth, E. (1991). *¿Qué es el Hombre?* Barcelona: Herder.
- Eliade, M. (1970). *Historia de las religiones*. Madrid: Huesca.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Omega.
- García, D. (2011). *Filosofía de la cultura, reflexiones contemporáneas horizontes y encrucijadas*. México: Porrúa.
- Garzón Valdez, E. (2012). *Los derechos electorales de los pueblos indígenas en México*. México: Progreso.
- Gómez Arzapalo Dorantes, R., & Juárez Becerril, M. (Comps.). (2014). *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica*. México: Artificio editores.
- Gómez Villarea, F. (2007). *Bastón de mando y presidente al mando*. Colombia: Universidad del Valle.
- Lazo Briones, P. (2010). *Crítica al multiculturalismo, resemanización de la multiculturalidad*. México: Universidad Iberoamericana.
- Marroquín Zaleta, E. (1989). *Aproximaciones a la religión indígena de Oaxaca: La cruz Mesianica y el culto a los santos*. Oaxaca: IISUABAJO.
- Marroquín Zaleta, E. (1989). *El botín sagrado: la dinámica religiosa en Oaxaca*. Oaxaca: IISUABAJO.
- Martínez Luna, J. (2013). *Textos sobre el camino andado*. Oaxaca: CSEIIO.
- Meyer Luis, M., & Maldonado Alvarado, B. (Coords.). (2011). *Comunidad, educación y resistencia indígena en la era global*. Oaxaca: CSEIIO.
- Topete Lara, H. (enero-abril, 2005). Cargos y otras yerbas. *Dimensión Antropológica*, 33, pp. 91-115.
- Scheler, M. (2007). *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Encuentro.
- Sierra, J. (2008). *El hecho religioso y lo sagrado*. Dominicos.

*Los ejes discursivos
y la religiosidad popular en el cuento*
**Anacleto Morones: fanatismo
y veneración a un santón**

MA. DE LOURDES ORTIZ SÁNCHEZ¹

LITERATURA Y RELIGIOSIDAD POPULAR

La literatura se puede entender como una expresión del arte, que surge en el seno de la cultura, cuya materia prima es el lenguaje connotativo, esto es, plurisignificativo; tiene una finalidad comunicativa en el plano lingüístico, cumple una función estética y se inserta en un determinado contexto sociohistórico. La literatura se ha manifestado desde la antigüedad a través de géneros como la épica, la lírica y la dramática; sin embargo, desde siglos atrás también se crean novelas, ensayos y cuentos. En algunas épocas, la influencia de la religión en el arte ha sido evidente, por ejemplo, durante la Edad Media privó una visión teocéntrica del mundo y en la literatura hay continuas referencias a elementos cristianos. En el caso de la Hispanoamérica colonial, los géneros más cultivados fueron la epopeya, el teatro y la poesía, y en éstos se pueden encontrar influencias de la teología en la obra de autores como Pedro de Trejo, Hernán González de Eslava y Sor Juana Inés de la Cruz. Antonio Domínguez Hidalgo ubica la religión y el arte como categorías de la cultura y, en ese sentido, no están alejados una del otro (Domínguez, 1990).

La religión, en general, es definida como “ordenación consciente y recta entre la divinidad y el hombre [...] La relación, para ser religiosa,

¹ Doctora en Humanidades y Artes por la Universidad Autónoma de Zacatecas. Docente-Investigadora de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Correo electrónico:

es por ambas partes consciente y libre; sin esto carecería de valores éticos y de consecuencias comprometedoras para la existencia humana” (Alessi, 2004: 404). En esta definición se enfatiza el aspecto de la corrección, es decir, “rectitud que no puede faltar por parte de la divinidad, por este lado es necesaria, pero que sí puede hacerlo por parte del hombre, por ese lado es hipotética y condicionada a la voluntad del yo, que puede trastocar el diálogo con el absoluto con actitudes impías o rebeldes” (Alessi, 2004: 404). En los conceptos se supone una realidad divina, el ser por antonomasia, que va personalmente al encuentro del hombre, por eso: “La religión se especifica como *respuesta humana* a las intervenciones de la divinidad en la historia” (Alessi, 2004: 407). Es necesario distinguir entre religión y religiosidad, ya que: “La religión implica vida interior contemplativa. La religiosidad, vida interior creadora, transformadora, innovadora” (Domínguez, 1990:36).

La religión se interpreta a partir de la relación efectiva entre Dios y el hombre, mientras que la religiosidad se entiende al considerar el carácter hipotético de la respuesta del hombre a Dios que se revela y, en fin, la forma en la que cada individuo vive la religión a su manera, y en su determinado contexto socio cultural. La religiosidad es, “[...] la dinámica impulsora de la creación cultural. La religiosidad entendida como la impulsión de las potencialidades humanas, unificadas para el bien colectivo, donde los individuos sean conscientes de su responsabilidad solidaria como base de su desarrollo y plenitud personales” (Domínguez, 1990: 37). Por tanto, el concepto de religión supera el ámbito de la cultura, porque allí se trata de la vivencia, del encuentro del hombre y Dios que se da dentro de una sociedad y una cultura determinadas, mientras que el de religiosidad se ha utilizado con frecuencia para expresar la dimensión religiosa del hombre a nivel cultural.

La religiosidad popular se entiende como “el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado” (III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1996: 444). La religiosidad popular o piedad popular se puede concebir como un proceso de inculturación de la fe, es la forma de entender, de sentir y de vivir lo religioso; es una expresión individual, aunque se viva en comunidad; por ejemplo, el rosario, el vía crucis, las devociones marianas, las visitas a los santuarios, las danzas, etc. (Maldona-

do, 1995). En los estratos sociales inferiores es, por lo general, donde más se pueden percibir las manifestaciones de religiosidad popular, es decir, los pobres son los sujetos activos o los protagonistas de la religiosidad popular, porque a través de ella el pueblo se evangeliza a sí mismo; por lo cual, este tipo de expresiones de fe se consideran genuinas. Sin embargo, también la piedad popular presenta aspectos negativos y se reflejan en la idolatría, el fetichismo, el fatalismo, la magia, el ritualismo, la superstición y el fanatismo (Bravo, 2001).

Luis Maldonado, en su artículo titulado “Religiosidad popular”, señala que entre lo popular y la parte oficial hay una relación dialéctica y distingue nueve rasgos propios de la religiosidad popular; a saber, lo mágico, entendido como el sentido de lo superracional y lo intuitivo; lo simbólico; lo imaginístico, se refiere a la imagen; lo místico, entendido como carga emotiva y vivencial; lo festivo y lo teatral, en relación al espectáculo, la representación, la puesta en escena que se realiza en una calle, una plaza o un barrio; lo comunal es su ámbito principal y se manifiesta cuando el pueblo se agrupa en cofradías,² hermandades, etc., y lo político porque “la religiosidad popular ha influido frecuentemente en el mantenimiento de una conciencia de pueblo y a veces de una lucha por la propia dignidad, emancipación y libertad” (Maldonado, 1993: 1193). Además, en la religiosidad popular se pueden distinguir tres niveles, el antropológico, porque las fiestas religiosas giran en torno a la vida familiar, las actividades agrícolas; el religioso, por su sentido trascendente, hierofánico (Eliade, 1996) y el cristiano, porque los ritos de iniciación se transforman en los sacramentos del Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía (Maldonado, 1993). En la literatura se produce un verosímil de la religiosidad popular, Juan Rulfo la refleja en sus obras. La relación, pues, entre la literatura, la cultura y la religión es evidente. En cuanto a la religiosidad popular, ésta se da en el contexto de la religión católica, ha sido objeto de estudio desde diversas áreas del conocimiento como la sociología, la antropología, la historia y la literatura.

El objetivo del presente trabajo es analizar los aspectos del discurso, las expresiones de religiosidad popular, como la veneración a un personaje que algunos consideran santo y sus roces con el fanatismo, en el cuento “Anacleto Morones”, pues en el universo de ficción que crea Juan

2 Se refiere a una hermandad devota que se ejercita en obras de piedad.

Rulfo³ se pueden encontrar este tipo de manifestaciones. El autor se inspiró en los ámbitos rurales del México posrevolucionario, en los que lo religioso determinaba las actividades más cotidianas. La metodología a seguir se plantea en varios apartados, en los que se discurre en torno a las creencias populares, las analogías entre la realidad sociocultural y el mundo literario, esto es, el Niño Fidencio y el Niño Anacleto, y cómo en la ficción se plantean discursos paralelos que evidencian, por un lado, la burla, la mentira y la estafa, por el otro, el culto y necesidad de creer en alguien que más parece un santón. La lectura que se sigue en el presente es de acuerdo al orden de la escritura que presenta el cuento, se trata de un acercamiento minucioso, esto es, línea a línea, de acuerdo a los párrafos; se pretende un análisis de los diálogos entre los personajes, desde el principio hasta el final, pues: “La lectura dirigida exige prestar atención a los detalles y a fragmentos mayores, y permite señalar lo que no es evidente en una primera lectura [...]” (Zavala, 2007:13).

LA DEVOCIÓN AL NIÑO ANACLETO EN RELACIÓN A LA RELIGIOSIDAD POPULAR

En diversas religiones, desde remotos tiempos, se ha venerado a individuos que se han distinguido por sus actos, sus virtudes y su comunión con la divinidad. En la Iglesia Católica: “En su raíz y origen, el culto a los santos arranca de la devoción a los primeros mártires cristianos y a sus reliquias” (Maldonado, 1985: 62). El obispo Francisco Orozco, Obispo Auxiliar de México, afirma:

3 Carlos Juan Nepomuceno Pérez Vizcaíno nació el 16 de mayo de 1917, en Sayula, Jalisco; adoptó el nombre de Juan Rulfo con el que se le conoció como escritor. Se dice que su infancia fue trágica, pues durante la infancia perdió a sus padres, por lo cual él y su hermano Severiano fueron enviados al internado Luis Silva, en Guadalajara. Estudió durante un tiempo en la Universidad de Guadalajara, pero desertó y se marchó a la Ciudad de México en donde intentó estudiar leyes en la UNAM, pero no pudo porque no le reconocieron sus estudios. Juan Rulfo fue becario en el Centro Mexicano de Escritores. Los cuentos que escribió se reunieron en *El llano en llamas* y se publicaron en 1953, también escribió la novela *Pedro Páramo* y *El Gallo de Oro*, incluso, se dice que inició una novela que tituló *El hijo del desaliento*, la cual destruyó porque no le publicaron un capítulo de ella en la revista *Romance*. Juan Rulfo recibió el Premio Nacional de Letras, el 25 de noviembre de 1970, de manos del entonces presidente de México. Los críticos señalan que la pérdida de su padre lo determinó tanto que vivió buscándolo, pues en ciertas cartas que encontraron después de su muerte, de forma incesante reconstruyó la madrugada en la que lo despertaron con la noticia de que había sido asesinado (López, 2001).

El concepto de 'santidad' no puede variar. Aquellos a quienes veneramos como santos, ya sean mártires en la Iglesia primitiva o a lo largo de la historia, o santos confesores en medio del caos de la Edad Media, en la época renacentista, igual que en los tiempos modernos, siempre presentan, todos ellos, un denominador común: fueron hombres y mujeres que lograron amar a Dios sobre todas las cosas y a su prójimo como a sí mismos, aun a costa de su propia vida, en el momento en que vivieron, en medio de las lacras y cualidades de su época. El ejercicio de las demás virtudes es una consecuencia de su entrega total a Dios y al prójimo (Havers, 1986: VI).

Para la comunidad cristiana, los santos son modelos a seguir, los intermediarios entre Cristo y los hombres, interceden ante él por ellos, y son capaces de conseguir del Señor, por ejemplo, la salud para los enfermos, por eso el pueblo asegura que hacen milagros. Antonio Rubial García señala que: “[...] los santos se convirtieron en patronos [...] sus reliquias que probaban su presencia en la tierra, aseguraban protección y solidaridad con los seres humanos; su méritos los convertían en los amigos del Señor y les daban el destacado lugar que ocupaban en el cielo” (Rubial, 1999:21). Los santos se transformaron en los compañeros, los amigos y los protectores del pueblo.

En el referente socioreligioso, a nivel popular, el santo se mitifica, trasciende por sus acciones, éstas se quedan en la memoria colectiva porque se le atribuyen determinadas virtudes, ya sea por sus cualidades visionarias o por, supuestamente, curar enfermos. Surgen santos apócrifos que en realidad son resultado de la leyenda, la propaganda, la mentira, el engaño, el fanatismo y la ignorancia. Lo que sí resulta innegable es que “a través de ellos una sociedad dada manifiesta, por medio de la antítesis y de la proyección, sus propios valores” (Rubial, 1999: 12).

El escritor mexicano Juan Rulfo se inspiró en los ámbitos rurales, en los que es común encontrar este tipo de expresiones religiosas populares, como la peregrinación y la veneración a los santos y santones, en las que se refleja la necesidad del colectivo de encontrar una manifestación divina, un modelo humano a quien seguir, o un pretendido nazareno que sólo con su contacto se adquiere la salud. Es indudable que la literatura se nutre de la realidad, incluso, en algunos momentos históricos el escritor se asumió como el portavoz del pueblo, el mentor que lo dirigía, quien criticaba y denunciaba las cuestiones sociales y políticas.

La literatura refleja la idiosincrasia de una comunidad, en un referente sociocultural urbano o rural; en la obra del autor mexicano

Juan Rulfo, en concreto, en el cuento “Anacleto Morones”, incluido en la antología de *El Llano en Llamas*, se identifican algunos elementos explícitos de religiosidad popular, ya que en el personaje que da título al cuento se encuentran indicios en torno a que un grupo de personajes femeninos lo ve como santo, esto es, creen que hace milagros, cura a los enfermos y dedicó su vida al bien de la comunidad. Con relación a esto, en Espinazo, Nuevo León, en la década de 1910-1920, corrió el rumor que un individuo de nombre José Constantino, conocido como el “Niño Fidencio”, se dedicaba a curar enfermos, y sus seguidores, que por lo general era el pueblo pobre, creían en sus cualidades visionarias. El llamado “Niño Fidencio” tenía una peculiaridad, no se desarrolló de sus órganos genitales, tenía voz infantil, y se creía que siempre llevó una vida excepcional (*Signo de los tiempos-Niño Fidencio*, 2011).

Fidencio surgió en un contexto histórico de persecución religiosa, en el que los feligreses se sentían amenazados y perseguidos por sus creencias. Al parecer el “Niño Fidencio” curaba con hierbas, realizaba operaciones, extraía tumores, por lo cual se valía de métodos sencillos, esto es, oraciones, introducía a los enfermos en un charco con fango, etc. Así como había quienes lo seguían y creían en sus milagros, también tenía detractores, pues lo consideraban brujo, charlatán y aseguraban que le gustaba rodearse de mujeres jóvenes y guapas (*Signo de los tiempos-Niño Fidencio*, 2011). En 1994 se conformó una secta fidencista que se consideró a sí misma cristiana, es decir, sin el reconocimiento y aprobación de la Iglesia Católica. El fidencismo se ha visto como un fenómeno sociológico, masivo y popular de gran fuerza en ciertos sectores de la población [*Fidencio, nacido para servir*, 2013].

Asimismo, en el universo literario rulfiano se menciona que el personaje del Niño Anacleto se rodeaba de mujeres vírgenes, hermosas y jóvenes, curaba a los enfermos, hacía milagros, tenía adeptos que lo consideraban un santo iluminado, pero también detractores. Como se puede apreciar, en ambos planos, el de la realidad y el de la ficción, los santones surgen en el contexto de la pseudo-religiosidad, los dos aparecen como taumaturgos y en su veneración hay buena dosis de credulidad y de fanatismo.

En el cuento “Anacleto Morones”, aparece reflejada la religiosidad popular a través de personajes, conceptos y acciones que son propios del ámbito eclesial, por ejemplo, en el primer párrafo: “¡Viejas, hijas del demonio! Las vi venir a todas juntas en procesión [...] Ve-

nían por el camino de Amula, cantando entre rezos, entre el calor, con sus negros escapularios grandotes y renegridos sobre los que caía en goterones el sudor de su cara” (Rulfo, 1995: 210). Los elementos que reflejan la religiosidad popular son: “demonio”, “procesión”, “rezos”, “escapularios”, porque son términos utilizados con recurrencia en las comunidades cristianas.

Lucas Lucatero, en cuanto ve acercarse a las mujeres, trata de esconderse y corre hacia el corral, sin imaginar que ellas entrarían hasta saludarlo de cerca, de una manera peculiar: “¡Ave María Purísima!”; lo cual representa, en tanto saludo, otro elemento de religiosidad popular. El deseo de que la Virgen María sea alabada es también un elemento de religiosidad popular. Las mujeres dicen: “Pues sí, Lucas Lucatero, al fin te hemos encontrado, gracias a Dios” (Rulfo, 1995: 211), lo cual indica una continua referencia a significantes cristianos entre las congregantes. Otro aspecto destacable, es que en las comunidades cristianas se usan los escapularios como señal de penitencia, pero en el relato se indica que las mujeres han encontrado otra forma de uso: con ellos se secan el sudor, sólo los portan para indicar su supuesta inclinación y/o interés en los asuntos religiosos. Lo cual puede interpretarse que las féminas han caído en el fanatismo y están lejos de arrepentirse de sus acciones. Lucas Lucatero les ofrece de comer o “un jarro de agua para remojarse la lengua” (Rulfo, 1995: 211). El acto de “remojarse la lengua” indica que están en la perdición, a pesar de pronunciar palabras del ámbito cristiano; lo cual puede relacionarse con la parábola del rico epulón, en la cual éste hallándose en el infierno, le pide al padre Abraham que mande a Lázaro para que remoje su dedo y se lo ponga en la lengua, según decía, porque le torturaban unas llamas (Lc 16, 19-31).

En los personajes femeninos se evidencia la hipocresía, por ejemplo, al preguntar a una de ellas si es Pancha Fregoso, la que se dejó robar por Homobono Ramos, dice: “—Soy, sí, pero no me robó nadie. Ésas fueron puras maledicencias. Nos perdimos los dos buscando garambullos. Soy congregante y yo no hubiera permitido de ningún modo...” (Rulfo, 1995: 211). Lucas Lucatero insiste en ofrecer agua a las mujeres, pero éstas en un primer momento la rechazan; sin embargo, él insiste y les da una jarra tras otra, ellas aceptan y se beben todo. El agua es signo de vida y ellas, a su manera, buscan vivir a partir de una devoción cargada de fanatismo; anhelan la vida, pero en realidad aceptan más el pecado y la muerte, irónicamente aconsejadas por el

Niño Anacleto. Lucas no representa al buen cristiano, porque no se muestra arrepentido; en cambio, se percibe en sus diálogos la malicia y la burla, pero también el nerviosismo por el montón de piedras que tiene en el corral, pues en realidad es la sepultura de Anacleto.

Otro elemento de religiosidad popular se identifica en Nieves, pues en cuanto Lucas Lucatero la provoca al recordarle el pasado, dice: “–No sigas diciendo cosas, Lucas. Ayer me confesé y tú me estás despertando malos pensamientos y me estás echando el pecado encima” (Rulfo, 1995: 214). El término “confesión” pertenece al ámbito eclesial, pues existe el sacramento de la penitencia, junto con otros seis, de los cuales los tres primeros son los de iniciación: bautismo, confirmación y eucaristía. El sacramento de la penitencia consta de seis pasos: examen de conciencia, dolor de los pecados, propósito de enmienda, confesión de boca, absolución y penitencia. Nieves hace referencia a la confesión, paso a partir del cual el pueblo ha llamado a este sacramento “confesión”, como si sólo se tratara de comunicar al confesor los pecados, sin estar seriamente arrepentido, y sin tener el propósito de enmendarse. En varios aspectos del cuento, se puede apreciar que los agentes o protagonistas en realidad no viven en estado de gracia, aunque aparenten honestidad y expresen su religiosidad.

En el cuento se muestra, poco a poco, que las mujeres han pecado de alguna manera, por ejemplo, Nieves abortó al hijo de Lucas Lucatero, y eso no le impide pertenecer a la Congregación de Amula. De esta manera se manifiesta la religiosidad popular, es decir, en ella se propicia que el cristiano viva la fe a su manera, con devoción, pero también con ignorancia, fanatismo y superstición. La religiosidad popular constituye una de las caras de la Iglesia, en ella se expresan las debilidades y necesidades humanas.

En el texto se pueden identificar otros elementos de religiosidad popular, a saber, las mujeres quieren la canonización de Anacleto; buscan a Lucas por ser yerno del Santo Niño y porque convivió con él; pero éste no acepta porque considera al famoso Anacleto un charlatán; además de acabar con las vírgenes de la región, incurrió en incesto al embarazarse a su propia hija. La lectura del cuento evidencia información sobre la personalidad moral de los protagonistas. Sin duda, en este tipo de religiosidad las manías se confunden con el fanatismo y la ignorancia. En el cuento, Rulfo muestra cómo el pueblo vive la religiosidad y tiene la necesidad de creer en alguien.

En el relato se encuentra un tipo de narrador que se denomina homodiegético, que utiliza la primera persona del singular, porque a la vez que relata también participa en la historia, es decir, es un narrador que lleva el hilo conductor y en este caso también aparece como personaje, se trata de Lucas Lucatero, quien da su versión acerca de quién es Anacleto Morones, pero también se identifican las voces de las mujeres de la Congregación, quienes narran, desde su perspectiva, sobre el Niño Anacleto, el personaje ausente sobre quien gira todo el discurso.

El lector recibe información completa sobre las características de los personajes a través de Lucas Lucatero, quien desde que inicia el relato asume el protagonismo narrativo, y de esta forma se va conformando una imagen física y moral, ya sea por las acciones, por el discurso o por su forma de vestir, por ejemplo, de las mujeres de Amula, ya entradas en años, menciona que vestían de negro, usaban grandes escapularios, de forma constante se persignaban y entonaban rezos. Lucas proporciona información sobre el retrato físico de los personajes femeninos, pues dice “¡Viejas indinas! ¡Les debería dar vergüenza! Se persignaron y se arrimaron hasta ponerse junto a mí, todas juntas, apretadas como en manojo, chorreando sudor y con los pelos untados a la cara como si les hubiera llovizado” (Rulfo, 1995:210). Aurora Pimentel, al respecto, señala que “[...] al caracterizar un personaje por su apariencia física, una buena parte del ‘retrato moral’ ya está dado. Además, al mismo tiempo que el narrador proyecta la imagen del personaje, define de manera oblicua su propia postura ideológica, e incluso la del autor” (Pimentel, 2005:75). En este caso, Lucas se perfila como un personaje de ideas contrarias a las de las mujeres, pues mientras ellas le plantean un asunto con seriedad, él se burla de su intención de canonizar a Anacleto Morones, pues en su opinión se trata de un embustero y estafador.

Las voces discursivas de los personajes femeninos ayudan a construir la imagen moral de Lucas, quien se muestra como un sujeto atrevido, oportunista, dispuesto al galanteo, burlón, que astutamente dirige la conversación y saca a relucir aspectos de la vida de las mujeres que contrastan con su actitud religiosa y con su apariencia física. Además, parece tener una visión “real”, esto es, distinta respecto al personaje Anacleto y de su hija. Lucas no se muestra como un hombre religioso, por el contrario, es irrespetuoso, utiliza un tono irónico, se mofa de que

las mujeres crean que Anacleto es un santo; el único temor que siente es que Anacleto regrese. Las mujeres, aunque lo ubican como alguien poco confiable y maledicente, lo buscan porque requieren su testimonio para realizar su idea de canonizar a Anacleto en Roma.

En la obra quien tiene más participación como narrador es Lucas Lucatero, pues proporciona información al lector sobre otros aspectos del relato como el tiempo y el espacio, es decir, se emplea la analepsis o retrospectiva temporal para evocar quién era y qué hacía Anacleto antes que la gente lo considerara santo. En el cuento se pueden identificar dos ejes discursivos, el de Lucas Lucatero, pero también el de las mujeres de la Congregación; ambas visiones van paralelas y resultan antagónicas, pues Lucas asegura conocer todas las mañas de Anacleto Morones, de quien menciona que en realidad se dedicaba sólo a la venta de santos, esto es, todo surgió a raíz de que un día “[...] pasaron los peregrinos. Lo vieron. Se pararon a ver la curiosidad aquella [...] Entonces él se puso los brazos en cruz y comenzó a decir que acababa de llegar de Roma, de donde traía un mensaje y era portador de una astilla de la Santa Cruz donde Cristo fue crucificado” (Rulfo, 1995:217). Lo anterior indica que, según Lucas, Anacleto Morones era en realidad un charlatán que aprovechó la oportunidad y por eso inventó una historia que los peregrinos creyeron. Les refiere a las mujeres “Ellos lo levantaron de ahí en sus brazos. Lo llevaron en andas hasta Amula. Y allí fue el acabose [...] Y yo nomás me vivía con la boca abierta, mirándolo engatusar al montón de peregrinos que iban a verlo” (Rulfo, 1995:217).

Si se toma el discurso de Lucas como información confiable, entonces Anacleto en realidad engañaba al pueblo, al pretender emular las acciones de Jesucristo y dedicarse a “curar” a los enfermos, pues según la tradición cristiana, éste se destacó por su predicación del reino de Dios y por sus milagros, las personas enfermas sanaban con sólo tocarlo. Lucas señala que Anacleto era en realidad un demonio, engañador, mentiroso, que obtuvo beneficios económicos, favores sexuales y adquirió poder gracias a la ignorancia del pueblo y de sus necesidades, que, incluso, buscaba la compañía nocturna de mujeres a quienes aprovechó; asimismo, Lucas también evidencia a la hija de Anacleto como una embustera y sinvergüenza. Dice a las congregantes: “La corrí. Y estoy seguro de que no está con las Arrepentidas, le gustaba mucho la bulla y el relajo. Debe de andar por esos rumbos desfajando pantalones” (Rulfo, 1995:216).

Lucas Lucatero proporciona el retrato moral del personaje Anacleto, dista de ser un testigo de la santidad y de forma constante chancea a las mujeres y menciona que sus “milagros” consistían en hacer hijos, por lo cual: “Dejó sin vírgenes esta parte del mundo, valido de que siempre estaba pidiendo que le velara el sueño una doncella” (Rulfo, 1995:219). Afirma también que el pretendido Nazareno le heredó un costal de vicios, que su inclinación moral era hacia el mal, nunca se preocupó por el bienestar de la gente que lo seguía, su intención era siempre estafar a los ingenuos que creían en él, por supuesto, los personajes femeninos reclaman y se indignan, pero les aclara que, en todo caso, éste era peor que él.

En el otro eje discursivo, el que llevan los personajes femeninos, se percibe una idea distinta de Anacleto Morones, pues las mujeres constantemente dan muestras de su veneración que cae en el fanatismo,⁴ se apasionan y niegan de forma contundente que se trate de un engañabobos, se aferran a la creencia de su santidad y desoyen la versión de Lucas. Llegan hasta su casa porque pretenden convencerlo que testifique sobre los milagros del niño Anacleto, pues, aseguran: “El señor cura nos encomendó le lleváramos a alguien que lo hubiera tratado de cerca y conocido de tiempo atrás, antes que se hiciera famoso por sus milagros. Y quién mejor que tú, que viviste a su lado y puedes señalar las obras de misericordia que hizo” (Rulfo, 1995:215). Las mujeres están convencidas de la santidad de Anacleto y por eso pretenden su canonización. Por supuesto, no creen en las palabras burlonas de Lucas a quien califican de ateo, hereje, impío y mentiroso.

Para las mujeres, Anacleto, como Jesucristo, ascendió al cielo en cuerpo y alma e incluso curó un enfermo de sífilis, lo aseguran sin tener pruebas y porque su adoración raya el fanatismo. La hija de Anas-tasio, por ejemplo, afirma su testimonio y dice: “[...] fuimos a ver al niño Anacleto y él lo curó. Lo quemó con un carrizo ardiendo y le untó de su saliva en las heridas y, sácatelas, se le acabaron sus males. Dime si eso no fue un milagro” (Rulfo, 1995:221). Lo anterior demuestra que estaban persuadidas de sus poderes curativos. Para ellas era un amigo, un consejero que las guió en la vida, un padre que las protegió, un santo que las curó de sus males físicos y espirituales. Otra mujer ex-

4 Fanatismo viene de *Fanum* que significa templo, se ha usado en sustitución y a la vez que entusiasmo, que en el uso contemporáneo lo ha sustituido para indicar la certeza de quien habla a nombre de un principio absoluto y que pretende que sus palabras tengan la calidad de absoluto (Abbagnano, 1995: 521).

presa: “Yo soy huérfana y él me alivió de mi orfandad; volví a encontrar a mi padre y a mi madre en él. Se pasó la noche acariciándome para que se me bajara mi pena” (Rulfo, 1995:219).

Los personajes femeninos se pueden identificar como los principales agentes de la religiosidad popular, ya que son ellas quienes pretenden impulsar la canonización del Niño Anacleto y por eso buscan testimonios de sus milagros, incluso, se pone en duda que la parte oficial de Amula las apoyara en su idea, ya que un proceso de canonización es largo y se deben tener testimonios confiables, y la intención de las mujeres se puede entender como un acto de ingenuidad que cae en el fanatismo. En el cuento también se menciona que así como el Niño Anacleto tenía seguidores, también había quienes lo señalaban como un brujo, estafador y que incluso las autoridades lo encarcelaron durante un tiempo.

En la obra se percibe una doble moral en los personajes y conforme se avanza en la lectura del cuento, se obtiene más información sobre ellos, no sólo de Anacleto y su hija, sino también de las féminas, pues hay aspectos importantes sobre sus vidas que se mencionan o insinúan, por ejemplo, de Nieves García, quien expresa con cierto rencor que se vio en la necesidad de abortar al hijo que concibió con Lucas, quien a su vez le dice: “Nieves... Nieves. Cómo no me voy a acordar de ti. Si eres de lo que no se olvida... Eras suavcita. [...] Te siento todavía en mis brazos [...] y te arrejuntabas mucho conmigo. Te repegabas tanto que casi te sentía metida en mis huesos” (Rulfo, 1995: 214).

Micaela es otra congregante, quien aclara que una cosa es ser soltera y otra señorita y que el Santo Niño le aconsejó juntarse con un hombre, por lo cual se justifica: “Tuve que hacerlo. Qué me ganaba con vivir de señorita. Soy mujer. Y una nace para dar lo que le dan a una [...] Eso de tener cincuenta años y ser nueva es un pecado” (Rulfo, 1995:220). El final del cuento es revelador, en ese sentido, pues Pancha Fregoso acepta pasar la noche con Lucas, sin embargo, se queja porque éste no es cariñoso y afirma que el Niño Anacleto sí sabía tratar a las mujeres y hacerles el amor. Lo anterior evidencia que, por un lado, las mujeres estaban convencidas de la santidad de Anacleto Morones, que intercedía por ellas ante el Señor, de su bondad al curar a otros, pero también aceptaban como “normal” que varias hubieran pasado la noche entre sus brazos e incluso lo justifican al decir: “Eso lo hacía por pureza. Por no ensuciarse con el pecado. Quería rodearse de inocencia para no manchar su alma” (Rulfo, 1995:219).

El único personaje que no se delata ante los otros es Lucas Lucate-ro, quien astutamente dirige el discurso y las mujeres no perciben, entre sus indirectas y chanzas, su nerviosismo desde que llegaron, que se evidencia en sus continuas vueltas al corral para comprobar que Anacleto sigue bajo un montón de piedras y en su urgencia por echar de su casa a las mujeres, esto es, se revela que sólo él sabe dónde están sus restos, que en realidad fue Lucas quien mató al que aparentaba curar a otros; parece que nadie investigó su desaparición; ellas construyeron una explicación sobrenatural, al considerarlo santo y sus enemigos no se ocuparon del asunto. Las mujeres, incluso, mencionan: “Te has venido muy lejos. A este lugar escondido. Sin domicilio, ni quien dé razón de ti” (Rulfo, 1995: 212). Casi al final del relato, Lucas evoca en su mente que bajo el montón de piedras están los restos de Anacleto y que “[...] se había muerto el mismo día que se fugó de la cárcel y vino aquí a reclamarme que le devolviera sus propiedades” (Rulfo, 1995:222).

El aspecto más tratado en los personajes del cuento es el moral, por el tema que se plantea, esto es, la religiosidad popular, la participación femenina, en un ámbito rural, que se comprueba por las descripciones y por el habla de los personajes, en torno al personaje Anacleto; queda claro que los personajes no son lo que aparentan, todos se inclinan hacia el mal, esconden algo, viven marcados por algún acontecimiento ocurrido en el pasado, por ejemplo, las mujeres ocultan sus encuentros carnales con Anacleto, abortos, deslices, y están más involucradas en lo mundano que en lo espiritual. Lucas se evidencia como el cómplice de un charlatán y su asesino.

CONCLUSIÓN

Es evidente que la literatura no tiene la finalidad de describir la realidad de manera fiel, sin embargo, el escritor se inspira en su entorno sociocultural para crear una obra literaria, artística, que testimonia la esencia de los seres humanos. El autor mexicano Juan Rulfo plasmó en sus creaciones literarias la idiosincrasia de un pueblo con necesidad de creer, de forjar santos, que ve en la religión una necesidad, que vive y expresa una religiosidad, pero también padece los abusos de los caciques, el asesinato, el incesto, el amor, la muerte, la mentira, el engaño, etc. En el cuento “Anacleto Morones” se percibe un tono irónico en el

personaje narrador, él es quien evidencia la otra cara de la moneda, en relación a los demás personajes, quienes, si se considera esta información, no son realmente lo que dicen o aseguran ser, Anacleto no era un santo, su hija no era la mujer casta y buena que parecía, ni las mujeres de la congregación de Amula eran honestas y respetables como aparentaban. En el cuento, las acciones pasadas y presentes poco a poco caen por su propio peso, la astucia discursiva del personaje Lucas paulatinamente revela la personalidad moral de las mujeres y de Anacleto, a tal punto que en algún momento emplean un tono de confesión y aluden a sus vidas, lo cual ayuda a tener un retrato más completo y evidencia que los personajes no son lo que parecen.

En el cuento se pueden identificar diversos elementos de la religiosidad popular, sobre todo los conceptos: “sacerdote”, “congregación”, “santidad”, “canonización”, “demonio”, “rezos”, “escapularios”, “María Purísima”, “gracias a Dios”, “confesión”, etc.; además, la idea de un hombre, Anacleto Morones, que una parte del pueblo lo concibe como santo; el contenido de los diálogos entre Lucas Lucatero y las mujeres de Amula, en el que se revela la calidad moral de los personajes en relación a la santidad. Paulatinamente se evidencia que todos los personajes del cuento son pecadores. Juan Rulfo muestra que el fanatismo es una realidad en el pueblo mexicano, así como la tendencia a vivir la fe a su manera, que constituye una necesidad. De manera indirecta y, tal vez sin proponérselo, evidencia también el reto de la Iglesia de realizar una catequesis permanente, para contrarrestar la ignorancia y el fanatismo. En los dos ejes discursivos se trabaja el contraste de posturas, pues mientras las mujeres defienden al Niño Anacleto, Lucas asegura que era todo lo contrario, un engañador, embaucador y charlatán. A través del discurso se revela la calidad religiosa y moral de los diferentes personajes; sobre todo, se aclara la verdad sobre la vida de Anacleto. ❁

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola. (1995). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Andrade A. y Andrade A. (2011). *Signo de los tiempos-Niño Fidencio*. México: Canal Once y Pisito Trece producciones. Recuperado el 22 de julio de 2014 de YouTube.com.

- Alessi, Adriano. (2004). *Los caminos de lo sagrado. Introducción a la filosofía de la religión*. Madrid, Ediciones Cristiandad.
- Beristáin, Helena. (2006). *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa.
- Bravo, Benjamín. (2001). *Vocabulario de la religiosidad popular*. México: Darbar.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. (1992). España: Asociación de Editores del Catecismo.
- III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1996). *La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina*. México: Editorial Basilio Núñez.
- Domínguez Hidalgo, Antonio. (1990). *Iniciación a las estructuras literarias*. México: Porrúa.
- Eliade, Mircea. (1972). *Tratado de historia de las religiones*. México: Era.
- Havers, Guillermo María. (1980). *Vivieron el Evangelio*. México: Obra Nacional de la Buena Prensa.
- López Mena, Sergio. (1993). *Los caminos de la creación en Juan Rulfo*. México: UNAM.
- López Mena, Sergio. (2001). *Perfil de Juan Rulfo*. México: Praxis.
- Maldonado, Luis. (1985). *Introducción a la religiosidad popular*. España: Sal Terrae.
- Maldonado, Luis. (1993). Religiosidad popular. En Casiano Floristán Samanes y Juan José Tamayo (Ed.). *Conceptos fundamentales del cristianismo* (pp. 1184-1196). Madrid: Trotta.
- Pimentel, Luz Aurora. (2005). *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*. México: Siglo XXI-UNAM.
- Rubial García, Antonio. (1999). *La santidad controvertida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rulfo, Juan. (1995). *Pedro Páramo y El Llano en Llamas*. México: Planeta.
- Soto A. y Rodríguez M. (2013). *Fidencio, nacido para servir*. México: AMC Producciones y departamento de comunicación y periodismo ITESM. Recuperado el 17 de julio de 2014 en YouTube.com.
- Zavala Alvarado, Lauro. (2007). *Manual de análisis narrativo. Literario, cinematográfico, intertextual*. México: Trillas.

CALEI- DOSCOPIO



RESÚMENES

AUSTREBERTO MARTÍNEZ VILLEGAS

LA CONFORMACIÓN DE CORRIENTES IDENTITARIAS EN EL TRADICIONALISMO CATÓLICO EN MÉXICO EN LOS AÑOS POSTERIORES AL CONCILIO VATICANO II

El tradicionalismo católico se ha desarrollado como un proceso de construcción de identidades a partir de la oposición a varias de las innovaciones que trajo consigo el Concilio Vaticano II. Las identidades del tradicionalismo católico en México se pueden clasificar en tres vertientes: el sedevacantismo que argumenta que la sede de Roma está vacante desde Juan XXIII; el lefebvrismo, representado por la Fraternidad Sacerdotal San Pío X que reconoce a los papas posteriores al concilio como legítimos, pero se niega a obedecerlos; y el antiprogresismo posconciliar radical, que mantiene obediencia y reconocimiento total al papado, pero rechaza las innovaciones más progresistas. Dos de estas corrientes identitarias, el sedevacantismo y el antiprogresismo posconciliar radical, a pesar de sus coincidencias se enfrentaron entre sí a través de duras polémicas, lo que constituyó parte de un proceso de construcción de identidades en función de la diferenciación respecto a la otredad.

Palabras clave: *Tradicionalismo, sedevacantismo, lefebvrismo, antiprogresismo.*



JOSÉ ANTONIO SALDÍVAR CERVANTES / LUCIANO RAMÍREZ HURTADO
LA INFLUENCIA DE LOS RELIGIOSOS DE SAN AGUSTÍN DEL TEMPLO
Y CONVENTO DE SAN ANTONIO DE PADUA EN LA SOCIEDAD
DE AGUASCALIENTES. EL CASO DEL PATRONATO
INSTITUTO MENDEL, A.C., 1968-1979

Derivado de un estudio doctoral en el que se pretenden analizar los alcances históricos, institucionales y educativos de los religiosos de la orden de San Agustín en el Aguascalientes del siglo xx, el artículo propone un análisis de la influencia que tuvieron en una parte de la sociedad aguascalentense, gracias a su modelo de vida espiritual y comunitaria a través de su carisma y acción social; dicha influencia se hizo más notoria en la segunda mitad de la centuria, debido a la implementación de su modelo académico tras la fundación de una institución de enseñanza media y la apertura de una radiodifusora. Tomando en cuenta antecedentes históricos, este trabajo destaca la labor que, para cumplir su cometido, desempeñó un patronato conformado por un grupo de laicos comprometidos, cuyos integrantes pertenecieron a un pudiente sector socioeconómico de la localidad con una amplia red de relaciones políticas.

Palabras clave: *Comunidad agustina, carisma, influencia, sociedad aguascalentense, educación, servicios religiosos.*



MARIANA G. MOLINA FUENTES
EDUCACIÓN CATÓLICA Y SOCIALIZACIÓN DE VALORES.
UNA APROXIMACIÓN ANALÍTICA DESDE LA TEORÍA DE SISTEMAS

Las discusiones académicas en torno a la teoría de sistemas suelen desarrollarse en un nivel de abstracción que oscurece sus ventajas para analizar objetos de estudio con un anclaje empírico. Este texto puede pensarse precisamente como un ejercicio para mostrar la utilidad de dicha teoría, mediante el planteamiento de un estudio sobre socialización de valores a través de la escuela. La conjetura que guía tal estudio es que los estudiantes expresan comunicaciones morales diferenciadas en función del tipo de escuela al que asisten, y que para los propósitos de esta investigación pueden clasificarse en lo general

en laicas y católicas. Las siguientes líneas dan cuenta de la construcción del problema a partir de los tipos de sistemas sociales propuestos por Niklas Luhmann: a) los funcionales, en los que pueden ubicarse el sistema religioso y el sistema educativo; b) las organizaciones, en las que se ubican las escuelas; y c) las interacciones, que en este caso se desarrollan entre los estudiantes y con la investigadora, y a través de los cuales se expresan los valores de los primeros.



BLANCA IMELDA PEDROZA GALLEGOS
LOS ORÍGENES DEL PROTESTANTISMO EN CUBA

El presente artículo se propone atraer la atención sobre el tema del origen del protestantismo histórico en Cuba, donde una veta poco estudiada es la estrecha relación que existió entre los emigrantes o exiliados cubanos en Estados Unidos y los rebeldes independentistas en la Isla. Los misioneros protestantes cubanos, formados en las Iglesias de Estados Unidos, son figura clave para comprender las redes tejidas en torno a actividades que, además de las laborales pastorales, incluían ayuda económica, compra de armamento y apoyo de todo tipo en favor de la independencia de la Isla.

Palabras clave: *Cuba, protestantismo histórico, exilio, guerra de independencia.*



LUCIANA LAGO
PRÁCTICAS Y REPRESENTACIONES SOBRE LA INFANCIA EN CONTEXTOS
RELIGIOSOS. NOTAS SOBRE LOS GRUPOS DE NIÑOS/AS EN COMUNIDADES
EVANGÉLICAS DE COMODORO RIVADAVIA

Este trabajo se refiere a las características generales de los procesos de socialización religiosa de niños/as en las comunidades evangélicas de la ciudad de Comodoro Rivadavia (Patagonia, Argentina). El problema de investigación se centra en indagar los procesos de “transmisión religiosa” en los grupos infantiles, buscando comprender la experiencia de los/as niños/as que forman parte de dichas comunida-

des, considerando también los espacios, las prácticas y representaciones circulantes sobre estos grupos.

Palabras clave: *Evangélicos, socialización, transmisión religiosa, niñez.*



FELIPE R. VÁZQUEZ PALACIOS

PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN LA VEJEZ Y SU RELACIÓN CON EL AUTOCUIDADO
Y EL BIENESTAR

La pregunta central que guía el desarrollo de este trabajo es: ¿Cómo se procesa el autocuidado y el bienestar en edades avanzadas ante la complejidad que conlleva esta etapa de la vida, posicionado desde las prácticas religiosas cotidianas? El trabajo evidencia las necesidades y problemas más sentidos por los añosos y por quienes se pide la intervención divina: 1) en la salud y mantenimiento de la fuerza, 2) en el aprovisionamiento de sus necesidades materiales, 3) en su sentido y significado, y 4) en la seguridad y esperanza. Los resultados de esta investigación cualitativa apuntan a que las prácticas religiosas, si bien no siempre son efectivas en la solución de sus problemas y necesidades cotidianas, éstas les ayudan a manejar la situación en la que se encuentran con cierto grado de satisfacción, además, de lograr una mayor concientización de las posibilidades y limitaciones como envejecientes en su autocuidado y bienestar.

Palabras Clave: *Prácticas religiosas, autocuidado, bienestar, adultos mayores.*



ANTONIO HIGUERA BONFIL

LA SANTA MUERTE EN CHETUMAL. LA EXPANSIÓN DE UN CULTO POPULAR

Este trabajo aborda el culto a la Santa Muerte en Chetumal, ciudad localizada en la frontera México-Belice. Presenta con detalle el estado de la cuestión y estudia tres centros religiosos locales. Las historias particulares están ligadas a la experiencia de los agentes de culto que dirigen los altares y refieren las prácticas y rituales que son propios de cada altar. El texto está concebido como la presentación del escenario

local en el que se identifica la construcción de diferentes tradiciones de este culto popular.

Palabras claves: *Santa Muerte, rituales, Chetumal, frontera México-Belice.*



OLGA HERNÁNDEZ RAMÍREZ

LA VARA DE MANDO, SÍMBOLO SAGRADO
PARA LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE OAXACA

El fenómeno sagrado tiene una implicación antropológica seria; representa el constitutivo ontológico esencial de la experiencia humana; esa experiencia se evidencia en la hierofanía de objetos sagrados como la vara de mando de los pueblos originarios de Oaxaca. En este sentido la vara de mando es el símbolo sagrado por excelencia de una comunidad política que se cohesiona internamente y facilita la aproximación de gobernantes y gobernados. Bajo este esquema simbólico la identidad indígena sale reforzada; la vara de mando es una señal de identidad no sólo política sino también religiosa; implica de suyo una forma de autorepresentación de lo que una comunidad es y pretende llegar a ser.

Palabras clave: *Hierofanía, vara de mando, ontológico, símbolo.*



MA. DE LOURDES ORTIZ SÁNCHEZ

LOS EJES DISCURSIVOS Y LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL CUENTO
“ANACLETO MORONES”: FANATISMO Y VENERACIÓN A UN SANTÓN

La literatura cumple con una función sociocultural de suma importancia, refleja las preocupaciones en torno a la vida, el amor y la muerte; la religión, en tanto necesidad, confluye con el arte, constituye una forma de expresión que da testimonio del ser y el hacer humanos. En la narrativa de Juan Rulfo se identifican los temas religiosos y las manifestaciones de piedad popular, como en el caso de “Anacleto Morones”, quien es el personaje sobre el cual se centra la historia. En el cuento hay dos ejes discursivos, el que dirige Lucas Lucatero, quien con un tono burlón evidencia

que Anacleto era un charlatán que abusó de la credibilidad del pueblo; el otro eje es de los personajes femeninos, quienes representan mujeres del pueblo, que entonan rezos, portan escapularios y buscan la canonización de Anacleto, creen en sus milagros y defienden su honestidad.

Palabras clave: *Religión, religiosidad popular, literatura, fanatismo, moral.*



ABSTRACTS

AUSTREBERTO MARTÍNEZ VILLEGAS

LA CONFORMACIÓN DE CORRIENTES IDENTITARIAS EN EL TRADICIONALISMO
CATÓLICO EN MÉXICO EN LOS AÑOS POSTERIORES AL
CONCILIO VATICANO II

Catholic traditionalism has been developed as a process of construction of identities, from the opposition to several of the innovations that brought the Second Vatican Council. Identities in the Mexican Catholic traditionalism can be classified in three main currents: the sedevacantism, which argues that the see of Rome is vacant since John XXIII, the lefebrism represented by the Priestly Fraternity of Saint Pius X which recognizes the popes after the council as rightful, but refuses to obey them and the radical post-conciliar anti-progressivism, which maintains obedience and full recognition to the papacy but rejects most progressive innovations. Two of these identity currents, sedevacantism and radical postconciliar antiprogresivism, despite their matches, faced each other through a strong controversy, which served as part of a process of construction of identities based on differentiation with respect to otherness.

Keywords: *Traditionalism, sedevacantism, lefebrism, antiprogresivism.*



JOSÉ ANTONIO SALDÍVAR CERVANTES / LUCIANO RAMÍREZ HURTADO
LA INFLUENCIA DE LOS RELIGIOSOS DE SAN AGUSTÍN DEL TEMPLO
Y CONVENTO DE SAN ANTONIO DE PADUA EN LA SOCIEDAD DE AGUASCALIENTES.
EL CASO DEL PATRONATO INSTITUTO MENDEL, A.C., 1968-1979

This article is part of a Ph. D. academic study which pretends to analyze the historical, institutional and educational scopes of the religious Order of Saint Augustin in the Twentieth Century. The article pretends to analyze the influence they had in a part of the society of Aguascalientes by means of their spiritual and communitarian living model. Such influence became more notorious in the second half of the Twentieth Century because of their academic model performance after their high school and radio station foundations. Therefore, including some local historic background, this study remarks the patronage labor shaped by committed laics who belonged to a local well-off sector with a wide range of political relationships.

Keywords: *Augustinian community, charisma, influence, society, education, religious services.*



MARIANA G. MOLINA FUENTES
EDUCACIÓN CATÓLICA Y SOCIALIZACIÓN DE VALORES.
UNA APROXIMACIÓN ANALÍTICA DESDE LA TEORÍA DE SISTEMAS

Academic debates regarding systems theory are usually developed on an abstract basis, from which arises a difficulty when evaluating its usefulness to analyze empirical problems. This article is basically an exercise to prove its relevance, by outlining a research on the socialization of moral values in schools. The general hypothesis guiding this inquiry is that the students express moral communications, which are differentiated by the kind of school they attend; classified as lay or catholic. The following text exemplifies the construction of a research problem through the kinds of social systems proposed by Niklas Luhmann: a) functional, in which we can identify the religious and the educational systems; b) organizations, in which we can identify schools; and c) interactions, which in this case are developed among the students and among them and the researcher, and through which the students express their moral values.

Keywords: *Theory, Catholic education, socialization, moral values.*



BLANCA IMELDA PEDROZA GALLEGOS
LOS ORÍGENES DEL PROTESTANTISMO EN CUBA

This article aims to draw attention to the issue of the origin of historic Protestantism in Cuba, where a vein understudied is the close relationship that existed between Cuban migrants or exiles in the United States and the independence rebels in the island. The Cuban Protestant missionaries, trained in American churches, are key figure in understanding the networks woven around activities, in addition to pastoral work, such as financial aid, arms procurement, and support of all kinds for independence of the island.

Keywords: *Cuba, historic protestantism, exile, independence war.*



LUCIANA LAGO
PRÁCTICAS Y REPRESENTACIONES SOBRE LA INFANCIA
EN CONTEXTOS RELIGIOSOS.
NOTAS SOBRE LOS GRUPOS DE NIÑOS/AS EN COMUNIDADES EVANGÉLICAS
DE COMODORO RIVADAVIA

This paper refers to the general characteristics of the religious socialization processes of children in the evangelical communities of Comodoro Rivadavia (Patagonia, Argentina). The issue of the research centers in inquiring the “religious transmission” processes in the infantile groups, seeking to comprehend the children’s experience whom take part of these communities, taking into account spaces, practices and representations involving these groups.

Keywords: *Evangelicals, socialization, religious transmission, childhood.*



FELIPE R. VÁZQUEZ PALACIOS
PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN LA VEJEZ Y SU RELACIÓN CON EL AUTOCUIDADO
Y EL BIENESTAR

The central question guiding the development of this paper is: How self-care and wellness is processed in people of advanced age facing complexity involved in this stage of life, positioned from the daily religious practices? The text shows the needs and problems more felt by elderly and divine intervention which asks for: 1) maintaining the health and strength, 2) supplying their material needs, 3) sense and meaning, and 4) security and hope. The results of this qualitative research suggest that religious practices, but are not always effective in solving their problems and daily needs, they help them manage the critical situation and even with some degree of satisfaction also, to achieve a greater awareness of the possibilities and limitations as older adults in self-care and wellness.

Keywords: *Religious practices, self care, wellness, older adults.*



ANTONIO HIGUERA BONFIL
LA SANTA MUERTE EN CHETUMAL.
LA EXPANSIÓN DE UN CULTO POPULAR

This paper addresses the issue of the expansion of the holy death cult in Chetumal, a city located in the Mexico-Belize border. It presents the state of the art, and studies three religious places, whose particular histories, religious practices and rituals are related to the experiences of their religious leaders. The paper aims at the presentation of the local scene and the construction of different traditions of this popular cult.

Keywords: *Holy death, rituals, Chetumal, Mexico-Belize border.*



OLGA HERNÁNDEZ RAMÍREZ
LA VARA DE MANDO, SÍMBOLO SAGRADO
PARA LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE OAXACA

Sacred phenomena have serious anthropological implications; they represent the essential ontological constitutive of the human experience; this experience becomes evident in the hierophany (sacred manifestation) of the sacred objects like the baton of the original towns in Oaxaca. In this sense, the baton is the quintessential sacred symbol of a political community. It helps internal cohesion and the relationship between leaders and people. Under this symbolic scheme the native identity comes out stronger. The baton is a sign of identity not only political but religious also. It implicates representation of what a community is and what it pretends to become.

Keywords: *Hierophany, baton, ontological, symbol.*



MA. DE LOURDES ORTIZ SÁNCHEZ
LOS EJES DISCURSIVOS Y LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL CUENTO
“ANACLETO MORONES”: FANATISMO Y VENERACIÓN A UN SANTÓN

Literature fulfills a socio-cultural role of paramount importance, reflecting concerns about life, love and death; religion as need coincides with art, a form of expression that bears witness of the facts and doings of human beings. In the narrative of Juan Rulfo, religious themes and manifestations of popular piety are identified, as in the case of “Anacleto Morones”, who is the character in which the story centers. In the tale there are two discursive axes, the first is run by Lucas Luca-tero, who mockingly evidence that Anacleto was a fraud who abused of the credibility of the people, the other axis is related with the female characters who represent the women of the town, who sing prayers, carry scapulars and look for the canonization of Anacleto. They believe in his miracles and defend his honesty.



CALEI- DOSCOPIO



SEMBLANZAS CURRICULARES

AUSTREBERTO MARTÍNEZ VILLEGAS

El autor es licenciado en Negocios Internacionales por el Instituto Politécnico Nacional y cursó estudios de licenciatura en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es maestro en Humanidades con línea en Historia por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa y cursa actualmente el doctorado en Historia Moderna y Contemporánea por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Ha desempeñado labores docentes a nivel licenciatura en el Instituto Politécnico Nacional y a nivel bachillerato en el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey y ha colaborado en el área de investigación del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

Ha presentado ponencias en congresos y coloquios a nivel nacional e internacional y ha publicado artículos y capítulos de libros sobre temas diversos relacionados con el nacionalismo y el conservadurismo religioso como la Unión Nacional Sinarquista, la Falange Española, la Legión de San Miguel Arcángel de Rumania, la Iglesia Ortodoxa en México, el tradicionalismo católico, entre otros. Sus tres publicaciones más recientes son las siguientes:

El desarrollo del cristianismo ortodoxo en la Ciudad de México de principios del siglo xx a la actualidad. En Berenise Bravo, Franco Savarino y Andrea Mutolo (coords.). *Política y religión en la Ciudad de México, siglos XIX y XX*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2014, ISBN: 978-607-8234-42-4.

La Unión Nacional Sinarquista y su percepción sobre los exiliados españoles en 1945: entre el anticomunismo de posguerra y la ridicu-

lización del adversario. En Mari Carmen Serra, José Francisco Mejía y Carlos Solá (eds.), 1945, *entre la euforia y la esperanza: el México posrevolucionario y el exilio republicano español*, México, Fondo de Cultura Económica/ Cátedra del Exilio/ Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, pp. 305-324, ISBN: 978-607-16-1779-8.

La Unión Nacional Sinarquista de México y los movimientos encabezados por Eoin O'Duffy en Irlanda: Un análisis comparativo de la influencia del fascismo en dos países de tradición católica. En Franco Savarino y Joao Fabio Bertonha (coords.), *El Fascismo en Brasil y América Latina*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, pp. 141-171, ISBN: 978-607-484-390-4.



JOSÉ ANTONIO SALDÍVAR CERVANTES

Doctor en Ciencias Sociales y Humanidades (Universidad Autónoma de Aguascalientes). Profesor de tiempo de la Universidad Politécnica de Aguascalientes. Ha participado como ponente en diversos eventos académicos regionales, nacionales e internacionales con la temática de la influencia de la Orden de San Agustín en la sociedad de Aguascalientes en el siglo xx.



LUCIANO RAMÍREZ HURTADO

Doctor en Historia del Arte (Universidad Nacional Autónoma de México). Profesor-Investigador de tiempo completo en el Departamento de Historia del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Aguascalientes (UAA). Entre sus últimas publicaciones destaca *Pinturas murales del Palacio de Gobierno de Aguascalientes. Imágenes y arquitectura del poder*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2014.



Actualmente, estudiante del Doctorado en Ciencia Social con Especialidad en Sociología de El Colegio de México (2012-2016). Profesora de cátedra en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Ciudad de México (2010-2012). Maestra en Sociología Política por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora; titulada con mención honorífica con la tesis “Concilio Vaticano II: Redefiniendo el papel de la Iglesia Católica en México” (2008-2010).

Últimas publicaciones

Ponencia “La familia, la escuela y la comunidad. Educación católica y valores en los adolescentes de la Ciudad de México” en el XVII Encuentro de la RIFREM (Publicación en curso).

Ponencia “Creando buenos ciudadanos: Aproximaciones a la formación de valores a través de la educación” en las Memorias del IV Congreso Nacional de Ciencias Sociales (Publicación en curso).

La Iglesia Católica en el espacio público: un proceso de continua adecuación. En *Política y Cultura*. No. 38; otoño 2012. México: UAM.



Socióloga por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es estudiante del doctorado en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Sus temas de interés son: derechos humanos, género y religión en América Latina. Entre sus publicaciones se encuentran: (2013) Las Comunidades Eclesiales de Base en el occidente de Honduras. Su resistencia y luchas políticas en los procesos nacionales, *Revista Sures y Nortes*, 2(4), enero-abril; (2012) La Lectura Popular de la Biblia y el compromiso social: Las Comunidades Eclesiales de Base, *Pacarina del Sur Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 3(13) octubre-diciembre; y (2010) Discriminación, violencia de género y crisis económica en América Latina. En Girón, A. (Coord.), *Crisis económica: una perspectiva*

feminista desde América Latina. México, UNAM-CLACSO-Universidad Central de Venezuela.



LUCIANA LAGO

Profesora en Historia, Becaria doctoral (tipo II- CONICET), Investigadora del IESyPPat (Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia). Docente investigadora en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de la Patagonia (SIB), Cátedra: Métodos y Técnicas de Investigación II (Jefa de Trabajos Prácticos). Candidata a Doctora en Ciencias Sociales en la UNQ, con su tesis doctoral en curso: "Esto no es religión, es un estilo de vida. Jóvenes evangélicos en Comodoro Rivadavia", dirigida por el Dr. Joaquín Algranti (CONICET- CEIL-PIETTE). Su tema de investigación se basa en las prácticas culturales de los/as jóvenes evangélicos pentecostales en la ciudad de Comodoro Rivadavia. El enfoque se centra principalmente en las prácticas vinculadas a la música, vistas desde una perspectiva generacional, considerando cambios, continuidades y desplazamientos respecto a cómo es experimentada la pertenencia religiosa en estos grupos.

Publicaciones

2014- Capítulo de libro: Protestantes y Pentecostales en Comodoro Rivadavia. Cruces entre religión, procesos migratorios e identidades étnicas en los grupos bóers y chilenos (siglo XX). En: Dreidemie P. y Barelli, I. (Comp.). *Migraciones en Patagonia. Subjetividades, diversidad y territorialización*. Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro. ISBN 978 987 3667 0309.

Artículo: Lago, L. (2013): Formas modernas de creer. Algunas notas sobre las prácticas culturales de los/las jóvenes cristianos pentecostales en Comodoro Rivadavia". En *Revista Textos y Contextos desde el sur*, Secretaría de Investigación y Posgrado, FHCSO. Núm. 1, Dic, 2013. (ISSN 2347-081X), pp. 89-105.

Capítulo de libro: Lago, L. (2013). Esto no es religión, es un estilo de vida. Jóvenes y pentecostalismo en Comodoro Rivadavia. En Al-

granti, Joaquín (coord.). *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*, (pp. 255- 276), Buenos Aires: Biblos.2013 ISBN 978 987 691 195 5.



FELIPE VÁZQUEZ PALACIOS

Desde 1996, Doctor en Antropología, Universidad Iberoamericana en México. De 1985 al presente, Profesor-Investigador, CIESAS-Golfo.

Publicaciones recientes

- 2013 La percepción del cambio climático que infecciones respiratorias agudas en adultos mayores, algunos casos veracruzanos. En *Sociedad y Ambiente*, vol.1:2 marzo-junio. Colegio de la Frontera Sur. Pp. 75-97. México. También en internet: <http://revistas.ecosur.mx>. ISSN 2007-6576.
- 2013 La vejez como experiencia etnográfica. *Rumbos*. Año VII, No.7. Escuela de Trabajo Social. Fac. de Ciencias Sociales Universidad Central de Chile. Santiago de Chile, pp. 95-106. ISSN 0718-4182.
- 2013 Visiones de eternidad en personas de edad avanzada. En *Envejeciendo en América latina y el Caribe*. LARNA. UNAM. México, pp. 167-181. ISBN 978-607-02-4316-5.
- 2013 Envejeciendo en las tradicionales y nuevas ruralidades. *Intersticios*. Año, 3. No. 5, Revista Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades. El Colegio de Jalisco. México Consultado en internet: <http://www.intersticiosociales.com/> 04/03/13 revista indizada. ISSN 2007-4964, pp. 1-29.
- 2013 El imaginario de los adultos mayores sobre la vida después de la muerte. En *Kairós. Gerontología* 15(4). Finitude/Morte & Velhice, pp.23-35. Sao Pablo Brasil. ISSN 2176-901X. Disponible en internet: <http://revistas.pucsp.br/index.php/kairos/issue/view/1120/showToc>.

Principales cátedras impartidas

La difusión religiosa en los grupos religiosos evangélicos; Pluralidad religiosa en Veracruz; La antropología de la ancianidad.

Líneas de investigación que actualmente trabaja en el CIESAS-Golfo. Antropología de la Religión, especialmente en lo que se refiere a la diversidad religiosa en Veracruz; donde analiza la diversidad religiosa como una forma inédita de manifestar la recomposición social, las estrategias de reproducción social, la reconstrucción y recuperación de sus identidades étnicas y mecanismos de cohesión tratando de dimensionar el papel de las minorías evangélicas en México, en cuanto a su participación en los procesos políticos.



ANTONIO HIGUERA BONFIL

Licenciado en Antropología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana. Maestro en Historia por El Colegio de Michoacán. Doctor en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesor fundador del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Quintana Roo. Miembro del Consejo Académico de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. Publicaciones: *A Dios las deudas y al alcalde las jaranas. Religión y política en el Caribe Mexicano; Religión y culturas contemporáneas; Diversidad cultural en Quintana Roo. Ensayos sobre religión y cultura maya.*



OLGA HERNÁNDEZ RAMÍREZ

Licenciada en Filosofía por la Universidad Pontificia de México; licenciada en Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle; Maestra en educación por la Universidad Anáhuac de Oaxaca; Estudiante de Derecho en la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente, Catedrática en el Seminario Pontificio de la Santa Cruz de Oaxaca; en el Instituto Carlos Gracida y en la Universidad La Salle, en esta última imparto las materias de El hombre en relación con la trascendencia y El hombre en la comunidad eclesial.



Licenciada en Letras, Maestra en Estudios Novohispanos y Doctora en Humanidades y Artes, por la Universidad Autónoma de Zacatecas; especialista en la obra del escritor mexicano José Joaquín Fernández de Lizardi, defendió la tesis doctoral: *La utopía de Lizardi en la coyuntura política del México independiente*, en octubre de 2008. Colabora de forma continua en *Pensamiento Novohispano*, publicación anual de la UAMex. Es docente investigadora de Tiempo Completo en la Universidad Autónoma de Zacatecas. Perfil PROMEP desde 2004 a la fecha. Especialista en literatura colonial e hispanoamericana siglos XIX y XX. En 2013 publicó el ensayo, “Interpretación simbólica en el Divino Narciso, de Sor Juana Inés de la Cruz”, otro en coautoría que se titula “El misterio de la Encarnación en los poemas de Pedro de Trejo”, incluidos en el libro *Discurso literario novohispano. Construcción y análisis*, editado por la UAZ. En marzo del 2014 publicó un ensayo en el número 7 de la revista *Intersitios Sociales*, de El Colegio de Jalisco, cuyo título es “Las propuestas sociales y políticas de Fernández de Lizardi en el contexto de la utopía de Ricamea”; publicó un ensayo en marzo de 2014, en el número 47 de la revista *Cronopio*, de la ciudad de Medellín, Colombia, se titula: “El recurso de la ironía y la crítica a los personajes del romanticismo en el cuento Puro chocolate, de José López Portillo”.



CALEI- DOSCOPIO



CRITERIOS PARA COLABORACIONES

Caleidoscopio, revista semestral de Ciencias Sociales y Humanidades es un proyecto editorial que surgió hace poco más de quince años. Es una publicación académica arbitrada, con periodicidad semestral de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, en la que tienen cabida trabajos de las áreas relacionadas con la Educación, las Humanidades y el Arte, así como con las Ciencias Sociales y Administrativas.

Los trabajos se entregarán en disco compacto, en archivo Word (extensión .doc), acompañados por una copia impresa, o enviados por correo electrónico a caleidos@correo.uaa.mx. Las colaboraciones enviadas por correo postal se dirigirán a: Revista Caleidoscopio. Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, Edificio 6, planta alta. Avenida Universidad No. 940, Col. Cd. Universitaria, C.P. 20131, Aguascalientes, Ags., México. Atn'. Dr. Luciano Ramírez Hurtado.

Las modalidades de los textos académicos serán las siguientes:

- *Artículos* de investigaciones concluidas que presenten un problema, con un marco teórico-metodológico adecuado, sus hallazgos y las conclusiones que hayan derivado de ellos.
- *Ensayos* que presenten reflexiones sobre el estado del arte o de la cuestión de la investigación actual en un área del conocimiento.
- *Propuestas metodológicas* en el área de conocimiento.
- *Reseñas* sobre libros relevantes en el campo de las ciencias sociales y las humanidades, sobre una temática inscrita en los temas o áreas de interés antes mencionados.

Para artículos, *ensayos, estados del arte y propuestas metodológicas* se requiere:

1. Un texto inédito, producto de un trabajo de investigación de calidad, de pertinencia académica y que suponga una contribución original al conocimiento.
El envío o entrega de un trabajo a esta revista compromete a su autor a no someterlo simultáneamente a la consideración de otras publicaciones. Los trabajos entregados serán versiones definitivas.
2. Contar con una extensión de 15 a 30 cuartillas tamaño carta, incluyendo notas, bibliografía, gráficos, imágenes, mapas, planos, etcétera. Esto es, máximo 9000 palabras.
3. Tipo de fuente Times New Roman, en 12 puntos para el texto y 10 puntos para pies de páginas, con un interlineado de 1.5 para el texto y sencillo para las notas. No poner macros ni viñetas de adorno y sin hacer énfasis en fuentes tipográficas; utilizar cursivas sólo para voces extranjeras y publicaciones (títulos de libros, de revistas y de periódicos).
4. Las notas deben ir a pie de página con la referencia completa del material citado.
5. Cada texto podrá contar hasta un máximo de cinco imágenes, en escala de grises, incluyendo mapas, cuadros y gráficas. No se aceptarán imágenes a color, de ningún tipo.
6. En el texto se señalará debidamente el lugar en el que se incluirán las imágenes, incluyendo todos los datos de identificación y las mismas se anexarán en archivos independientes (identificables para su inserción), con un formato .tif de al menos 300 dpi.
7. Los artículos iniciarán con un resumen del trabajo tanto en español como en inglés de 15 a 20 líneas, es decir, entre 70 y 75 palabras, e incluirán 4 o 5 palabras clave.
8. Los trabajos deberán incluir (en el mismo archivo) una reseña curricular de 10-20 líneas, en la que conste el grado de estudios obtenidos y la institución de adscripción, además de sus 3 últimas publicaciones.
9. Las fuentes de consulta irán al final del artículo en este orden: autor (apellidos, nombre completo, no iniciales), año, obra (en cursiva), lugar de edición, editorial. Ejemplos: a) Pérez Romag-

noli, Eduardo. (2010), *Más allá del vino. Industrias derivadas de la vitivinicultura moderna en Mendoza y San Juan. Dinámicas de una región en formación (1885-1930)*. Rosario: Prohistoria ediciones; b) Rojas Nieto, Beatriz, El cultivo de la vid y la fabricación de chinguirito. En *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, v. VII, El Colegio de Michoacán, Zamora, núm. 26, primavera 1986, pp. 35-57.

Las páginas electrónicas, con referencia completa, anotando la fecha de consulta.

En el caso de números monográficos podría solicitarse y cumplirse con los criterios establecidos por la APA.

10. Los autores podrán sugerir los nombres de tres dictaminadores, indicando sus datos de adscripción institucional, especialidades académicas y direcciones electrónicas, para tener referencia de la posible audiencia del trabajo.
11. Una vez emitidas las evaluaciones de los árbitros consultados, bajo la modalidad doble ciego (*peer review double blind*), será del conocimiento de los autores el acta de dictamen, y tendrán un plazo no mayor de dos meses para entregar la versión final del artículo con las correcciones pertinentes. La dirección de la revista verificará la versión final con base en los dictámenes y comunicará a los autores la información del número de la revista en el que será publicado su trabajo. A lo largo de este proceso se conservará el anonimato de los árbitros y autores.

El resultado del dictamen final podrá ser:

- a) Aceptado sin modificaciones o con modificaciones menores.
- b) Condicionado a realizar modificaciones mayores, dentro de la fecha límite de dos meses, una vez entregadas las observaciones.
- c) Rechazado.

Reseñas. Las reseñas son revisiones críticas de libros o trabajos recientes (últimos tres años), relacionados con las ciencias sociales y las humanidades –historia, sociología, antropología, educación, comunicación, ciencia política y administración pública, derecho, psicología, literatura, arte, cultura, arquitectura, etcétera.

Deberán señalar las aportaciones y limitaciones de la obra reseñada, así como su vinculación con la literatura previamente publicada sobre el tema que se aborda. La extensión será entre cinco y diez cuartillas.

Cesión de derechos y autoría. Los autores de los trabajos aceptados concederán el permiso para que el material se difunda en *Caleidoscopio, revista semestral de Ciencias Sociales y Humanidades*. Los derechos patrimoniales de los artículos publicados serán cedidos a la Universidad Autónoma de Aguascalientes. El formato de la carta de cesión de derechos se les enviará oportunamente.

Cada autor será responsable del contenido que presenta. En el caso de los textos colectivos, el primer autor asume la responsabilidad intelectual de los resultados del proceso editorial.

Para el tema de las imágenes, los autores se comprometen a obtener la licencia formal o la debida autorización para reproducir materiales gráficos, fotográficos o de otra naturaleza que pertenecen a terceros. La UAA no puede hacerse cargo de ningún trámite.

Los autores serán plenamente responsables en caso de falsificación de datos o falta de autenticidad en la investigación o el texto elaborado.

CALEI- DOSCOPIO



AÑO 18, NÚMERO 32, ENERO-JUNIO DE 2015. LA EDICIÓN ESTUVO AL CUIDADO DE LOS COORDINADORES GENARO ZALPA RAMÍREZ Y MARÍA EUGENIA PATIÑO LÓPEZ, Y DEL DEPARTAMENTO EDITORIAL DE LA DIRECCIÓN GENERAL DE DIFUSIÓN Y VINCULACIÓN DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE AGUASCALIENTES.