

EDITORIAL

La complejidad de los procesos identitarios y religiosos se ve reflejado en este número de Religiones Latinoamericanas. *Nueva Época*, por lo que los distintos artículos que aquí se presentan versan desde diferentes perspectivas analíticas con el propósito de ofrecer alternativas para el análisis, la reflexión y la propuesta a las diversas preguntas que se generan a partir de la visualización de lo que acontece entre las sociedades, los grupos culturales y el mundo sacralizado por ellos.

Este número de Religiones Latinoamericanas abre nuevas perspectivas en el análisis de las cuestiones religiosas y nos aporta distintas vetas para continuar nuestras investigaciones y responder a nuevas preguntas, teniendo como objetivo el no detenerse en la reflexión y análisis en sociedades complejas.

En consecuencia de lo anterior, los artículos muestran variabilidad de abordajes así como alternativas metodológicas para virar en el mundo académico y acercarse al entendimiento de los hechos y dinámicas de los mundos religiosos.

ALER

Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones A.C.

8

RELIGIONES LATINOAMERICANAS

20

21

NUEVAS PERSPECTIVAS EN EL ESTUDIO DE LOS MUNDOS RELIGIOSOS

E. J. Nieto Estrada
B. Zúñiga Contreras
L. Ramírez Quezada
J. Tecruceño Hernández
R. Álvarez Sevilla
R. Macías Rodríguez
N. O. Amezcua Constandce
P. G. Blake Solís
G. López Delgadillo

RELIGIONES

LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

julio-diciembre 2021

8

ISSN 0188-4050

RELIGIONES
LATINOAMERICANAS
N U E V A É P O C A

Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones A.C.
(ALER)

coordinacionacademica.aler@gmail.com
www.alerreligiones.com
religionesslatinoamericanas@gmail.com
www.religionesslatinoamericanas.com.mx

SECRETARIADO PERMANENTE

Presidente

Elio Masferrer Kan

Secretaria

Isabel Lagarriga

Relaciones Internacionales

Sylvia Marcos

Difusión Internacional, Coordinación y Organización Académica

Elizabeth Díaz Brenis

Tesorería

Jorge René González Marmolejo

Iván Franco Cáceres

RELIGIONES
LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

ISSN: 0188-4050

CONVOCA

A través de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones A. C. (ALER) invita a los(as) científicos(as) en ciencias sociales y humanidades a enviar propuestas de artículos científicos inéditos y reseñas de libros no mayores a 2 años de publicación de la obra, para publicar en la Revista Religiones Latinoamericanas. Nueva Época, investigaciones en las que se problematice la relación de las creencias religiosas, las personas practicantes, los espacios religiosos y el significado construido, en ese sentido está abierta la posibilidad de cualquier sistema religioso.

CONVOCA

1.- Serán publicados todos aquellos textos, originales e inéditos, que desde distintos puntos de vista pongan interpretaciones y análisis de hechos sociales para el conocimiento de la historia y antropología de las religiones en distintos puntos del mundo, para lo cual, deberán estar debidamente sustentados y apegarse al tema previsto para cada número.

2.- Se recibirán textos con las siguientes temáticas:

Perspectiva de los actores religiosos
Análisis de sistemas religiosos desde la jerarquía y los actores religiosos

3.- Todas las colaboraciones al ser enviadas deberán contener una breve ficha curricular:

Nombre completo del autor o autores
Institución a la que están adscritos o hayan egresado
Abstract en español e inglés (máximo 200 palabras c/u)
Al menos tres palabras claves
Correo electrónico

4.- Todos los artículos deberán ser enviados en formato: .doc, .docx, y deberán sujetarse a las normas de estilo siguientes:

-Fuente Times New Roman del número 12
-Interlinéado 1.5 mm.
-Pueden incluirse cuadros, mapas, gráficos y fotografías en imagen con el formato .jpg o .bmp (enviar en archivos separados)
-Citas y bibliografía al final de texto respetando el estilo APA o Harvard

5.- La extensión de los artículos deberá ser de máximo 24 páginas con fuentes; mientras las reseñas máximo 5 pág.

6.- Las colaboraciones serán enviadas al correo electrónico: religionesslatinoamericanas@gmail.com

7.- Todos las colaboraciones serán sometidos a dictaminación ciega por especialistas del tema.

8.- Todo lo no previsto por esta convocatoria será resuelto por el comité editorial

Atentamente

Comité Editorial Revista Religiones Latinoamericanas. Nueva Época

LO RELIGIOSO
dentro de
LO POLITICO

**las elecciones
de México
2018**

Elio Masferrer Kan

con la colaboración de la
Demógrafa Diana Ramos González
y prólogo del Dr. Rodolfo Soriano Nuñez

RELIGIONES LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

COMITÉ ACADÉMICO

| | | |
|---------------------------|--------------------------|---------------------------|
| Xavier Albó | Alejandro Ortíz | Laura Collin Harguindeguy |
| Harvey Cox | Michael Pye | Elizabeth Díaz Brenis |
| Manuel Gutiérrez Estévez | Michel Perrin | Jorgue R. González M. |
| Anatilde Ideoyaga | Pablo Wright | Gerardo A. Hernández A. |
| Fabiola Jara | Jacques Zylberberg | Fabio Gemo |
| Christian Lalive d'Épinay | Liliana Bellato Gil | Luis Scott |
| Isabel Lagarriga | Silvana Forti Sosa | Iván Franco |
| Enrique Marroquín | Elio Masferrer Kan | Javier Hernández |
| Edmundo Magaña | Carlos Miranda Videgaray | Ivan San Martín Córdoba |
| Isidoro Moreno Navarro | Marion Aubrée | Jerry Espinoza Rivera |
| Juan Ossio | Mercedes Saizar | María Diéguez Melo |

Comité Editorial

Thania S. Álvarez Juárez, Nayeli Olivia Amezcua Constandce, Josué E. Barrios Vázquez, Elizabeth Díaz Brenis, Jesús Tecrucesño Hernández, Rolando Macías Rodríguez, Elio Masferrer Kan, Eleonora Pagnotta.

Edición, Diseño y Formación
Rolando Macías Rodríguez

Corrección de estilo español
Nayeli Olivia Amezcua Constandce

Apoyo de portada
Jesús Tecrucesño Hernández

Dibujo de Portada
Víctor Alfaro Ortiz

Publicación semestral editada por el Comité editorial de Religiones Latinoamericanas. Nueva Época, AP 22-614; C.P. 14000 Tlalpan, México, D.F., Teléfono y Fax: (52)5665-6097, Editor responsable: Elio Roberto Masferrer Kan, email: religioneslatinoamericanas@gmail.com . Reserva de derechos de uso exclusivo del título: 0188-4050

ISSN: 0188-4050

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores

Edición Digital
Rolando Macías Rodríguez
Derechos Reservados

noviembre 2022

NUEVAS PERSPECTIVAS EN EL ESTUDIO DE LOS MUNDOS RELIGIOSOS

E. J. Nieto Estrada
B. Zúñiga Contreras
L. Ramírez Quezada
J. Tecruceño Hernández
R. Álvarez Sevilla
R. Macías Rodríguez
N. O. Amezcua Constandce
P. G. Blake Solís
G. López Delgadillo

RELIGIONES

LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

8

julio - diciembre 2021

CONTENIDO

| | |
|---|----|
| Editorial..... | 7 |
| El cambio de la profesión religiosa en México y el estado de Hidalgo | 11 |
| <i>Enrique Javier Nieto Estrada</i> | |
| El activismo católico del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO) | 31 |
| <i>Belén Zúñiga Contreras</i> | |
| Las dinámicas de poder de los mayordomos antes, durante y después de la festividad de la Virgen dentro del Mercado de la Merced | 47 |
| <i>Leticia Ramírez Quezada</i> | |
| Cuando el cuerpo se convierte en objeto sagrado: Tatuaje, pentecostalismo y diversidad sexual | 63 |
| <i>Jesús Tecruceño Hernández</i> | |
| Las flores en su transitar hacia la ritualidad <i>Xochitlalli</i> , ceremonia de adoración a la Tierra en la Sierra de <i>Zongolica</i> en Veracruz, México | 87 |
| <i>Ricardo Álvarez Sevilla</i> | |

CONTENIDO

| | |
|---|-----|
| Avatares antropológicos. Los indígenas entre el Estado mexicano, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y la Iglesia católica | 101 |
| <i>Rolando Macías Rodríguez</i> | |
| Entre lo sagrado religioso y lo sagrado secular. Permanencias mitológicas en el shintō de Estado y el nacionalismo japonés | 125 |
| <i>Nayeli Olivia Amezcua Constandce</i> | |
| Los cuadernos de la Comunidad San Juan Bautista, instrucción para la <i>Vida en el Espíritu</i> | 145 |
| <i>Patricia Guadalupe Blake Solís</i> | |
| Sin religión, una categoría en los censos de México | 169 |
| <i>Gabriel López Delgadillo</i> | |

E D I T O R I A L

La complejidad de los procesos identitarios y religiosos se ve reflejado en este número de Religiones Latinoamericanas. El trabajo de Enrique Nieto El cambio de la profesión religiosa en México y el estado de Hidalgo nos coloca frente a las dudas y temores que padecieron los liberales del siglo XIX que trataban de vivir y asumir las libertades en materia religiosa, que se conjugaban con el temor al infierno aplicado por los funcionarios eclesiásticos, contra quienes tenían la “osadía” de cuestionar las creencias religiosas y el predominio de la Iglesia Católica frente a otras iglesias. Con un excelente trabajo de archivo Enrique nos comparte como liberales y masones vuelven atemorizados al redil institucional.

La lucha religiosa y la confrontación de ideas políticas ha sido una constante en México y muchos países latinoamericanos, Belén Zúñiga en El activismo católico del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO) describe las estrategias políticas de MURO (Movimiento Universitario de Renovadora Orientación), un grupo de choque de la derecha católica que trataba de mantener hegemonía en las universidades públicas mexicanas, tomando como modelo y punto de referencia a la Falange Española, que tendría un papel activo en la organización del alzamiento cívico militar y eclesiástico del franquismo. El MURO recurrió a medios violentos para tratar de implantar el nacional catolicismo en México. Es importante conocer la trayectoria de este movimiento para entender las dinámicas de la derecha mexicana y la construcción de espacios políticos en medios universitarios.

El trabajo de Leticia Ramírez Las dinámicas de poder de los mayordomos antes, durante y después de las festividades de la Virgen dentro del Mercado de la Merced nos coloca frente a otra dimensión de lo religioso, como factor de organización social y económica. El culto a la Virgen de la Merced, en el histórico mercado del mismo nombre nos muestra cómo las formas de participación religiosa expresan los sistemas de estatus social, la adscripción al sistema de mercadeo, a la vez que se transforma en un mecanismo identitario, que permite consolidar sistemas de prestigio. Configurándose así en un mecanismo de ordenación y estructuración social.

Los aportes de Jesús Tecruceño Hernández Cuando el cuerpo se convierte en objeto sagrado: Tatuaje, pentecostalismo y diversidad sexual nos introducen a nuevas realidades del campo religioso, las iglesias de la diversidad sexual, que se configuran como constructoras de nuevas espiritualidades en la población LGTTTBQ. El cuerpo en el pentecostalismo adquiere nuevas dimensiones pues debe ser un digno receptor del Espíritu Santo. Estas consideraciones implican nuevas concepciones del cuerpo, la dimensión del pecado y el amor, como elementos de la Gracia de Dios. El autor nos introduce en las nuevas concepciones de lo sagrado que se desarrollan en estas propuestas religiosas.

El artículo de Ricardo Álvarez Sevilla Las flores en su transitar hacia la ritualidad Xochitlalli, ceremonia de adoración a la Tierra en la Sierra de Zongolica en Veracruz, México, nos remite a otras complejidades de lo religioso, más relacionado con la visión del mundo desde una perspectiva cosmoteísta. El autor nos remite e introduce otro tema de discusión, la persistencia de los rituales de fertilidad en las sociedades agrícolas y la vigencia de los mismos en procesos de cambio social y cultural, como la que atraviesan muchas comunidades rurales de mayoría étnica.

Rolando Macías Rodríguez nos introduce a otras cuestiones en de política de estado y cuestión religiosa, política misionera y étnica en Avatares antropológicos. Los indígenas entre el Estado mexicano, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y la Iglesia católica, con una colaboración muy sustentada aporta a una mejor comprensión de las estrategias del Estado frente a las agencias misioneras, donde se cruzan muchas variables como fue el respaldo

de W. C. Townsend a Lázaro Cárdenas en el contexto de la expropiación petrolera. Los ecos de la guerra cristera nos permiten comprender que la diversidad religiosa en áreas indígenas era una prioridad política estratégica, a lo que podemos agregar el interés del gobierno mexicano de tener respaldo político dentro de los Estados Unidos. La reapertura del papel del ILV es un tema que en estos momentos están trabajando varios investigadores.

Las investigaciones de Nayeli Amezcua, una de las pocas investigadoras mexicanas que hizo trabajo de campo en Japón, nos remite a cuestiones de gran actualidad, en Entre lo sagrado religioso y lo sagrado secular. Permanencias mitológicas en el shintō de Estado y el nacionalismo japonés nos introduce a las complejidades de la vida política y religiosa de Japón, cuestión indispensable para entender la política japonesa y comprender el contexto del rearme japonés como un elemento constitutivo y estratégico de su visión del mundo. La configuración a la japonesa de una “doctrina del destino manifiesto” es algo muy complicado y difícil de entender para los occidentales, a la vez que indispensable para garantizar la convivencia entre mundos muy diversos.

Las variantes carismáticas dentro del catolicismo y el protestantismo histórico han sido poco estudiadas y las investigaciones se orientan habitualmente hacia los movimientos e iglesias pentecostales, en este contexto Patricia Guadalupe Blake Solís en su artículo nos introduce al Movimiento de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo. A través de un estudio de caso. Los aportes de Patricia nos llevan a una mejor comprensión de las nuevas dimensiones del pluralismo católico mexicano., que, en forma discreta, pero muy concreta disputa el campo simbólico a las propuestas del pentecostalismo surgido de la Reforma Luterana.

Ya para terminar, y para convencernos una vez más de las complejidades de lo religioso, Gabriel López Delgadillo nos interna en las complejidades de la categoría “sin religión” en los datos censales, un auténtico “cajón de sastre” de la estadística religiosa. Podría incluir a ateos y agnósticos, pero también a fundamentalistas cristianos evangélicos que niegan practicar una religión, porque “eso es un invento de los hombres”, ellos sólo se “dedican a adorar al Señor, Nuestro Dios”. Consciente de todas las dificultades, pero viendo esa empresa académica y científica como un desafío, Gabriel se interna en el

laberinto de los números, tratando así de aportar a una mejor comprensión de las cuestiones cuantitativas, una tarea indispensable.

Este número de Religiones Latinoamericanas abre nuevas perspectivas en el análisis de las cuestiones religiosas y nos aporta distintas vetas para continuar nuestras investigaciones y responder a nuevas preguntas.

Comité Editorial
Religiones Latinoamericanas. *Nueva Época*

El cambio de la profesión religiosa en México y el estado de Hidalgo

Enrique Javier Nieto Estrada ¹

RESUMEN

Desde la creación de la constitución de 1857 que da origen a la institucionalización de la ley de culto y la constante lucha por los derechos humanos que promueven esta libertad deviene también la paulatina pérdida hegemónica de la iglesia católica, tanto en el país como en el estado de Hidalgo. El presente artículo hace una revisión a los datos censales e históricos sobre la dinámica en que se encuentran el avance de nuevas religiones y el aumento de sus seguidores. Estos datos de más de cien años dan cuenta de ciertos matices que permiten afirmar el avance constante de quienes prefieren elegir una religión que no es la católica. Así también de un aumento de quienes declaran no ser partícipes de alguna religión.

Palabras-chave: profesión religiosa, cambio religioso, adscripción, pérdida hegemónica, libertad de culto.

The change of the religious profession in Mexico and the state of Hidalgo

ABSTRACT

Since the creation of the 1857 constitution that gives rise to the institutionalization of the law of worship and the constant struggle for human rights that promote this freedom, the gradual loss of hegemony of the Catholic Church, both in the country and in the state, has also become of Hidalgo. This article reviews the census and historical data on the dynamics of the advancement of new religions and the increase in their followers. These data of more than a hundred years show certain nuances that allow affirming the constant advance of those who prefer to choose a religion that is not Catholic. So also an increase in those who declare not to be part of any religion

Keywords: religious profession, religious change, affiliation, hegemonic loss, freedom of worship.

¹ Profesor investigador del Área Académica de Historia y Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, correo electrónico: eniest@hotmail.com

Introducción

La lucha de las libertades y los Derechos Humanos hoy en día cobra mayor importancia, en particular nos referimos al derecho a la libertad de culto que en diversas regiones del mundo se ve amenazado con el avance de religiones beligerantes cuyo objetivo en parte es conducir a las sociedades donde se asientan a profesar sólo la que su seguidores consideran válida, y con ese marco de referencia muchas de las otras libertades o derechos se ven restringidos, incluyendo el de la vida. A la par que en algunos países se refleja que hay un incremento de personas que prefieren no tener alguna afiliación religiosa, también se observa que en otros el avance de quienes se auto adscriben a una religión es mayor, llegando esta suma al 80% de la población mundial (World Economic Forum, 2016). Además, en estos países se considera adecuada la injerencia religiosa en la vida pública (Meyers, Marzo 17, 2016)² Sin embargo, las proyecciones advierten que el avance de religiones como el islam tiene un fuerte crecimiento y que se prevé, según estudios internacionales, que será la religión con mayor crecimiento para el año 2050 (Grim, 2015, 22 de octubre).

En México, los conflictos sobre el tema religioso no son ajenos, van desde los desalojos, la expulsión e inclusive el homicidio por discrepar de la religión hegemónica en el lugar, siendo algunos estados del sur de México los que registran mayor violencia al respecto, aunque en otras entidades existen formas menos frontales pero no menos efectivas de discriminar y segregar a los miembros que optan por otro credo religioso (Castillo, 2012) (Blancarte, 2008) (Hernández Sánchez, 2009). Además de ello, las cifras oficiales con las que contamos han sido puestas en duda, bajando cerca de 10% de las estimaciones del INEGI (Masferrer, 2011).

Sin embargo, en buena parte de los países occidentales la instauración de sistemas políticos más o menos democráticos se ha generalizado relativamente, garantizando a todos sus ciudadanos el ejercicio y goce de ciertas libertades,

2 Otro estudio sostiene que en países como Etiopía, Senegal, Indonesia, Uganda, Pakistán y Burkina Faso, más del 90 % de su población consideraron en 2015 que la religión es muy importante en la vida pública, mientras que sólo China alcanza un porcentaje menor al 10% con únicamente el 3. Para México se registra que sólo el 37% de su población tiene esta consideración (Meyers, Marzo 17, 2016).

al menos en el discurso público, e incluso se abren algunas posibilidades a la observación internacional que puede difundir al mundo el grado de respeto a los Derechos Humanos de cada una de las naciones, pero también es cierto que en otros las libertades quedan sujetas a los preceptos y principios religiosos, cuyas transgresiones pueden ser castigadas con la vida.

En este sentido, la libertad de culto, es decir, la capacidad de los individuos de profesar cualquier culto y/o religión que no atente contra los derechos de otras personas o instituciones estatales, se ve en Occidente como algo corriente, es vivido como un derecho ya dado, sin embargo, para el caso de nuestro país debemos estar conscientes de los costos que la sociedad mexicana del siglo antepasado tuvo que pagar para alcanzarla.

Pero más allá de la historia triunfalista oficial marcada por tintes liberales donde se exaltan y justifican los “atropellos” que se dieron en defensa de la libertad, quedan débiles voces, escuchadas en su momento, pero hoy agonizantes en frágiles documentos que nos dan cuenta de una historia que poco se conoce, el drama humano que significó esta ruptura con la tradición centenaria que vivió lo que hoy es nuestro país (Nieto Estrada, 2017). Es por ello que no está de más hacer un brevísimo recuento sobre la historia de la libertad de culto en México, ya que con la Independencia, el cambio religioso no fue discutido, pues el movimiento, al ser encabezado por dos sacerdotes, Hidalgo y Morelos y Pavón, este último consignó en los *Sentimientos de la Nación* como la única y religión oficial a la católica.

No fue sino hasta con el Plan de Ayutla de 1854 que debía convocarse a un constituyente que redactara la nueva constitución, que se enfrentaron dos posiciones irreductibles: la liberal y la conservadora (Rabasa, 2004). Los debates más álgidos se dieron para el proyecto del artículo 15 de la Constitución de 1857, en el cual la católica dejaba de ser la religión de Estado y abrió la posibilidad a los ciudadanos de ejercer cualquier otra, materializándose en la Ley de Libertad de Culto promulgada en 1860 (Tena Ramírez, 1997), rompiendo una de las líneas más férreas de pensamiento y de organización política mantenida desde el virreinato de la Nueva España.

Todo ello generó a los católicos gravísimos problemas de conciencia, al tener que anteponer al poder religioso el civil, cuando por centurias había sido al

revés. La forma de escapar a este dilema fue la retractación, documento de uso relativamente común por la Iglesia, donde se hacía público ante las autoridades eclesiásticas el rechazo y repudio a las leyes liberales y en su caso hacerlas del dominio público y en particular ante la autoridad ante la cual se había hecho el juramento, como símbolo del triunfo religioso sobre el ordenamiento civil. Estos documentos son útiles para comprender que la transición al modelo liberal ocasionó una ruptura de un proceso de larga duración, y por ende, los mecanismos que emplearon los afectados para resolver la disyuntiva moral que se les presentó fueron diversos, desde las armas hasta las denuncias públicas de lo que consideraron una aberración moral.

Uno de estos mecanismos nos llama la atención, se trata de las retractaciones de los católicos que decidieron aventurarse en la nueva condición que la Ley de Libertad de Culto de 1860 les ofrecía, que cambiaron de religión y decidieron tiempo después regresar al estable seno de la Iglesia católica. Las angustias, los miedos, las incertidumbres de estas conciencias atribuladas se pueden escuchar todavía a través de las retractaciones, documentos que la Iglesia les exigió para que les levantaran las censuras y excomunión en las que habían incurrido por haber cambiado de fe y que por diversos motivos realizaron los penitentes católicos ante sus autoridades religiosas en la segunda mitad del siglo XIX.

De la mano con esta libertad de culto, el punto medular fue el laicismo que enfrentó a los poderes fácticos, terrenales y sobrenaturales de las corporaciones religiosas que tuvieron una participación activa en el conflicto, ya fuera con las armas de las ideas, de las presiones morales o inclusive con la fuerza física y los recursos jurídicos que también emplearon para defender su posición (Blancarte, 2008). El por qué estudiar la cuestión de la separación del Estado y la Iglesia y del laicismo que se gestó y se concretizó en el siglo XIX tiene que ser revisado, pues nuevos escenarios se viven en la Modernidad, producto de la ampliación y generación de paradigmas que consideran nuevas aristas sobre el fenómeno religioso, por lo que remitirnos a la lucha decimonónica de las relaciones Iglesia(s)-Estado tiene nuevos significados, nuevos actores, nuevos intereses y sobre todo la participación de más actores, tanto individuales como colectivos (Blancarte, 2014) (Habermas, 2011) (Nussbaum, 2009).

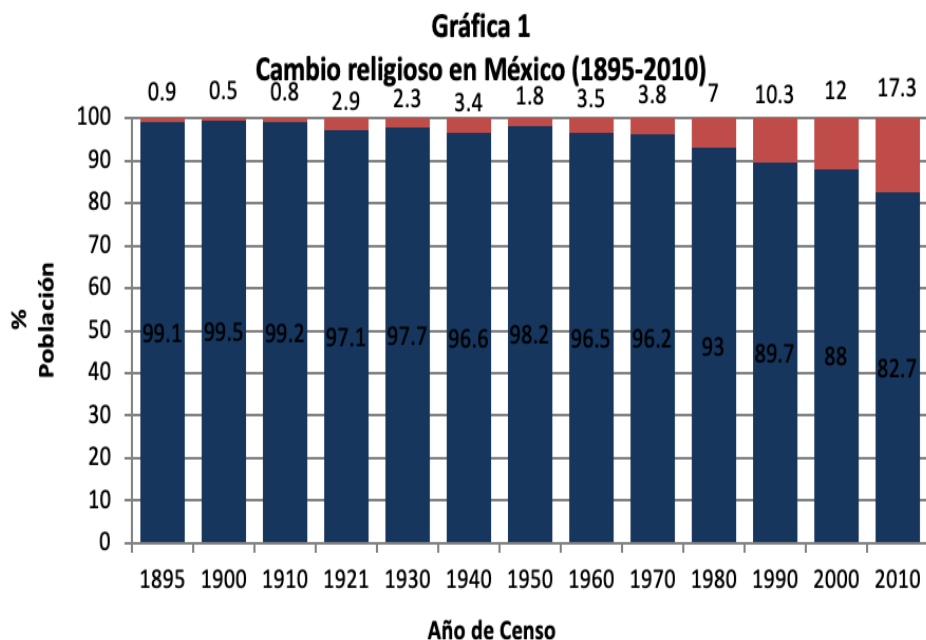
En consecuencia, tener en cuenta los procesos jurídicos, el enfrentamiento y discusión de ideas de ambos bandos; las angustias y vicisitudes

de los católicos encrucijados entre la fe y el deber, sus resistencias y formas de evadir el cumplimiento civil amparándose en la misma libertad de conciencia y en sus casos de conciencia, nos permitirá entender este lejano y muy cruento pasado y el drama humano que significó dicha ruptura, ahora beneficio que damos por sentado pero que es preciso volver a definir, de acuerdo con los paradigmas de nuestro tiempo inmerso en un mundo globalizado, los derechos que deseamos tener y los límites que impondremos con la presencia de cada vez más actores y reivindicaciones de nuestra sociedad actual. Asimismo también debemos considerar a los creyentes, los cultos registrados, los no registrados ante las autoridades mexicanas y sobre todo para el Estado y contribuir así con preceptos para entender y encausar mejor las políticas públicas que se deben plantear para una convivencia interreligiosa en paz, con pleno respeto a los diversos credos, donde el Estado no se vuelva rehén de creencias religiosas y que sus acciones no se empañen por la preferencia de alguna en particular en menoscabo de los derechos de otras y de garantizar la convivencia pacífica de la diversidad en materia religiosa. Después de entender estos procesos de cambio, se podrá valorar y reivindicar los derechos que hoy día vemos tan naturales en nuestro país, como es el de la libertad de culto, y reflexionar sobre cómo se conquistó, lo que permitirá dimensionar esta libertad tanto en el drama humano como en la realidad política de México.

Como ya se comentó, el derecho a elegir la profesión de fe fue rápidamente empleado por los mexicanos del siglo XIX, de hecho se sabe que ya estaban asentadas y funcionando diversas religiones y que la promulgación de la ley de 1860 sólo fue el escenario en el que pudieron salir de las sombras, ejemplo de ello es la cordillera del arzobispo de México a las parroquias de su jurisdicción para estar prevenido de las biblias protestantes, o cómo entender que de acuerdo con el periódico protestante *El Faro* para 1880 había más de 20 mil seguidores, o incluso que pidieron la autorización al gobierno de la ciudad para que se permitiera llevar a cabo servicios religiosos protestantes en virtud de que en la cárcel de Belem había cerca de diez prisioneros que ya no profesaban el catolicismo y que habían abrazado la fe evangélica antes de su inserción en ese centro penitenciario.

Entonces es entendible la lenta pero progresiva desincorporación de católicos que demuestran los censos, iniciando en 1895, como se muestra en la gráfica 1, en la cual la gran base representada de color oscuro refiere a los

católicos, y la superior, de color claro, indica el porcentaje de la población que no es católica, mostrada en el porcentaje superior en color negro (y que debemos dar por sentado con cierta incertidumbre que para 1820 el 100% era católica para no enfrentar procesos inquisitoriales).



Fuente: Elaboración propia con datos de los censos del INEGI³

Si bien estos datos nos muestran de manera directa la deserción de las filas católicas, nos permiten observar y analizar el cambio religioso a partir de la pérdida de fieles católicos que se ha mantenido en más de un siglo. A nivel nacional y en el Estado de Hidalgo las cifras reportan, desde el inicio de su levantamiento, una mayoría predominante que se respalda con la gran cantidad de estudios de corte cualitativo y mixto que denotan esta realidad. Es innegable que mientras más se retrocede con rumbo a la época colonial el país parecía tener una mayoría católica avasallante. Sin embargo en decenios posteriores sucedieron cambios dentro de los cuales se incluía la libertad de culto. Es

3 Cfr. Masferrer, 2011.

innegable la importancia que jugó la religión católica y los líderes religiosos en el movimiento de Independencia pero no es hasta el año de 1860 cuando se declara de manera formal una Ley de Libertad de Culto que permitía a otras religiones promoverse y buscar adeptos dentro de la población mexicana. Es así que para los primeros conteos y censos ya aparecía identificado cierto nivel de diversidad religiosa en el país.

Sin embargo, los procesos sociopolíticos posteriores como la Revolución Mexicana y el surgimiento de posturas de índole anticlerical (liberal o comunista) generaron cierta incertidumbre entre la población para declarar su religión. Este aspecto se remarca durante la Guerra Cristera, donde los datos de la población católica también no parecen ser los más adecuados en términos metodológicos. Es posible apreciar, mediante la agrupación y comparación de los mismos en diferentes periodos, que con los años se vuelve evidente el trabajo de las distintas propuestas religiosas de este país, que aumentan de manera constante. Por otra parte, la hegemonía empieza a disminuir para el catolicismo, que aun así mantiene su capacidad de aglutinar a las mayorías religiosas de México.

Las cifras nacionales

A continuación se presentan los datos nacionales desde el primer levantamiento que corresponde a 1895 (ver cuadro 1 y gráfica 1). Para este año se puede apreciar que en el país había 12 698 330 mexicanos, de los cuales 99.11% se adscribieron como católicos. Este es el primer dato con que se cuenta respecto a la profesión religiosa en el país. El 0.9% de la población que no se declaró católica estaba compuesta por 43 832 que tenían otra religión, 62 491 que dijeron no tener religión y 7 052 que fue la cifra sin especificar para este levantamiento de información.

En los siguientes 45 años no hubo levantamientos de información, hasta el censo de 1940, en que el número de católicos disminuyó 2.55 puntos porcentuales. Para este año 96.56% corresponde a 18 977 585 mexicanos. Es apreciable que de las otras dos posturas consideradas para categorizar la información, Sin Religión aparece como la que creció más en el periodo, con una ganancia de 1.77%. En 1940 los mexicanos que no se adscribían a alguna religión representaron el 2.26% del total del país, ello posiblemente

El cambio de la profesion religiosa en México y el estado de Hidalgo

influenciado por la Guerra Cristera que se suscitó de 1926 a 1929. A su vez 1.16% representó a la totalidad de la población mexicana que optaba por una religión distinta al catolicismo.

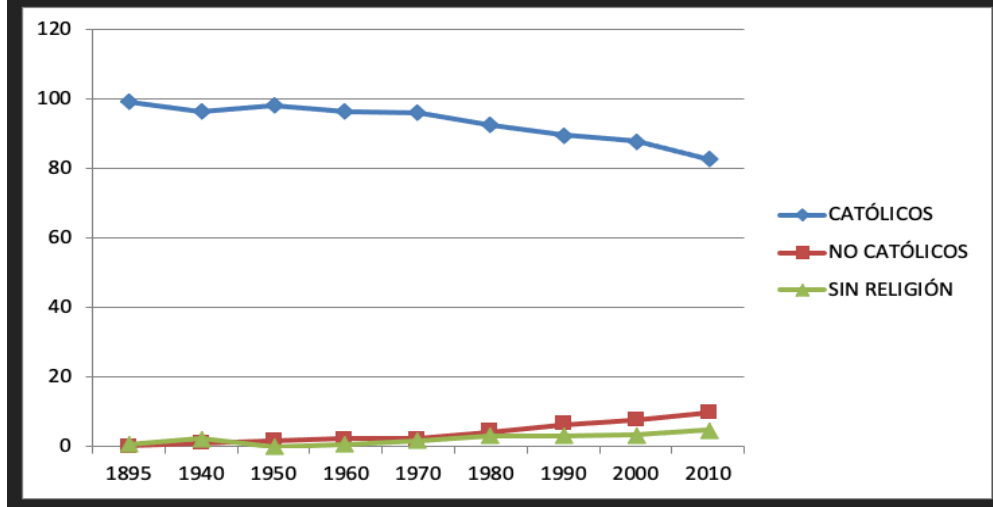
| Cuadro 1 | | | |
|---|------------------|---------------------|---------------------|
| Porcentaje de mexicanos católicos y no católicos en los censos | | | |
| Años | Católicos | No católicos | Sin religión |
| 1895 | 99.11 | 0.35 | 0.49 |
| 1940 | 96.56 | 1.16 | 2.26 |
| 1950 | 98.21 | 1.79 | No hay dato |
| 1960 | 96.48 | 2.34 | 0.55 |
| 1970 | 96.17 | 2.23 | 1.59 |
| 1980 | 92.62 | 4.25 | 3.12 |
| 1990 | 89.69 | 6.42 | 3.24 |
| 2000 | 87.99 | 7.63 | 3.52 |
| 2010 | 82.72 | 9.88 | 4.68 |

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del INEGI.

Para el Censo de 1950 se registra un aumento del catolicismo, tal vez explicable por fenómenos como la Segunda Guerra Mundial. Los católicos aumentan así porcentualmente en 1.65%. Los que tienen una religión distinta al catolicismo también aumentan y para este periodo se representan en el 1.79% de la población. Un dato a recalcar es que para este año no hay dato al respecto de los Sin Religión.

Gráfica 2

Porcentaje de mexicanos católicos y no católicos en los censos



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del INEGI.

En 1960 los católicos vuelven a presentar un descenso en 1.73%, más de lo que habían logrado aumentar en el periodo anterior. En este registro de información aparecen posicionados en el 96.48%, que se corresponde con 33 692 503 mexicanos. Los No Católicos se ubican en 2.34%, aumentan 0.55 por ciento. Los Sin Religión son 0.55 por ciento que corresponde a 192 963 mexicanos.

En 1970 el registro de información nacional arrojó una leve continuidad en el descenso de la población católica. Se registró que bajó 0.31 por ciento. Sin embargo, por primera vez se registró un retroceso en el aumento de los seguidores de otras propuestas religiosas, que disminuyeron 0.11 por ciento. Esto no fue así con la denominación Sin Religión, que se registró con una población de 1.59%, correspondiente a 768 448 mexicanos. Para este año es una posibilidad considerar en los datos las consecuencias de cambios estructurales en el catolicismo que tuvieron lugar de 1962 a 1965 con el Concilio Vaticano

II, ya que también recupera cinco años posteriores al término del mismo con la cuarta sesión.

En 1980, el registro de información arrojó una disminución importante de la población católica. Se obtuvo una representatividad en el país de 92.62%, ello implica un decremento de 3.55% en diez años. Las otras dos categorías aumentaron en cifras importantes durante este periodo. Los No Católicos se cuantificaron en 2 841 537 (4.25%). La población Sin Religión fue de 3.12% que corresponde a 2 088 453 mexicanos. Para el año de 1990 el registro de información tuvo un cambio estructural al respecto del dato obtenido y ya sólo se consideraron mexicanos mayores a cinco años. Ello dejó fuera de registro las nuevas generaciones nacidas tanto en el ámbito católico como a quienes no, este aspecto es necesario remarcarlo también para los censos posteriores. En este censo se supo que el catolicismo disminuyó 2.93%, rompió la llamada barrera del diez por ciento y se ubicó en 89.69% en la población mexicana. La categoría Sin Religión fue la que menos aumentó en este censo y se ubicó en 3.24%, mientras que los No Católicos lograron un avance de 2.17 puntos porcentuales y se ubicaron en 6.42%, correspondiente a 4 526 751 de mexicanos.

En el año 2000 el catolicismo continuó disminuyendo y se registró en 87.99%. En este año también se supo que los No Católicos representaron el 7.63% de los mexicanos. La categoría Sin Religión continuó aumentando y se ubicó en 3.52 por ciento. En el último censo, año 2010, hubo cambios en las metodologías de recopilación y sistematización del dato. Sin embargo, se corroboró un descenso importante de los seguidores del catolicismo en este periodo. Descendieron 5.27 puntos porcentuales y se ubicaron en 82.72%. En este periodo se registró la mayor disminución de representatividad poblacional para el catolicismo, que está representado por 92 924 489 de mexicanos. Las denominaciones No Católicas obtuvieron una representatividad, entre todas, de 9.88% (11 096 994). Mientras tanto la población que dijo no adscribirse a religiones consistió en 4.68%, 5 262 546 respectivamente.

En el periodo de diez años desde el registro del 2000 al del 2010 la población en México aumentó a 27 542 084 personas. La mayoría de las religiones ganaron adeptos, sin embargo, en términos totales de la población, tuvieron pérdidas y logros hegemónicos. En estos años el catolicismo logró

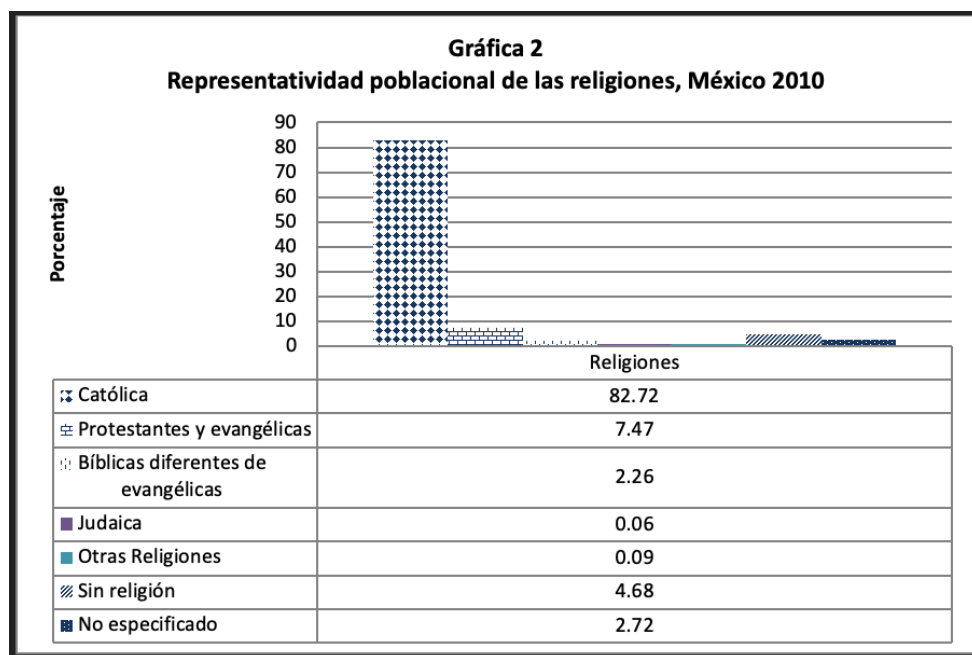
aumentar en 18 312 116 sus seguidores. Este crecimiento no se corresponde con las proporciones porcentuales necesarias para mantener su representatividad anterior. Es por ello que tuvo un déficit y perdió 5.27 puntos porcentuales (ver cuadro dos y gráfica dos).

| Cuadro 2 | | | |
|---|---|-------------------|------------|
| Aumentos y decrementos de representatividad poblacional y feligresía en México | | | |
| Religión | | Representatividad | Feligresía |
| Grupos | Categorías | | |
| Población total | | | 27542084 |
| Católica | | -5.27 | 18312116 |
| Protestantes y evangélicas | | 2.27 | 3978048 |
| | Históricas | 0.02 | 220869 |
| | Pentecostales y Neopentecostales | -0.03 | 408638 |
| | Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, la Luz del Mundo | 0.09 | 119072 |
| | Otras Evangélicas | 2.19 | 3229469 |
| Bíblicas diferentes de evangélicas | | 0.19 | 785986 |
| | Adventistas del Séptimo día | 0.01 | 172933 |
| | Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos Días (Mormones) | 0.04 | 109703 |
| | Testigos de Jehová | 0.14 | 503350 |
| Judaica | | 0.01 | 22216 |
| Otras Religiones | | -0.22 | -155778 |
| Sin religión | | 1.16 | 2279617 |
| No especificado | | 1.86 | 2319879 |

Fuente: Elaboración propia con datos de Masferrer, 2011.

El grupo de las religiones protestantes y evangélicas logró un aumento de 2.27%, que lograron 3 978 048 adeptos. Con este aumento consiguieron una representatividad total de 8 386 207 personas. Este grupo está compuesto por las categorías que corresponden a las religiones históricas, pentecostales y neopentecostales, Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, la Luz del Mundo y otras evangélicas. Las religiones históricas lograron un aumento de 220,869 fieles, su población total para el censo fue de 820 744, aumentaron su representatividad en 0.02 por ciento. Los pentecostales y neopentecostales aumentaron 408 638 su número de fieles y obtuvieron una población de 1 782 021 personas, sin embargo su representatividad poblacional disminuyó 0.03 puntos porcentuales. La Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, la Luz del Mundo obtuvieron un incremento de 119 072 seguidores y su población total se estableció en 188 326, con ello su representatividad poblacional creció 0.09 por ciento. El resto de las religiones evangélicas del país consiguieron un aumento de 3 229 469 fieles y su población total se estableció en 5 595 116 personas. El crecimiento en términos de representatividad poblacional para este grupo es de 2.19 por ciento.

El grupo de religiones llamadas bíblicas, diferentes de evangélicas, está compuesto por los Adventistas del Séptimo Día, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos Días (Mormones) y los Testigos de Jehová. En el periodo intercensal consiguieron un aumento en sus seguidores de 785 986 fieles que nutrieron una población total de 2 537 896 personas y un aumento en su representatividad poblacional de 0.19 por ciento. Los Adventistas del Séptimo Día aumentaron su población en 172 933 fieles y obtuvieron un total de 661 878, con lo cual su representatividad poblacional se ubicó en el 0.01%. Los mormones consiguieron un aumento de 109 703 fieles con lo cual su población ascendió a 314 932 personas, aumentaron su representatividad poblacional en 0.04 por ciento. Los Testigos de Jehová aumentaron su población en 503 350 fieles y lograron una población total de 1 561 086 personas, con ello lograron incrementar su representatividad 0.14 por ciento.



Fuente: Elaboración propia con datos de Masferrer, 2011.

Los judíos tuvieron un incremento apenas perceptible durante este periodo y aumentaron en 22 216 fieles, con ello consiguieron una población de 67 476 personas con un aumento en su representatividad poblacional de 0.01 por ciento. La categoría Otras religiones aquí empleada es la de Elio Masferrer, que incorpora dentro de la misma, además de las que considera el INEGI, la religión budista, la islamista, la nativista y la espiritualista. Una de las razones de elaborar esta categoría es la poca representatividad que consiguen por sí solas. Esta categoría no logró aumentar su población durante este periodo y disminuyó en 155 778 fieles, su población total fue de 105 415 personas y su representatividad poblacional disminuyó 0.22 puntos porcentuales.

La población Sin Religión aumentó en 2 279 617 de personas, con ello alcanzó un total de 5 262 546 mexicanos. La representatividad poblacional lograda en el periodo es de 1.16 puntos porcentuales. En el último censo se obtuvo también un aumento importante de población que no especificó la religión a la que pertenecen, 2 319 879 mexicanos se abstuvieron de indicar

El cambio de la profesión religiosa en México y el estado de Hidalgo

cuál es su adscripción. Esta cifra creció 1.86% con respecto al dato anterior y representa a 2.72% de la población del país.

La profesión religiosa en el estado de Hidalgo

En Hidalgo el proceso que se observa es también inclinado hacia el catolicismo, aunque con los años otras religiones han logrado acrecentar sus seguidores y ganar puntos porcentuales a la postura hegemónica. Resulta necesario hacer un ejercicio como el anterior para denotar el proceso de registro de esta diversidad religiosa.

El Estado de Hidalgo se creó el 16 de enero de 1869. Para el primer levantamiento de información estadística esta entidad tenía 26 años, era relativamente joven. En 1895 se supo que 99.06% de la población (558 526 personas) era católica. En el lugar se ubicó un 0.59 de No Católicos (3 302) y a 0.49 Sin Religión (1 045). Con estas cifras inicia la información estadística estatal (ver cuadro 3 y gráfica 3).

| Cuadro 3 | | | |
|--|------------------|---------------------|---------------------|
| Porcentaje de hidalguenses católicos y no católicos en los censos | | | |
| Años | Católicos | No católicos | Sin religión |
| 1895 | 99.06 | 0.59 | 0.49 |
| 1940 | 96.54 | 0.85 | 2.26 |
| 1950 | 98.5 | 1.5 | No dato |
| 1960 | 96.86 | 2.2 | 0.55 |
| 1970 | 96.33 | 1.8 | 1.59 |
| 1980 | 93.35 | 4.09 | 3.12 |
| 1990 | 91.71 | 5.78 | 3.24 |
| 2000 | 90.78 | 6.96 | 3.52 |
| 2010 | 86.89 | 8.44 | 4.68 |

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del INEGI.

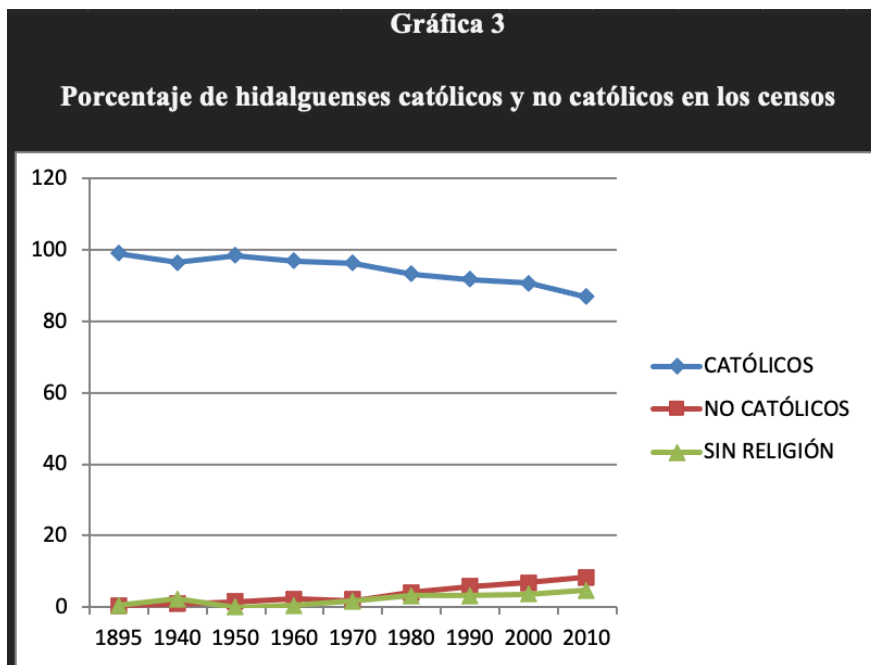
Al igual que a nivel nacional no se obtuvo otro dato de la misma índole en cuarenta y cinco años, hasta 1940. Para este año la población total era de 771 818 personas. De esta cifra 96.54% correspondió a los católicos. En este periodo esta religión disminuyó su representatividad en 2.52%. A su vez los No Católicos aumentaron 0.26% y se ubicaron en 0.85 por ciento. La población Sin Religión fue la que más aumentó en este periodo (1.77%) y se ubicó en 2.26 por ciento. En 1950 se registró, como en el caso nacional, un aumento en la población católica, que obtuvo un incremento de 1.96 puntos porcentuales. También incrementó la población No Católica a 1.5 por ciento. Otro aspecto a resaltar en concordancia con los números nacionales es que para este año tampoco se obtuvo el dato de la población Sin Religión.

En 1960 se supo que la población católica nuevamente había tenido un decremento en términos hegemónicos y se ubicó en 96.86%. Los No Católicos lograron un incremento importante y se ubicaron en 2.2 por ciento. Los Sin Religión constituían apenas el 0.55% de los Hidalguenses, se registró un decremento de 1.71% en veinte años. Para 1970 los hidalguenses católicos constituían 96.33% (1 150 029) con respecto a la población total. El decremento del catolicismo en este periodo es apreciable en menor grado, ya que corresponde a 0.53 puntos porcentuales. Para este mismo periodo los No Católicos disminuyeron y se ubicaron en 1.8% (21 510) del total de los hidalguenses. Sin embargo los Sin Religión aumentaron considerablemente y ganaron 1.04 por ciento. Para este año 22 306 (1.87%) hidalguenses no se adscribían a alguna religión.

En 1980 los católicos de la entidad constituyeron 93.35%, disminuyendo 2.98 puntos porcentuales. Los No Católicos también tuvieron un retroceso, el primero desde que se inició este registro de información y descendieron a 1.8 por ciento. Sin embargo los Sin Religión incrementaron 1.53 y se posicionaron en 3.12 por ciento. Para 1990 también se hizo el ajuste metodológico de levantamiento de información para este Estado y en los censos siguientes, ya sólo se registró a la población mayor de cinco años. En Hidalgo había 91.71% de católicos. En el mismo periodo se supo que había 5.78 No Católicos y 3.24% de la población se consideraba Sin Religión. Para este levantamiento continuaron las tendencias de disminución hegemónica y aumento de las propuestas alternas en materia de diversidad religiosa. Para el año 2000, Hidalgo aún se mantuvo dentro de la denominada línea del noventa

El cambio de la profesion religiosa en México y el estado de Hidalgo

por ciento de mayoría católica y se contabilizó a 90.78% de católicos. En dicho periodo las religiones No Católicas se ubicaron en 6.96% y los Sin Religión representaron 3.52 por ciento.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del INEGI.

En el censo del 2010 se contabilizó a 2 665 018 hidalguenses. Para este año la barrera del noventa por ciento fue rebasada en términos poblacionales y los católicos se posicionaron en 86.89% (2 315 687). Otras religiones distintas a la católica se ubicaron en 8.44% (224 978). También se supo que la población Sin Religión estaba conformada por 62 953 (4.68%) habitantes. En este año el catolicismo del Estado tuvo un aumento de seguidores de 523 756, con lo que su representatividad poblacional disminuyó considerablemente, perdiendo 3.89 puntos. En términos generales, la población del Estado estaba compuesta por menos católicos (ver cuadro cuatro y gráfica cuatro).

El grupo denominado Protestantes y Evangélicas, que está compuesto por las mismas denominaciones que el nivel nacional, tuvo un crecimiento de 1.54%, lo que indica que aumentaron en 77 034 fieles. La población que

| Cuadro 4 | | | |
|---|---|-------------------|------------|
| Aumentos y decrementos de representatividad poblacional y feligresía en Hidalgo | | | |
| Religión | | | |
| Grupo | Categoría | Representatividad | Feligresía |
| Población total | | | 691050 |
| Católica | | -3.89 | 523756 |
| Protestantes y evangélicas | | 1.54 | 77034 |
| | Históricas | -0.05 | 1150 |
| | Pentecostales y Neopentecostales | -0.45 | -259 |
| | Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, la Luz del Mundo | 0.05 | 1535 |
| | Otras Evangélicas | 1.99 | 74608 |
| Bíblicas diferentes de evangélicas | | 0.26 | 16089 |
| | Adventistas del Séptimo día | -0.02 | 2376 |
| | Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos Días (Mormones) | 0.1 | 5203 |
| | Testigos de Jehová | 0.17 | 10510 |
| Judaica | | 0 | 240 |
| Otras Religiones | | -0.33 | -5808 |
| Sin religión | | 0.78 | 31806 |
| No especificado | | 1.62 | 47933 |

Fuente: Elaboración propia con datos de Masferrer, 2011.

obtuvieron para el censo del 2010 fue de 179 782 (6.75%) feligreses. La categoría correspondiente a las religiones históricas creció en 1 150 y con ello tuvieron un retroceso en términos de la representatividad poblacional de 0.05%, su población total para 2010 es de 8 251 (0.31%). Los pentecostales y neopentecostales no aumentaron en este periodo, por el contrario, experimentaron una disminución en su población de 259 fieles, el retroceso en términos de representatividad poblacional fue de 0.45%. Su población total fue de 33 362 personas (1.25%). La Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, la Luz del Mundo crecieron apenas significativamente, su aumento en diez años fue de 1 535 fieles (0.05%), con este aumento su población total fue de 2 220 y la representatividad poblacional es de 0.08. La categoría correspondiente a otras religiones Evangélicas aumentó en 74,608 fieles (1.99%). Con dicho incremento su población total fue de 135 949 personas que representan poblacionalmente el 5.1%. Para este grupo es posible notar que es el aumento de la feligresía incluida en las Otras Evangélicas lo que permitió el aumento considerable de la cifra general porque el resto de las opciones muestran un aumento de representatividad negativo o apenas apreciable.

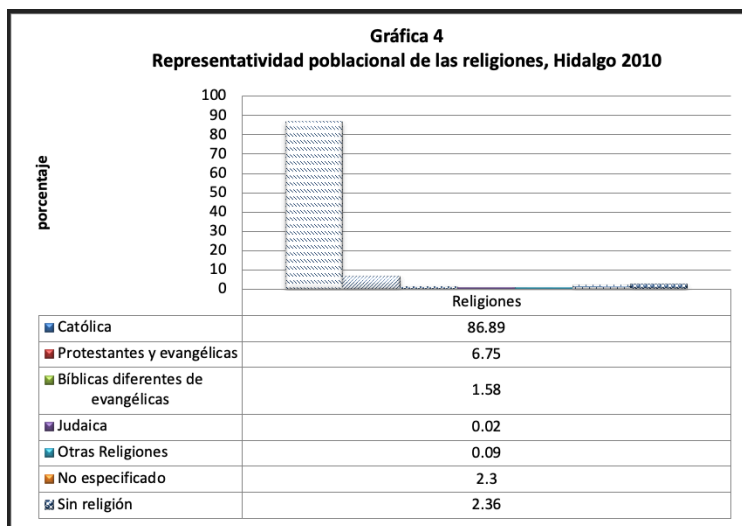
El grupo de las religiones Bíblicas diferentes de evangélicas consiguió un incremento de 16 089 fieles, su representatividad poblacional creció 0.26 puntos porcentuales. Con estos aumentos obtuvieron un total de 42 064 personas y una representatividad poblacional de 1.58%. La categoría correspondiente a los Adventistas del Séptimo día aumentó en 2 376 fieles, con ello su población total fue de 2 959 personas. Sin embargo, su representatividad poblacional disminuyó 0.02 puntos y se colocó en 0.11%. Los mormones aumentaron en 5 203 fieles y obtuvieron una población total de 11 828 personas. La representatividad poblacional de los mormones creció 0.1 puntos con lo que se ubicó en 0.44%. Los Testigos de Jehová obtuvieron un aumento de 10 510 fieles, se totalizaron en 27 277 personas, con ello su representatividad poblacional creció 0.17 puntos y se ubicaron en 1.02 por ciento. Para este grupo se observa un aumento poblacional menos acelerado con respecto al anterior. Es notable que son los Testigos de Jehová los que proporcionaron un mayor impacto en los incrementos de las cifras del grupo, seguido de ellos se encuentran los mormones.

El caso que denota un comportamiento numérico poco típico con respecto a los datos del censo del 2000 es el de los judíos, que lograron un crecimiento de 240 fieles y su población alcanzó para el último censo un total de 631 fieles, la representatividad poblacional se mantuvo en estos diez años en 0.02%.

En el Estado el grupo de las Otras Religiones (para este rubro se utiliza la propuesta de Masferrer, 2011) tuvo un decremento en su población de 5 808 fieles y su total para el periodo fue de 2 501 con ello su representatividad poblacional disminuyó 0.33 puntos y se ubicaron en 0.09 por ciento. La categoría Sin Religión creció en 31 806 y se totalizó en 62 953 hidalguenses. Durante este periodo los que prefieren no tener religión se duplicaron en número y lograron un aumento de representatividad poblacional de 0.78 puntos, se ubicaron en 2.36 por ciento. Aquellos que decidieron no especificar su religión para este censo aumentaron considerablemente, fueron 47 933 hidalguenses, y ello engrosó este rubro a 61 400 personas. Con ello se muestra la cantidad que se abstiene por algún motivo de decir qué religión profesa. Esta cifra en diez años creció 1.62 puntos por lo que se ubica en 2.3 por ciento.

De esta manera, en este documento se ha demostrado, mediante la información presentada, un leve matiz: la incapacidad del catolicismo para

mantener el crecimiento poblacional dentro de sus filas, que aumenta más lento que la población en general.



Fuente: Elaboración propia con datos de Masferrer, 2011.

Referencias

BLANCARTE, R. (2008). *Libertad religiosa, estado laico y no discriminación*. México: CONAPRED.

BLANCARTE, R. (2014). *Laicidad, religión y biopolítica en el mundo contemporáneo*, México: El Colegio de México.

CASTILLO, K. (2012) *Dignidad y religiones*, México: CONAPRED.

CONAPRED (2012) *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2010: Resultados sobre diversidad religiosa*. México: CONAPRED.

GRIM, B. (2015) How religious will the world be in 2050?, *World Economic Forum*, 22 de octubre de 2015. Recuperado de <https://www.weforum.org/agenda/2015/10/how-religious-will-the-world-be-in-2050/>

HABERMAS, J. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. España: Trotta.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, M. (2009). *Tres análisis en caso de discriminación por motivos religiosos: el uso del velo por las mujeres islamistas, la situación de las personas que practican una religión distinta a la mayoritaria en pueblos indígenas y el culto a la muerte*. México: CONAPRED.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (2005) *La Diversidad Religiosa en México*. México: INEGI.

----- (2010). *Censo de población y vivienda 2010*. México: INEGI.

MASFERRER KAN, E. (2011). *Pluralidad religiosa en México. Cifras y Proyecciones*. Argentina: Libros de la Araucaria.

MEYERS, J. (2016). How Strongly do Different Nationalities Feel About Religion? *World Economic Forum*, Marzo 17, 2016, Recuperado de (<https://www.weforum.org/agenda/2016/03/how-strongly-do-different-nationalities-feel-about-religion/>)

NIETO ESTRADA, E. (2016). “Entre Dios y la Ley. La Jura a la Constitución de 1857”, en Durán Sandoval Felipe y Elene Díaz Miranda (coords.) *Sociedad y religión: transgresión y educación, siglos XVI-XIX*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

NUSSBAUM, M. (2010). *Libertad de conciencia: contra los fanatismos*. Tusquets Editores.

RABASA, E. (2004). *Historia de las Constituciones Mexicanas*. México: UNAM.

TENA RAMÍREZ, F. (1997). *Leyes fundamentales de México, 1808-1997*. México: Porrúa.

WORLD ECONOMIC FORUM (2016) *Global Agenda Council on the Role of Faith*, Recuperado de <https://www.weforum.org/communities/global-agenda-council-on-the-role-of-faith/>)

El activismo católico del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO)

Belen Zúñiga Contreras ¹

RESUMEN

El presente artículo pretende exponer los rasgos del activismo del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), un grupo de jóvenes estudiantes católicos cuyo origen público se ubica en el año de 1961 y que se desarrolló en la Universidad Nacional Autónoma de México. Debido a que el MURO es considerado como un grupo reaccionario, radical y de ultraderecha, lo que en este artículo se procura documentar es que el activismo del MURO ha sido básicamente integralista, conservador y de confrontación.

Palabras-chave: Activismo, ultraderecha, integralista, estudiantes.

The Catholic activism of the University Movement for Renewal Orientation (MURO)

ABSTRACT

This article aims to expose the features of the activism of the University Movement of Renovating Orientation (MURO), a group of young Catholic students whose public origin is located in the year 1961 and which developed in the National Autonomous University of Mexico. Because the MURO is considered a reactionary, radical, and far-right group, what this article attempts to document is that the MURO's activism has been basically integralist, conservative, and confrontational.

Keywords: Activism, extreme right, integralist, students.

1 Maestra en Ciencias Antropológicas y Estudiante del Posgrado en Ciencias Antropológicas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, correo electrónico: belenzunigac4@gmail.com

2 “El integralismo es la postura que se niega a reducir la práctica del catolicismo a meras prácticas culturales y convicciones religiosas, pues lo que busca es edificar una sociedad cristiana según las enseñanzas de la Iglesia. El integralismo entraña no sólo una postura defensiva por parte de la Iglesia, sino una contraofensiva, pues busca poner en marcha un movimiento católico cuyo gran objetivo sea el establecimiento del orden social cristiano”. Véase (Medina, 2021: p.396)

Introducción

El Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO) es un grupo de jóvenes católicos considerado por diversos autores (como Mónica Alcántara, Mario Santiago Jiménez, Fernando González, Edgar González Ruiz, etc.) como una asociación anticomunista, integralista y de ultraderecha cuyo origen público se remonta al año de 1961 en la facultad de Economía. Desarrolló sus estrategias principalmente en la Universidad Nacional Autónoma México durante casi dos décadas y “se puso” en estado de lucha permanente a efecto de: “poner al descubierto todas las actividades de los enemigos de la paz pública, de la libertad y de la democracia, se resistieron con todos los medios a su alcance a las perturbadoras actividades comunistas en la máxima Casa de Estudios” (Corro y Mata, 1966: 4/2).

El MURO surge en medio de un tejido internacional característico, pues vemos que durante la década de los sesenta el anticomunismo en América Latina estuvo fuertemente (si no es que de manera definitiva) condicionado por la Guerra Fría. El enfrentamiento entre dos bloques (capitalista y comunista) produjo una enorme tensión, misma que fue potenciada con el triunfo de la Revolución Cubana (1959) pues significó una “posible amenaza” de la expansión comunista a territorio mexicano, situación que se agravó con la denominada Crisis de los misiles (1962). Si a eso sumamos que en México está en boga el desarrollo estabilizador, los grupos empresariales se han establecido, las zonas urbanas crecieron, la clase media se ensancha, además, del momento de breves que se vive en el país por el esfuerzo represivo del Estado para erradicar los movimientos de oposición política (periodo que se conoce como “Guerra sucia”) tenemos una realidad idónea para la efervescencia de grupos radicales, tanto de derecha como de izquierda.

En este contexto, los grupos de ultraderecha cobraron gran protagonismo, pues intensificaron su activismo para contrarrestar el tropel de grupos izquierdistas, siendo el sector universitario uno de los más importantes grupos de acción, pues las instituciones educativas de nivel superior se convirtieron en el espacio para la disputa no sólo del proyecto educativo sino también del proyecto de nación. Además, se podría añadir que los momentos de crisis son idóneos para la articulación de estos grupos considerados de ultraderecha, extrema derecha o derecha radical³, en ese sentido, entre las décadas de 1970

3 Con relación a la ultraderecha, se partirá de la idea de que es un término generalmente

y 1980 se aprecia un momento clave para la exaltación de estos grupos pues el Estado está empezando a asumirse como un Estado en transformación, transita del modelo Nacionalista revolucionario a un modelo neoliberal de derechas, se deja un poco de lado esta idea nacionalista de izquierda, progresista y popular, para marchar como Estado hacia otro modelo, entonces hay una tendencia a la radicalización por parte de los grupos de izquierda que se suman a las guerrillas, mismas que el Estado combate con fuerza, en esta lógica y en medio de un contexto internacional en el que ya se aprecia este proceso de cambio las tendencias se radicalizan, tanto las derechas como las izquierdas.

Ahora bien, para fines del texto, el activismo será entendido como “el conjunto de estrategias y acciones puestas en práctica por distintos actores individuales y colectivos con el fin de alcanzar objetivos concretos en materia religiosa” (Hernández, 2021: 1), de este modo la atención estará centrada en el activismo religioso del MURO para exponer en qué constaban sus principales objetivos y qué mecanismos emplearon para cumplir dichos propósitos, para dar cuenta de las acciones que definieron su activismo, los logros que dicha organización tuvo y, finalmente, el cese de sus actividades en la vida pública, entendiendo que son actores políticos actuando en consecuencia de una agenda que pretendían defender.

Rasgos del activismo “*Murista*”

Como ya se mencionó anteriormente, las instituciones educativas de nivel superior se volvieron el espacio para la disputa del proyecto educativo y de nación entre las posturas de izquierdas y derechas, en ese tenor, al interior de la Universidad Nacional Autónoma de México se presentaron diversas manifestaciones encajonadas en esta disputa y encarnaron los antecedentes del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación pues, de acuerdo con la información recabada, el precursor de esta agrupación se ubica en una revuelta desarrollada el 26 de julio de 1961 en Ciudad Universitaria, cuando un grupo de jóvenes irrumpió en la Escuela Nacional de Economía para impedir la conferencia que pretendía presentar un profesor de dicha escuela, Ramón Ramírez, con motivo del aniversario de la Revolución Cubana.

Los artículos ,23, 79, 84 y 86 en varias de sus fracciones [puesto que] actuaron hostilmente, por razones personales o de ideología, de manera

relacionado con un vocablo reaccionario tanto en el nivel de pensamiento como de práctica política, que se caracteriza por una postura extrema, violenta y radical. Véase González, 2001.

concreta, en contra de la ESCUELA NACIONAL DE ECONOMÍA [sic] de sus maestros y de sus alumnos.

[Asimismo], faltaron a la moral y al respeto que entre sí se deben los miembros de la comunidad universitaria, con su intervención [...] desvirtuaron su calidad de universitarios y se pusieron al servicio de intereses ajenos a nuestra Casa de Estudios [...] se asociaron con personas extrañas a la Escuela en actos políticos con fines personales, violando el sentido ético y social que debe normar la actividad universitaria (Corro y Mata, 1996: 4/2).

Debido a las inconformidades que generaron la expulsión de Felipe Coello y de Guillermo Vélez, se creó el Comité Pro Defensa de la Libertad de Cátedra y Expresión Universitaria, organismo que consideró como un atentado contra la libre expresión el fallo del Consejo Técnico de la Escuela. Si ponemos atención al sólo membrete del Comité se podría estar de acuerdo con el tema de la defensa de la libertad de cátedra y de la libre expresión universitaria; da la impresión de que buscaban “justicia” y manumisión de expresión, no obstante, si echamos un vistazo a las cuestiones que habían prevalecido en la agenda de la Iglesia católica es notorio que se apela de manera constante al tema de la libertad para elegir el tipo de educación (laica o confesional) y se retoma el planteamiento religioso pero ahora en la universidad; ya no se trata solamente de los niveles de educación básica sino también de las escuelas que forman a los futuros profesionistas.

Respecto al último fragmento del membrete del Comité: “Expresión Universitaria”, pareciera que se está apelando al legítimo derecho de manifestarse dentro de la universidad como cualquier otro grupo, incluso se toman como argumentos de defensa las diversas manifestaciones, disturbios, agresiones y “fiestas” que los grupos abiertamente declarados comunistas o procomunistas lideraban dentro de Ciudad Universitaria. Por ejemplo, Luis Felipe Coello y Guillermo Vélez declararon al periódico *Excelsior*: “Los comunistas han hecho de algunas Facultades universitarias su sede donde continuamente se interrumpen clases para efectuar actos y exposiciones procastristas, “pachangas” comunistas sin que jamás se haya dado paso alguno para impedir tales sucesos y mucho menos para sancionar a sus autores [...]” (Corro y Mata, 1996: 4/2).

Dicho lo anterior, el Comité Pro Defensa de la Libertad de Cátedra y Expresión Universitaria es considerado el germen del Movimiento

Universitario de Renovadora Orientación, dado que, a través de él los alumnos expulsados: 1) manifestaron la injusticia que se cometió con ellos por una “inocente demostración anticomunista”, 2) utilizaron este órgano para hacer presión al entonces rector de la UNAM Ignacio Chávez, para que declarara inexistente la ilegal expulsión y 3) fue empleado para influir en la opinión pública; además, hicieron declaraciones a la prensa nacional y aseguraban que seguirían luchando porque en la Universidad imperara la libertad y no el sectarismo rojo.

Desde estas declaraciones podemos empezar a desvelar las estrategias utilizadas por este sector de jóvenes universitarios. Por un lado tenemos el uso de organismos con membretes “democráticos y liberales” para comunicar sus posturas e inconformidades, pero también para hacer frente a las actividades de grupos contrarios a su ideología, grupos que ellos mismos denominan como “izquierdistas” o “procomunistas”. Del mismo modo, utilizaron algunos medios de comunicación impresos para influir no sólo en la comunidad universitaria sino también en la opinión pública.

Ahora bien, cabe preguntarse por la efectividad que dicho Comité tuvo. Según lo investigado y las propias palabras de Coello y Vélez, para agosto de 1961 (un mes después de su expulsión) ya estaban adheridos a él 5800 universitarios, asimismo, contaban con el apoyo de católicos y no católicos; de personas de todas las ideologías; recibían donativos, giros y cheques; contaban con el apoyo moral de la gente que reconocía “su valentía” por haber participado en el único acto anticomunista celebrado en la UNAM; y también disponían del respaldo de periodistas como: “Eduardo HORNEDO, Gonzalo CHAPELA, Juan DURAN CASAHONDA, Rubén SALAZAR MALLÉN, LUMIERE, Rodrigo GARCÍA TREVIÑO, Iñigo LAVIADA, Horacio GUAJARDO, Rafael DELORME [sic] y reporteros y editorialistas de los principales periódicos libres de México” (Corro y Mata, 1996: 4/8).

El Comité Pro Defensa, se encargó de informar a la opinión pública cada uno de sus procedimientos y resultados, de tal manera, tres meses después de lo acaecido en la celebración del aniversario de la Revolución Cubana, el mismo Comité vociferó que la Comisión de Honor de la UNAM había reconsiderado la expulsión de Luis Felipe Coello Macías y Guillermo Vélez Pelayo, atribuyendo esta decisión del alto tribunal al éxito de la opinión pública

El activismo católico del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación que se encargó de hacer justicia y poner en alto el prestigio de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Desde la perspectiva de los dos estudiantes “afectados” y de los dirigentes del Comité Pro Defensa de la Libertad de Catedra y Expresión Universitaria, el fallo dictado por el Tribunal de Honor de la Universidad fue un éxito para estos grupos y una derrota para los sectores comunistas de dicha Casa de Estudios. Anunciaron en un artículo publicado en *Excelsior* que debido al peligro que representaba el sectarismo rojo y ante la libertad que todo estudiante gozaba para expresarse libremente el Comité: “se mantendría en estado de lucha permanente a efecto de poner al descubierto todas las actividades de los enemigos de la paz pública, de la libertad y de la democracia [...] nos oponemos con todos los medios a nuestro alcance a las perturbadoras actividades comunistas en nuestra máxima Casa de Estudios (Corro y Mata, 1996: 4/11-4/12).

Resulta paradójico que por un lado apelaran a la libertad y por otro declararan abiertamente su combatividad a ideologías contrarias a la suya, esto da pie a suponer que solicitaban libertad de expresión a grupos anticomunistas y libertad de cátedra con relación a la religión católica. Las estrategias impulsadas por este sector universitario finalmente rindieron frutos, lograron presionar hasta el punto de conseguir la reinserción de los estudiantes expulsados y ganaron adeptos dentro y fuera de la universidad, llegando incluso a “conquistar” a la opinión pública.

En lo concerniente a los objetivos con que se fundamentó el activismo del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación y a los temas que organizaron su agenda, tenemos que, según sus propias palabras, fue creado con la finalidad de proteger a la Universidad Nacional Autónoma de México y a la patria del “riesgo comunista”. En una entrevista otorgada al diario *Atisbos* Luis Felipe Coello declaró lo siguiente:

El Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (M.U.R.O) ha nacido para dar pelea abierta y viril a quienes han hecho de las aulas universitarias el campo de acción de sus labores subversivas y contrarias a la superación universitaria [...]

El Movimiento Universitario [...] no tiene otra mira que la de luchar a brazo partido contra el nefasto comunismo propalado por apátridas, cuya

máxima ambición es rebajar la condición del estudiante [...] El M.U.R.O no tiene aspiraciones políticas, y ni por asomo deseamos puestos directivos en las escuelas y facultades [nuestra misión] es denunciar con sensatez, ecuanimidad y valentía, todas las maniobras que hagan o intenten hacer los comunistas que se han convertido en un cáncer en nuestra querida Universidad (Corro y Mata, 1996: 4/18).

Desde esta primera declaración se pueden inferir varios aspectos: el primero tiene que ver con la importancia de las universidades como espacio clave para la lucha por las conciencias y la disputa por el proyecto educativo. Considerando que es en estas instituciones donde se están formando los futuros dirigentes políticos, servidores públicos, docentes, periodistas y, en general, los profesionistas, es relevante para el MURO evitar la instauración de las ideas marxistas en la comunidad estudiantil y en el profesorado. La educación de los jóvenes es un aspecto básico para el propio proyecto de nación porque es justamente en este espacio donde se construye la política nacional.

Otro aspecto interesante es el tema de la virilidad y la valentía, dadas las características del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación, la virilidad u hombría era prácticamente necesaria, pues el activismo de este grupo se caracterizó por ser radical y hasta cierto punto violento, sus integrantes eran preparados no sólo intelectualmente hablando sino también físicamente. Eran llevados a campamentos donde se les enseñaban artes marciales, defensa personal y otros cursos de capacitación para formar la disciplina. Al respecto, Mónica Alcántara detalla los recuerdos de un militante del MURO, mismo que usa pseudónimo para proteger su identidad:

Los entrenamientos eran de acondicionamiento físico, de resistencia, había eventos en los que a las diez de la noche nos mandaban a Tantoco, se llama Agua de los Leones en el Estado de México a un entrenamiento de sobrevivencia en la noche y era muy fuerte, muy fuerte, luego nos tocaba épocas de lluvias y el río estaba muy crecido y nos cubría completamente [...] (a pesar del miedo) estábamos tan dispuestos que pues, como decíamos luego a veces, “¿Están ustedes muy cansados!? No, no! ¿Quieren otra subidita? Si, si!” cual, estábamos exhaustos y de pronto íbamos caminando por el río y había una cascada, “súbanla” y la subíamos ¿Cómo le hacíamos? No lo sé, pero la subíamos, con el agua en la jeta, porque yo lo hice y ya una vez que estábamos arriba, ahora tírense y pues abajo (2016: 118-119).

Es conveniente resaltar que para el año de la aparición manifiesta (1961) el MURO había adquirido tal fuerza que llegaron a publicar su propio periódico,

El activismo católico del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación se trata de *Puño, ¡Para golpear con la verdad!* A través de esta publicación los integrantes del MURO brindaron una explicación a los universitarios que se preguntaban qué es, qué quiere y cómo funciona el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación.

Comenzaron por aclarar que no se trata de un movimiento de masas, pues es una organización que da preferencia a la eficacia y calidad de sus miembros, dejando de lado el número de los mismos. Además hay que considerar que dada su “tradicción” secreto-reservada era imposible que se reclutara de manera masiva a sus integrantes, el proceso de incorporación era muy específico y también discreto, pero este asunto se retomará un poco más adelante. Del mismo modo, aclaran que al ser una organización integrada por estudiantes su acción abarca todos los aspectos de la vida universitaria y proceden a enumerar de manera sucinta los temas en su agenda:

- 1.- Pugnar porque la Universidad cumpla su verdadera y única misión de formar profesionistas capaces que honren a la patria y trabajen para superar económica, social y espiritualmente nuestras instituciones democráticas.
- 2.- Sanear el ambiente universitario de elementos marxistas, que se encuentran infiltrados en la cátedra, la administración y las organizaciones estudiantiles.
- 3.- Lograr que la administración universitaria sea honesta y eficiente, y sobre todo, que esté únicamente para servir a la correcta formación intelectual.
- 4.- Formar elementos valiosos para la dirección estudiantil, estructurando una ideología sólida y dinámica, basada en nuestras más puras tradiciones y en la herencia de la cultura occidental.
- 5.- Orientar a la opinión universitaria y a la opinión pública (Secretaría General, 1962: 2)

A raíz de su aparición pública, tanto sus objetivos como sus mecanismos y temas en la agenda quedaron claramente establecidos de viva voz. Es notorio que existe congruencia en sus múltiples declaraciones respecto al eje que los mueve: luchar contra el comunismo, pero también resalta de manera constante la cuestión de la orientación del estudiantado y de la opinión pública. Pretenden disputarse las conciencias con la corriente de izquierda, basándose en los

principios cristianos, en las tradiciones y costumbres que los caracterizan para “salvar” a su universidad y su patria del totalitarismo, utilizando como plataforma la justicia, la libertad de expresión y la verdad. Asimismo, da la impresión de que para hacer política en la universidad se cooptaron todos los espacios de decisión sobre los futuros rectores de la UNAM, es decir, se impulsó de manera activa la “infiltración” de órganos estudiantiles, académicos y administrativos para hacer contrapeso a los grupos procomunistas.

Ahora bien, si el membrete del Comité Pro Defensa era de llamar la atención, el nombre que se forma con las siglas del grupo (MURO) y el lema de su revista dan pauta para la reflexión. En primer lugar me parece que se hace clara alusión a la contención; al objetivo directo y principal del grupo universitario: detener la avanzada de las ideas comunistas en la UNAM, fungir como una especie de barrera, de valla ante la extensión del “cáncer rojo”. En segundo lugar está el puño, mismo que representa la fuerza, la virilidad y la violencia que caracterizó por varios años el activismo de la organización, pues desde su perspectiva “golpeaban” al enemigo con sensatez, ecuanimidad y con una “verdad real”, la “verdad de Cristo”.

Estrategias del MURO

Ahora que se ha presentado cómo surgió el MURO con base en la versión oficial o pública, y la perspectiva de los propios *muristas* respecto a su razón de ser y temas en la agenda, es preciso matizar los rasgos de su activismo, es decir el conjunto de estrategias y acciones puestas en práctica para alcanzar sus objetivos. Se partirá de la idea de que el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación es un grupo reaccionario y radical; a razón de esto, se puede decir que el activismo del MURO ha sido caracterizado por la mística, la infiltración, la violencia e incluso se ha distinguido por retomar repertorios como: el martirio, el impulso a las teorías conspirativas judeo-masónicas y la avanzada comunista. Sus narrativas se encuentran enmarcadas en estos repertorios, por consiguiente, sus estrategias, objetivos y temas estuvieron definidos por los mismos.

Tomando como base la noción anterior, asumiré que el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación surge como una agrupación que sirvió para: 1) reclutar militantes, 2) influir en la opinión pública, 3) disputar

el modelo educativo y 4) detener el avance de la doctrina comunista. Tal como se ha podido apreciar, los objetivos principales del MURO eran evitar la propalación del comunismo, abarcar todos los aspectos de la vida universitaria y denunciar a quienes permitieran la infiltración de ideas marxistas en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ahora, es momento de presentar la puesta en marcha de las distintas tácticas que sirvieron como defensa a sus demandas, mismas que se particularizaron por ser, generalmente, formas violentas o de confrontación. Desde su primer discurso como organización estudiantil, se puede apreciar claramente un estilo vehemente al declarar que lucharían “a brazo partido” contra el comunismo. Pareciera que la expresión se utiliza en un sentido figurado para realzar el empeño e insistencia de los integrantes del grupo, sin embargo, con los eventos que a continuación se exponen podemos darnos cuenta de que sí se llegó a una violencia física con tal de “superar los obstáculos” y cumplir con sus objetivos.

De inicio se puede hacer referencia a la campaña que los *muristas* impulsaron contra el entonces rector Ignacio Chávez. Los integrantes del MURO acusaban a dicho personaje por “solapar” a los grupos estudiantiles marxistas, por dar pauta a diversas manifestaciones violentas y escandalosas sin represalia alguna (MURO, 1964: 3), asimismo, era acusado de pertenecer a un proyecto internacional de conspiración comunista y también se le juzgaba por utilizar el presupuesto otorgado por el gobierno federal a la UNAM para irradiar propaganda de “franca filiación comunista”.

Por ejemplo, el MURO expresó que Ignacio Chávez estaba violando la Ley General de Bienes Nacionales al permitir que la Universidad patrocinara la publicación de libros como *Cuba, despertar de América*, con un costo de \$150 000, incurriendo, de este modo, en la utilización errónea de los bienes de dicha institución. También argumentaron que los recursos de la UNAM estaban siendo utilizados por Chávez para “[fraguar] conspiraciones apátridas contra los gobiernos representativos del continente americano, [patrocinar por medio de Radio Universidad] programas doctrinarios de difusión del marxismo y [...] novelas, historietas y dramas pornográficos, y para [fomentar] desórdenes comunistas” (Corro y Mata, 1996: 4/63).

Además del rector, los profesores afines a la ideología marxista también fueron blanco de duras críticas y hostigamiento, tal es el caso de Eli Gortari, Víctor Flores Olea, Enrique González Pedrero, Félix Espejel, Juan Broom y Rodolfo Puigros quienes eran concebidos por los integrantes del MURO como “expertos subversivos y militantes activos del comunismo (Torres, 2009: 74). Así pues, las múltiples declaraciones y acusaciones a Ignacio Chávez y profesores “comunistas” dejaron ver a quiénes estaba dirigido el mensaje de los muristas, es decir, resulta bastante lógico suponer que su principal interlocutor era la comunidad estudiantil, sin embargo, a través de sus publicaciones también deseaban llegar a las autoridades, a los rectores de la universidad. El activismo del MURO estaba dirigido por un lado, a los estudiantes: para atraerlos, instruirlos en su lógica e incluso reclutarlos. Por otro lado, a las autoridades universitarias y profesorado “pro-comunista” para confrontarlos, evidenciarlos y deslegitimarlos.

Como el ejemplo anterior se pueden enlistar otros más que dan cuenta de la agenda del MURO, es decir, qué temas defendían, pero también qué ideas atacaban y denostaban. Tal es el caso de la “pornografía cinematográfica” difundida por Jaime García Terrés, entonces director del área de Difusión Cultural de la UNAM. Al respecto, en una carta publicada en el diario *Atisbos* (dirigido por René Capistrán Garza Jr.) el MURO señala que:

...estarán pendientes para censurar con la energía necesaria, las actitudes que no estén acordes con la línea de conducta [...] que deben seguir quienes tienen en sus manos la gravísima responsabilidad de gobernar el funcionamiento de nuestra universidad [...] nuestro periódico PUÑO [*sic*] denunció que en el Cine Club se estaban exhibiendo películas que rayaban en la pornografía “artística” [...] es usted [Jaime García Torres] el único responsable de los perjuicios que en su integridad moral sufren los miles de adolescentes que concurren al Cine Club [...] La existencia de este organismo está basada en un sincero deseo de contribuir a sanear y dignificar el ambiente de nuestra universidad. Sabemos que nuestra actitud puede ser bautizada con adjetivos de “oscurantista”, “retrógrada”, y otros similares, y quizás no faltará un “progresista” que nos tache de “mojigatos”, [...] Creemos que aún es tiempo de remediar esta penosa situación y sinceramente deseamos que así sea para la preservación de la moralidad y de la paz de la Universidad (Editorial, 1962, s/p).

Sobre la anterior cita me gustaría señalar varios aspectos: primero es notoria la postura integrista e intransigente que está detrás de sus declaraciones opuesta a ideas muy concretas de la modernidad, como es el caso de la

liberación sexual. Segundo, el tema de la censura por parte de los grupos católicos, este aspecto es retomado desde la década de los cincuenta y es un elemento importante porque tiene que ver con la educación, con la cultura y la transmisión de una visión muy particular (conservadora y tradicionalista) sobre la familia, sobre la mujer, sobre la moralidad y el pudor. En tercer lugar, el tema de la relevancia de la juventud para la Iglesia católica, este sector es considerado como la posibilidad para la “re-evangelización” porque se trata de las generaciones de las que depende el futuro de la nación, de la educación y de la Iglesia misma como actor político, esto según la postura de Juan Pablo II⁴.

El activismo impulsado por el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación no modificó su lógica, estuvo permeado por un odio visceral contra la doctrina comunista y que era externado con un lenguaje violento, con una propaganda de clara confrontación que pretendía deslegitimar al adversario e incidir en la opinión pública para inclinar la balanza y homogenizar la construcción del enemigo. Llegaron incluso, al uso de la violencia física, como botón de muestra tenemos el ataque al obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo:

...estarán pendientes para censurar con la energía necesaria, las actitudes
El martes 9 de mayo de 1972, cinco jóvenes repartían propaganda en las afueras del aeropuerto de la Ciudad de México. Los volantes [...] tenían frases como “Mensaje a un obispo apóstata” y “En México también hay hombres de cristianismo recio, que sabrán demandarte por traición a la Iglesia y a la patria”. Unos minutos más tarde, procedente de Chile, [...] arribó Sergio Méndez Arceo. Justo antes de abordar el automóvil, los jóvenes se le acercaron y preguntaron si era Méndez Arceo, a lo que el prelado contestó afirmativamente, pero antes de terminar la frase fue “bañado” con pintura roja y ácido acético (Santiago, 2018: 123).

Para los integrantes del MURO el enemigo comunista existía, no era un “ente imaginario”, se trataba de una realidad que “debían combatir” en todos los planos sin importar si había que “alinearse” a los propios jerarcas que se estaban dejando envolver por el “nefasto comunismo”. Se aprecia claramente que sus mensajes están dirigidos a “otro interlocutor” se trata de los obispos y arzobispos que desde su perspectiva, “no están haciendo bien las cosas” o no

4 Su papado estuvo caracterizado por el conservadurismo. Juan Pablo II llega al pontificado en buena medida, apoyado por la curia vaticana que pretende detener la avanzada de la Teología de la liberación y de los experimentos que proliferaron después del Concilio Vaticano II, se trata de un Papa que se acercaba a los jóvenes con una con una lógica de control y de desmantelamiento de las bases creadas por los Teólogos de la Liberación.

están haciendo lo que “deberían hacer” que es “defender” a la religión católica e impedir la avanzada de las ideas marxistas, socialistas o comunistas.

Eventos como este, en el que se hizo uso de la violencia física, hubo otros, por ejemplo la golpiza a los integrantes de la compañía de teatro “Infantería Teatral Veracruzana” durante la representación de la obra *Cúcara y Mácara*. Este hecho se suscitó el 28 de junio de 1981, cuando se presentó en el teatro Juan Ruiz de Alarcón (ubicado en la zona cultural de Ciudad Universitaria) la obra teatral de Óscar Liera. La trama de esta puesta en escena se centra en una explosión ocurrida en un templo donde es resguardada la imagen de la Virgen del Siqui. De acuerdo con Mónica Alcántara, en la mencionada obra el dramaturgo manifiesta un rompimiento con la Iglesia católica, pues presenta una fuerte crítica a la institución religiosa retomando el mito de la Virgen de Guadalupe. Alcántara señala que Liera pone en duda el milagro de la Virgen e intenta desmitificar la originalidad del lienzo que se conserva en la Basílica de Guadalupe. Debido a esta postura adoptada por Liera, la obra teatral pasó por una dura campaña de desprestigio, tanto por parte del laicado católico como de los jerarcas eclesiásticos.

En este marco, los integrantes del MURO llevaron su postura de un hostigamiento escrito a una confronta física. Se presentaron a la obra teatral acomodándose en las primeras tres filas, llevando consigo una varilla de entre veinte y treinta centímetros, para que pudiera ser fácilmente ocultada en el antebrazo (Alcántara, 2016). Los *muristas*, asumiéndose defensores de la dignidad y religiosidad del pueblo, se basaron en el repertorio del boicot para “parar en seco” a los que se mofaban de la religión católica. Fernando de Asturias⁵ relata:

Nos concentraron horas antes [de la obra] para informarnos sobre los esfuerzos anteriores por cancelarla porque atentaba contra los valores [...] nos hicieron ver que incluso el Vaticano había solicitado que se detuviera la obra [...] hubo cartas de elementos connotados de la Organización para frenarla [...] cuando todos los esfuerzos fueron inútiles, se tomó la decisión de boicotear [...] se agotaron las instancias, eso fue lo que nos dijeron de la obra (Alcántara, 2016: 36).

5 Fernando de Asturias fue un militante de la Organización Nacional del Yunque, asignado a desempeñar funciones en el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación. Éste personaje fue entrevistado por Mónica Alcántara Navarro y eligió utilizar ese seudónimo.

De acuerdo con el testimonio recabado por Mónica Alcántara, los integrantes del MURO tenían claro que uno de sus principales objetivos era implantar “el reino de Dios en la tierra” y ante la imposibilidad de obtener resultados “favorables” por las vías legales para censurar la obra de Liera no quedó otro remedio que actuar en defensa de su religión.

Ahora bien, cabe mencionar que los repertorios de acción del MURO no se limitaron a la violencia y a la confrontación, también hicieron uso de marchas, de manifestaciones que tenían como principal objetivo mostrar su férrea oposición a las actitudes tomadas por los izquierdistas. Dichas protestas se suscitaron en el contexto de la polarización del Movimiento Estudiantil en la década de los sesenta ante el mundo dividido por las ideologías comunistas y capitalistas. Una de ellas se dio en 1962, cuando el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación anunció su propósito de hacer una manifestación silenciosa frente a la Embajada de Cuba el 26 de julio. El objeto de la misma era “hacer una protesta por la sangrienta tiranía que [padecía] Cuba, manifiesta en el fusilamiento injusto de estudiantes y pueblo cubano” además aclaran que desean hacer este acto fuera de la universidad porque ésta no debe convertirse en un “Club político”.

Como se ha podido apreciar, en el activismo político del MURO la intransigencia, el integralismo e incluso la violencia se convirtieron en parte de su estrategia, al grado de ser considerada una especie de masonería católica por la fuerte determinación que estos primeros elementos ejercieron en el grupo. Asimismo, observamos que dentro de sus estrategias se encontraron: 1) publicaciones para interferir en la opinión pública (emisión de boletines, cartas, artículos periodísticos y declaraciones a la prensa nacional), 2) la confrontación abierta para combatir e incluso aniquilar a sus enemigos, y 3) el repertorio de acción de las marchas.

Consideraciones finales

El Movimiento Universitario de Renovadora Orientación es un buen ejemplo del activismo católico que se desarrolló dentro de las universidades, en medio de un contexto determinado por la Guerra Fría y la aparente amenaza de la expansión comunista, sector que fue ampliamente disputado por las implicaciones que conlleva el “dominar” ideológicamente a la institución educativa a nivel profesional más importante del país. Asimismo, se pudo rescatar que la importancia de su activismo político radicó en identificar cómo

la mística, el integralismo e incluso la violencia de sus actitudes, mensajes y posturas se convirtieron en parte de la estrategia del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación, no por nada es considerado por los intelectuales como una organización ultraderechista con un marcado tinte integrista, pues nunca desistieron sobre su idea de instaurar “el reino de Dios en la tierra” asumiendo para ello una postura no sólo defensiva sino contraofensiva, una actitud completamente reaccionaria y de confrontación.

También se puede advertir que las actividades desarrolladas por el MURO sobrepasaron los límites de la Universidad Nacional y llegaron a influir directamente en la opinión pública a través de la prensa, de hecho su estrategia de disputarse las conciencias funcionó bastante bien, pues desde su perspectiva, la reinserción de los estudiantes expulsados (Coello y Vélez) fue un logro que consolidó la agrupación gracias al éxito de sus mensajes en la opinión pública. De la misma manera, obtuvo algunos logros más, dentro de los que destacan: 1) el éxito dentro del sector universitario, pues según sus propias palabras a meses de haberse fundado la agrupación ya contaba con más de cinco mil adeptos; 2) el respaldo de diversos sectores de la sociedad, tal es el caso de periodistas, catedráticos, empresarios, etc.; 3) la publicación de un órgano propio de difusión, este aspecto no es cosa menor, pues se requiere de toda una estructura económica y humana para publicar un periódico propio.

Es evidente que faltan matices y elementos que den cuenta del activismo de esta agrupación. Por ejemplo, queda por definirse el tipo de organizaciones que hubo detrás del MURO, quiénes eran los encargados de acelerar su activismo y financiar los recursos con los que contaban. También falta reconocer el apoyo que la agrupación recibió en términos de “formación” de recursos humanos, es decir, quién o quiénes estuvieron detrás de su ideología, de su capacitación, de la elaboración de sus programas, etc. De inicio se podría especular que todo viene del Yunque y que sus ideólogos son los mismos que los de MURO, sin embargo, aún no hay fuentes suficientes para sustentar dicha idea.

Referencias

Entrevistas

ZÚÑIGA CONTRERAS, B (mayo 2021). Entrevista con Rubén López.

Hemerografía

BLANCA, E. (1962). *El MURO aclara, Puño ¡Para golpear con la verdad!*, Año I, Núm. 5.

EDITORIAL (1962). Presentación. *Puño ¡Para golpear con la verdad!*, Año I, Núm. 1.

GONZÁLEZ CUEVAS, C. (2001). Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española, en *Hispania*, 61 (207), pp.99-141

SECRETARÍA GENERAL (1963). El MURO orienta ¿Qué es el MURO?, *Puño ¡Para golpear con la verdad!* Año II.

Bibliografía

ALCÁNTARA, M. (2016). *Cucara macara el MURO fue: del pacto de los remedios a la Virgen del Siquitibum*. Tesis de licenciatura. México: UNAM.

DEL CORRO, A. Y MATA, M. (1961). *México, Movimiento Universitario de Renovadora Orientación, 1961-66. Documentos y reacciones de la prensa*. México, Cuernavaca Morelos: CIDOC (Centro Intercultural de Documentación).

DELGADO, Á. (2003) *El Yunque. La ultraderecha en el poder*, México: Plaza y Janés.

HERNÁNDEZ, T. (2021). *Activismo católico en México, siglos XX y XXI*, pp.1-10.

MEDINA GUERRERO, A. (2021). Un proyecto católico de nación desde lo rural: el movimiento campesino de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, en M. G. Aguirre Cristiani y N. Pérez Rayón (coords.). *Los proyectos católicos de nación en el México del siglo XX*, UAM/Editorial Terracota, pp. 395-423.

SANTIAGO JIMÉNEZ, M. (2012). *Anticomunismo católico. Raíces y desarrollo del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO) 1962-1975*. Tesis inédita de maestría. México: Instituto de investigaciones Dr. José María Luis Mora.

TORRES ALAMILLA, B. (2009). *La prensa estudiantil en la década de los sesenta, el caso de Puño y Combate*. Tesis inédita de licenciatura. México: UNAM.

Las dinámicas de poder de los mayordomos antes, durante y después de la festividad de la Virgen dentro del Mercado de la Merced

Leticia Ramirez Quezada¹

RESUMEN

En el cristianismo, algunas de las prácticas religiosas dedicadas a la Virgen María fueron propagadas por la Iglesia católica desde comienzos del siglo V para reforzar la identidad de los católicos con una estructura sencilla y ágil que permite acercarlos a la idea de confianza y a la esperanza para establecer su compromiso de fe. Al respecto, en este artículo se estudian algunos aspectos de la figura de la Virgen de la Merced considerando la importancia que tienen las prácticas de piedad que fueron utilizadas siglos atrás y que forman parte del culto mariano de forma muy particular en el Centro Histórico de la Ciudad de México, como espacio principal de este análisis. Asimismo, se pone énfasis en que la figura de la Virgen de la Merced está relacionada con el barrio y con el mercado de la Merced, principalmente en la nave mayor, donde se venden frutas y verduras y donde hay más de 47 imágenes de esta advocación, las cuales son exhibidas para su culto por sus dueños y por los mayordomos de la festividad.

Palabras-clave: poder, mayordomos, festividad, Virgen de la Merced, Ciudad de México

¹ Doctorante en Ciencias Antropológicas, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia ENAH. Maestra en Ciencias Antropológicas y Licenciada en Historia y Sociedad Contemporánea. Ha trabajado devociones en el Centro Histórico de la Ciudad de México, en tres casos de estudio: Virgen de Loreto, Virgen del Carmen y Virgen de la Merced. Lo aquí presentado es parte de una investigación realizada con el apoyo del CONACYT. Tiene publicados artículos de investigación sobre devociones y ha presentado ponencias en materia de religión y sociedad. Email: leticiaque@hotmail.com

The power dynamics of the mayordomos before, during and after the festivity of the Virgin within the Mercado de la Merced

ABSTRACT

In Christianity, some of the religious practices dedicated to the Virgin Mary were propagated by the Catholic Church from the beginning of the 5th century to reinforce the identity of Catholics with a simple and agile structure that allows them to approach the idea of trust and hope for Make your faith commitment. In this regard, in this article some aspects of the figure of the Virgen de la Merced are studied, considering the importance of the practices of piety that were used centuries ago and that are part of the Marian cult in a very particular way in the Historic Center of the Mexico City, as the main space for this analysis. Likewise, it is emphasized that the figure of the Virgen de la Merced is related to the neighborhood and the Merced market, mainly in the main nave, where fruits and vegetables are sold and where there are more than 47 images of this dedication. , which are exhibited for worship by their owners and by the mayordomos of the festival.

Keywords: Power, festivity, mayordomos, Virgin of the Merced, Mexico City

La Merced, el barrio más popular marcado por el comercio

El convento que fundó la Orden de la Merced en la Nueva España se asentó en el entonces barrio de *Zoquípan* o *Teopan*, uno de los cuatro barrios indígenas ubicado entre las calzadas de la ahora Ciudad de México. Este barrio se encuentra en lo que actualmente es el centro de la Ciudad, donde en su momento estuvieron las orillas de la urbe. Posteriormente se convirtió en el barrio español de San Pablo, ocupando la tercera parte del área total de la división de barrios, por lo que fue uno de los más grandes. En el barrio de San Pablo se concentraban mercados o tianguis de carácter comercial, los cuales fueron los más concurridos y transitados por indígenas y mulatos, quienes desempeñaron un papel esencial en el remo de canoas en los tres canales principales (acequia Xoloco, acequia Real ahora calle Roldán y Canal de la Viga) que atravesaban conventos como el de San Francisco hasta llegar a la puerta del convento de la Merced, razón por la que el barrio fuera llamado “La Merced”.

La actividad económica en el barrio de la Merced y el asentamiento e incremento de negocios y comerciantes se concentró principalmente entre las calles y plazas de la zona, dando pie a que el Ayuntamiento de la Ciudad asentara un mercado. En 1696 se inició la construcción del mercado “Parián”, ubicado en la esquina de la Plaza Mayor. En él se vendían productos de

importación que llegaban a la Nueva España con los mercaderes españoles, llegando a ser muy importante en aquella época por su gran almacén de ropa, telas, y productos artesanales. No obstante, con la demolición del mercado del Parián para la modernización urbana en 1843, los comerciantes tuvieron que ser reubicados en el mercado popular “El Volador”, también llamado Principal, donde se dio la distribución de diversos productos de consumo, como semillas, verduras, frutas, flores, aves vivas y muertas, pescado fresco y salado y aguas frescas, mantas, rebozos, cintas, sombreros, algodón, dulces, frutas pasadas y jarcería, así como zapatos, sillas, etc.

Bajo las órdenes del Ayuntamiento de la Ciudad relativas a mover a los comerciantes del mercado El Volador hacia uno nuevo, ya que ocupaban ya toda la parte demolida de la iglesia del ex convento de los mercedarios y su entorno, en 1879 se comenzó la construcción de un edificio de estructura metálica en el que se pudieran instalar los comerciantes con puestos semifijos en condiciones favorables. En 1880, para la construcción del mercado la Merced, fue necesaria la destrucción de la fachada del ex convento de los mercedarios, así como parte del claustro. La construcción quedó a cargo del arquitecto Antonio Torres Torija, quien al mismo tiempo instaló un embarcadero para recibir grandes cantidades de mercancías y que se permitiera más facilidad al comercio.

Los comerciantes del mercado que habían sido instalados años antes en el ex convento de la Merced y sus alrededores fueron removidos al nuevo mercado en 1957, en la zona oriente, entre las calles de General Anaya y la calle del Rosario, sobre la avenida Anillo de Circunvalación. Durante su administración, el regente Ernesto Peralta Uruchurtu (1952-1966), priorizando la modernidad de la Ciudad, mandó retirar los tianguis o puestos de vendimias ambulantes de las colonias y fomentó el nuevo sistema de mercados que contara con servicio de baños, guarderías y zonas de lavado y desinfección para frutas y verduras.

El mercado de la Merced quedó formado entonces por dos naves, una es la nave mayor y la otra la nave menor; ambas contaron con los servicios solicitados, como estacionamiento, andenes de descarga de la mercancía, baños públicos, puestos de primeros auxilios, una estación de policía y ocho guarderías. La nave mayor tiene una longitud de 400 metros y está destinada a la venta de frutas, verduras y legumbres, y la nave menor es reservada para

la venta de abarrotes, carne, aves y pescado. Frente a cada una de estas naves y entre las banquetas existen áreas de venta de juguetería popular, artesanías típicas y dulces, así como también la venta de flores y plantas artificiales para la decoración.

Así, desde sus inicios el mercado de la Merced fue considerado uno de los más importantes de la Ciudad de México por el gran abastecimiento de artículos perecederos y no perecederos, ya que llegaban más de 800 camiones diarios para cargar o descargar la mercancía y más de 10 mil trabajadores, que vivían cerca de la zona, realizaban dicha labor. A pesar de los diversos accidentes que se han presentado (primero el sismo de 1985, después los incendios de cohetes en 1988 y 1998, más el reciente incendio del 27 de febrero de 2013 en la nave mayor) no ha dejado de ser uno de los principales mercados, que recibe a más de 150 mil personas diarias que van de todas partes a surtirse con los más de 5 mil locatarios.

Ante el crecimiento de la población en el barrio y la gran concentración de gente que llegaba diariamente al mercado de la Merced, en 1982, bajo el mandato del presidente José López Portillo, se construyó un nuevo Centro de Abasto al oriente de Iztapalapa, y la mayoría de los comerciantes fueron trasladados, de manera que los clientes que regularmente asistían al mercado de la Merced cambiaron su lugar de abastecimiento. No obstante, el comercio en la Merced y sus alrededores continuó dando paso a la presencia de decenas de comercios ambulantes que abastecen con comida y otro tipo de artículos. Cabe mencionar que las autoridades han intentado desde hace algunos años regular el comercio informal en los alrededores, haciendo operativos constantemente en el barrio la Merced.

Pese a ello, en 1987 la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) reconoció al barrio de la Merced como parte del patrimonio cultural de la humanidad, a pesar de las condiciones difíciles que se viven en la zona, donde predomina principalmente la inseguridad, la indigencia y la prostitución. Desde el 2001, con la formación del Fideicomiso Centro Histórico de la Ciudad de México y la mediación de diversas instituciones, como la UNAM y el IPN, se inició un análisis social de lo que se vive en el barrio de la Merced, además de diversos trabajos de integración con la comunidad de la zona con el objetivo de recuperar espacios públicos y reordenar el comercio.

La festividad de la Virgen de la Merced y las dinámicas de poder de los mayordomos

La figura de la Virgen de la Merced no tiene una iglesia en particular que lleve su nombre en el Centro Histórico de la Ciudad de México, sino que está relacionada con el barrio y con el mercado de la Merced, de manera que la fiesta que le celebran todos los comerciantes se desarrolla en varios espacios, siendo el central el mercado, mientras a un lado, en la parroquia de Santo Tomás Apóstol “la palma”, también se festeja a la Virgen, así como entre los puestos ambulantes. El mercado de la Merced se ubica actualmente en la Avenida Anillo de Circunvalación, entre las calles General Anaya y Rosario, en el Centro Histórico. En las cercanías se encuentra la estación “Merced” de la línea 1 del metro de la Ciudad de México, representada por un huacal con manzanas.

La celebración de la Virgen de Nuestra Señora de la Merced se realiza los días 23, 24, 25 y 26 del mes de septiembre en el barrio, pero principalmente en el interior del mercado, específicamente en la nave mayor, y es organizada por mayordomías conformadas por comerciantes, quienes son los encargados de toda la festividad. Se trata de la celebración más importante del barrio, ya que coincide con la inauguración del mercado de la Merced, por lo que los comerciantes relacionan el festejo con las buenas ventas que obtuvieron durante todo un año, de productos como frutas y verduras, carnes frías, artículos para el hogar, comida típica mexicana, etc. Durante la festividad de la Virgen de la Merced, el mercado está lleno a todas horas, con vendedores, compradores, carniceros y cocineros, y se percibe un ambiente de alegría. Los creyentes católicos del barrio son los que organizan la celebración y los que llevan la voz, aunque contratan párrocos para la celebración de misas, aunque no siempre son los de la zona, ya que depende de la relación que el párroco tenga con los mayordomos.

Los mayordomos se encargan de la difusión de los grupos musicales que van a asistir a lugares específicos dentro del mercado, son los representantes de la celebración de las misas, los encargados de la decoración del altar, la contratación de los grupos, del mariachi, y de permitir la entrada de personas al espacio donde se lleva a cabo la celebración de la Virgen, así como también de llevar la comida a los socios que aportaron económicamente para la festividad,

Las dinámicas de poder de los mayordomos antes, durante y después de...

de manera que están al frente de asociaciones de comerciantes del mercado y quedan a cargo de la tradicional fiesta.

Quince días antes de la celebración, cuando ya tienen listo todo para la fiesta de la Virgen, van con los comerciantes que pertenecen a su asociación y les entregan personalmente la invitación con las actividades de todo el evento. El señor Baltazar García fue uno de nuestros informantes principales. Él tiene dos locales de venta de aguacates en el mercado de la Merced y cuenta con dos o hasta más empleados y es muy reconocido entre los comerciantes por haber sido mayordomo durante dos años continuos (2016-2018). Al respecto, explica que fue mayordomo durante esos años porque no había quien se comprometiera a llevar la responsabilidad que implica la fiesta de la Virgen, a pesar de que según la tradición del mercado cada año debe cambiar la mayordomía. Pero otra de las razones fue que la Virgen le hizo un milagro y reitera que:

En el 2006 tuve un accidente y un percance muy fuerte donde tardé varios años en recuperarme y me operaron el 8 de junio de 2006 y yo vine el 24 de septiembre del 2006 aquí al aniversario, casi vine así con mi pura fe y con la pura bendición de ella y yo le pedí mucho una oportunidad de vivir y estar aquí en este bendito mercado, porque muchas personas y médicos me dijeron que ya no podía caminar, pero ella es una de las imágenes que me hizo el milagro de estar aquí, a lo mejor eso fue lo que me hizo formar parte de la mayordomía, yo se lo dije, que me diera una oportunidad, y le dije que voy a poner algo de mi parte.

Así, el señor Baltazar aceptó la gran responsabilidad de permanecer dos años consecutivos como mayordomo dentro del mercado de la nave mayor, logrando que toda la organización saliera a la perfección. Sin embargo, su mayor preocupación fue el sismo del 2017 porque cuenta que ya tenía todo programado (los grupos, las misas, los mariachis, la comida) y reitera que se perdió parte del pago de los grupos musicales que se habían contratado para la celebración, aunque lo único que no hubo fue el baile, debido a que la alcaldía Cuauhtémoc de la Ciudad de México lo prohibió por obvias circunstancias, pero las misas y los mariachis sí se realizaron. Durante su gestión le correspondió la colecta de las puertas 13 y 14 del pasillo central de la nave mayor, donde hay aproximadamente 150 socios, quienes aportan entre 20 y 30 pesos diariamente para la celebración de la Virgen y el aniversario del mercado.

Don Baltazar señala que lo más oportuno sería saber exactamente cuántas mayordomías hay dentro del mercado, pues considera que hay entre 13 y 15 o hasta más mayordomos, y son ellos los únicos que recolectan el dinero durante todo un año, no puede ser otra persona quien los sustituya en ese sentido y que pueda tener un control administrativo. Basándose en la cantidad de mayordomos que hay dentro del mercado, trece altares grandes son los principales que se observan a simple vista para la festividad de la imagen de la Virgen de la Merced, los cuales cuentan con un escenario listo para ser ocupado por grupos musicales reconocidos en la Ciudad de México, sin embargo, además existen trece altares menores de imágenes de la Virgen que ponen los comerciantes a los que les interesa formar una asociación nueva dentro del mismo mercado e iniciar su propia corporación, pero no llegan a superar la cantidad de socios con los que cuenta una mayordomía predominante dentro del mercado.

El señor Lázaro García Limón es comerciante dentro del mercado y uno de los que decidió salirse de su asociación por la falta de honradez de los organizadores, ya que, según cuenta, cooperó económicamente para la fiesta de la Virgen pero no estuvo de acuerdo con la forma en que actuaron los mayordomos, por lo que decidió hacer su propia organización para venerar su propia imagen de la Virgen. Comenta que su imagen estaba colocada en el techo del mercado dentro de un nicho de cristal en el pasillo 19 y fue ahí donde paró el incendio del 2013, por lo que ahora, junto con otros socios de su mismo pasillo del mercado, formaron su organización, propiciando la difusión del milagro hecho por la imagen.

Por otro lado, los mayordomos que cuentan con más de 150 socios dentro del mercado gastan suficiente dinero en la decoración de los altares porque con esto demuestran ser la mejor mayordomía, y contratan florerías que les ofrezcan las mejores flores de temporada, de manera que reluzca la decoración del altar donde permanecerá su imagen de la Virgen de la Merced durante cuatro días. Estos altares, que sobresalen a simple vista, llegan a costar alrededor de 90 mil pesos y los mayordomos están dispuestos a pagar con el dinero recaudado en sus asociaciones. Así, a temprana hora del 23 de septiembre, previo a la festividad de la Virgen de la Merced, estos altares son ocupados por los floristas que fueron contratados por los mayordomos, llegando con una gran cantidad de flores naturales para realizar la decoración

y tener todo listo en el altar para la llegada de la procesión que trae su propia imagen de la Merced.

El Señor Jesús Martínez Hernández, comerciante del mercado de la nave mayor, comentó que los altares que se colocan son para poner a la imagen de la Virgen que va a traer el mayordomo en la tarde, momento en el que por lo regular llegan las imágenes acompañadas con mariachis o banda, pasando por los pasillos del mercado para que todos vean a la Virgen. De esta manera, la mayoría de las procesiones dentro del mercado empiezan a ser visibles en los pasillos de no más de un metro de ancho, y la multitud de fieles que acompañan a su propia imagen de la Virgen la exhiben ante los comerciantes mientras la agrupación musical que los acompaña abre camino entre los cargadores, que esperan poder pasar y circular entre el mercado.

Cuando el mayordomo, su familia y los demás que le acompañan terminan de recorrer algunos pasillos del mercado, la Virgen es colocada en los grandes altares que se llegan a observar a varios metros de distancia uno de otro. La mayoría de los comerciantes que aportaron su cuota durante todo un año se aproximan a verla con gran devoción, agradeciéndole que esté en el mercado, también saludan al mayordomo y la banda musical hace sonar sus instrumentos con la intención de atraer la visibilidad de la gente que pasa por los pasillos y a juicio propio sobresalir ante la presencia de otros músicos. La llegada de la imagen de la Virgen al mercado de la Merced transforma así el espacio, que no es sagrado, en uno bendito.

En el interior del mercado comienzan las mañanitas a las siete de la mañana debido a que el movimiento de los comerciantes inicia a esa hora; los mariachis se suben a los escenarios que ya están listos desde una noche anterior para ser ocupados durante cuatro días, y empiezan a tocar sus instrumentos levantando su voz ya sea frente o a un costado del altar de la Virgen, predominando el sonido en dirección a los pasillos del mercado para atraer a los comerciantes, quienes lucen su mandil. A partir de ese momento comienza la festividad principal de la Virgen dentro del mercado de la Merced.

Entre los sacerdotes involucrados en los rituales de la festividad de la Virgen de la Merced está el sacerdote Victoriano Martínez de la iglesia de Santo Tomás Apóstol “la palma”, ubicada a un costado del mercado. Cuando el padre

Victoriano llegó al barrio (en el 2018) realizó muy pocas ceremonias el día de la fiesta de la Virgen, no obstante, dentro de la iglesia celebró a temprana hora las respectivas mañanitas y la misa dedicada a la Virgen, con pocos asistentes. Más tarde un comerciante devoto fue por él para celebrar una misa en uno de los callejones del barrio, y entre la inseguridad y la multitud de comerciantes, el padre Victoriano bendijo la mayoría de los puestos ambulantes y comenzó a estrechar buenas relaciones. Y a partir de ello, en el 2019, el padre Victoriano, durante los días de la celebración de la Virgen, tuvo más de 24 ceremonias y para asistir a todas ellas requirió de otros párrocos de su zona episcopal, satisfaciendo a todos los mayordomos y creyentes comerciantes del barrio.

Una de las ceremonias presididas por el sacerdote Victoriano fue en el altar colocado entre las puertas 13 y 14 del pasillo central del mercado, con el mayordomo Modesto Gil Alonso, quien vive a unas cuadras del mercado, en la unidad Candelaria, y quien tiene cuarenta años de dedicarse al comercio. El señor Modesto solicitó los servicios del padre más de tres veces en diferentes horarios durante los días de la fiesta de la Virgen, y en cada una de las ceremonias religiosas celebradas por el padre Victoriano reiteraba que la Virgen de la Merced era sinónimo de misericordia. En los demás altares el padre Victoriano reproducía estas mismas palabras para que los creyentes del mercado reflexionaran sobre el significado de la Virgen de la Merced, y así promover las prácticas religiosas, como la participación en los cantos, pero para los asistentes esto no es relevante, sino la presencia del párroco para prestar la atención de otros comerciantes.

Una vez que terminan la mayoría de las ceremonias religiosas se abre el baile con los grupos musicales que fueron contratados por los mayordomos, siendo este uno de los eventos esperados y distinguidos que hay dentro del mercado. La presencia de los grupos depende del día y horario que les fueron otorgado por el mayordomo, haciéndose lucir confiadamente cada uno en los grandes y espaciosos escenarios, los cuales, en su mayoría, son instalados encima de los puestos de comerciantes que aún no han encajonado su espacio de venta y conservan su diseño desde la inauguración del mercado, por lo que durante los días destinados a la Virgen no pueden vender su mercancía, y deben esperar hasta que termine todo el evento, derivando en una inconformidad por parte de los locatarios que tienen que aceptar el cierre de su puesto para evitar conflictos con los organizadores, por lo que prefieren asistir a la festividad sin problema alguno.

Entre el retumbar de los bafles en el interior del mercado de verduras y el aroma a cebolla, cilantro y chiles verdes, la gente que realiza sus compras en el mercado trata de pasar entre la multitud y los reducidos pasillos que llegan a estar totalmente cerrados, ya sea por lazos atados que pone el comerciante o por las bocinas que se instalan, de manera que el día de la fiesta es imposible caminar por los pasillos dado el aglutinamiento de gente que se queda parada para ver a los cantantes u otros altares dedicados a la Virgen de la Merced. Un cartel colocado dentro del mercado tiene la intención de dar a conocer los grupos musicales que van a acompañar a la Virgen de la Merced, y se espera un mayor número de asistentes aglomerados entre los pasillos, ya que cada mayordomía tiene la intención de demostrar a los demás comerciantes que su hermandad va a ser mejor que las demás y que pueden pagar a los músicos más reconocidos de la Ciudad de México y sentirse orgullosos.

Una vez que llega la multitud al mercado, ajena a la invitación de los mayordomos, algunos se toman fotos y depositan limosna, pero no pueden cruzar más allá si quieren tocar la imagen, porque los mismos comerciantes colocan lazos, lo que provoca aglutinamiento entre los pasillos, aunque el ambiente en el mercado sigue siendo festivo. La contratación de los grupos musicales también se relaciona con la devoción que los comerciantes tienen a la Virgen de la Merced, de manera que algunos de ellos quieren sobresalir y contratan a su grupo de preferencia. El comerciante que llega a tener ingresos suficientes con la venta durante el año solicita al mayordomo un horario estelar para la presencia de cantantes que impacte en los otros escenarios, por lo cual el mayordomo demuestra flexibilidad y trata de satisfacer las acciones que vayan a favor de la convivencia, y con este obrar permite que sus socios permanezcan en su mayordomía. Así, el día de la fiesta de la Virgen dentro del mercado hay un límite de apertura en los pasillos, lo que implica cierta privacidad en donde la multitud que llega es únicamente un espectador de la festividad.

Por otro lado, la comida no podía faltar dentro del mercado. Hay algunos mayordomos que eligen dar de comer a todos los socios, ya sea un día previo o al día siguiente de la festividad de la Virgen, porque es imposible la movilidad el día exacto. En los espacios que hay entre los negocios se puede observar la preparación de comida, los contenedores llenos de carne de pollo envueltos con hojas de plátano encima de parrillas con fuego. Por ejemplo, en el caso del comerciante y mayordomo Gil Modesto, después de la fiesta de la

Virgen de la Merced, entre la música en vivo de los grupos musicales dispersos en los escenarios, trabajan en su local personas contratadas que preparan los alimentos para ser repartidos por el mayordomo a sus 150 socios.

Siendo el mayordomo, el señor Modesto es la única persona que reparte la comida, que consiste en un kilo de carne de puerco, un kilo de tortillas, dos litros de refresco de sabor, medio kilo de salsa, medio kilo de limón, cebolla y cilantro picado. Esta actividad inicia antes del mediodía y dura alrededor de dos horas, por lo que Modesto va apresurado entre el pasillo para llegar con sus socios y entregarles su paquete, así como para agradecerles su cooperación para llevar a cabo la festividad de la Virgen de la Merced, reiterando la solicitud de apoyo para el próximo año.

Desde nuestro punto de vista, este sistema tan efectivo de repartir el alimento personalmente a los comerciantes logra mantener el orden de la distribución y se observa la importancia de que el mayordomo alcance una mejor imagen entre sus asociados. Es importante resaltar que en primer lugar el mayordomo valora la cooperación diaria que los socios aportan para que se lleve a cabo la fiesta; en segundo, el mayordomo logra obtener prestigio y estatus entre los comerciantes; tercero, el mayordomo tiene la intención de visibilizarse con su trabajo y la entrega personalizada, asegurándose que esté completo el alimento; y por último, el mayordomo tiene la posibilidad de aumentar la cantidad de socios y crear una asociación más fuerte dentro del mercado.

Entonces, no a todos los asistentes se les obsequia comida porque hay una condición en torno a su reparto por parte de los comerciantes del mercado de la Merced: se les reparte a los socios que son los comerciantes del mercado, siendo los mayordomos los únicos que intercambian comida con los otros mayordomos como símbolo de amistad, pero esto no incluye a gente extraña ni mucho menos a los que no aportan. Interpretando e testimonio del mayordomo Modesto entendemos que el mecanismo que mantienen para la repartición de la comida dentro del mercado es sin duda una actividad dinámica y personalizada, que por un lado tiene la intención de agradecer a los comerciantes y que se sientan orgullosos de pertenecer a la organización, mientras por otro la repartición personalizada tiene el objetivo de garantizar la entrega de los alimentos completos. Lo que podemos afirmar al respecto es que

el mecanismo que utilizan todos los mayordomos y los organizadores dentro del mercado de la Merced significa que la fiesta de la Virgen es exclusiva de y para los comerciantes.

Después de dos días de la fiesta de la Virgen se manifiesta un ritual de despedida de todas las imágenes dentro del mercado. En nuestro trabajo de campo, el primer ritual fue celebrado entre las puertas 13 y 14 del pasillo central, a la que le dedican una ceremonia religiosa con entusiasmo y con la presencia del padre Victoriano Martínez, animada con mariachis, donde creyentes le ofrendan a la Virgen de la Merced una acalorada despedida y agradecen su visita, esperándola el próximo año con toda la buena actitud de los comerciantes. Asimismo, los creyentes más allegados al mayordomo Modesto Gil, en este caso sus dos hijos mayores y su esposa, se colocan guantes blancos para no dañar a la imagen que permaneció los cuatro días en su gran altar, vigilada por el mayordomo; le quitan la corona de oro, así como los collares y las pulseras de valor, después la bajan del altar y la colocan en una base que cargan cuatro fieles para pasar por los pasillos y dirigirse a otros altares y despedirse de las “Vírgenes” de otros altares, como símbolo de amistad entre los mayordomos del mercado.

Los comerciantes la observan desde sus puestos de vendimia, así como la seguridad pública que ronda diariamente por los pasillos para evitar robos a los asistentes. El mayordomo hace sonar la campana como aviso de la partida de la Virgen del mercado y los fieles cantan sin cesar hasta llegar a una de las puertas para dirigirse al domicilio del mayordomo, donde los esperan dos autobuses que llevarán a los creyentes y a la imagen de la Virgen a la ranchería del señor Modesto, ubicada en Temoaya, en el municipio de Lomas, Estado de México. Mientras que los escenarios del mercado siguen ocupados por grupos musicales que reaniman la continuidad de la festividad de la Virgen, otras imágenes de la Merced son preparadas para salir del mercado de la misma manera, y sus fieles las cargan en una base de madera adornada para hacer su recorrido por los pasillos frente a los fieles que las tocan y se despiden de ellas gustosamente y agradecen su presencia

La devoción a la Virgen de la Merced llegó para quedarse en el barrio y su fiesta prevalece, ya que su eficacia simbólica radica en que tiene feligreses que son comerciantes en el barrio y que cuentan con una solvencia económica

constante, en particular en la nave mayor del mercado. Se trata de comerciantes que en su mayoría no viven en el barrio, pero que han establecido un vínculo y una dinámica organización para la celebración de la Virgen, que es generosa, comunal y privada a la vez. Este suceso es relevante porque en torno a la celebración a la Virgen en el barrio de la Merced se han logrado establecer cargos o mayordomías que toman la función de organizar la fiesta con el financiamiento de los comerciantes que se unen al festejo, aunque comienzan a surgir desacuerdos entre ellos que generan el incremento de mayordomías en el barrio haciendo que la fiesta de la Virgen sea todavía más privada.

Reflexiones finales

La particularidad del culto a la Virgen de la Merced es la vinculación con el mercado porque coincide con la inauguración del mismo y los comerciantes relacionan el festejo con la obtención de las buenas ventas. El problema actual es que si el mercado se transforma es muy posible que la devoción también lo haga, al menos en su manifestación principal, que son los altares en cada puesto. Al respecto, el 24 de diciembre de 2019 el mercado sufrió un incendio, por lo que estará por largo tiempo en reconstrucción, de manera que los locatarios afectados fueron reubicados alrededor del mercado. Esto seguramente planteará nuevas formas de organización de la festividad, ya que es poco probable que para los días de la fiesta esté reconstruido.

Encontramos entonces que la festividad es particular, que llama la atención porque hasta cierto punto es privada, ya que únicamente se atrae al feligrés externo al mercado como espectador de las prácticas religiosas que los mayordomos organizan, siendo estos los que exclusivamente están a cargo de toda la realización de la fiesta de la Virgen con la finalidad de tener un control económico y administrar los gastos suficientes para la celebración exclusiva, respondiendo a quienes cooperaron. Cabe mencionar que en el barrio también existen mayordomías que hacen la celebración con el mismo comerciante que cooperan sin problema alguno, por lo que su fiesta también es muy privada y local, únicamente para ellos mismos, quienes conviven diariamente por el comercio en el barrio y crean un vínculo mutuo, por lo que no es una fiesta donde todo el feligrés que va es recibido con gran entusiasmo, sino que se crea una base territorial.

Algo que se observó es que los comerciantes del mercado de la Merced se “apoderaron” de la imagen para festejar la inauguración del mercado e impulsaron la celebración hacia la Virgen para despertar la emoción y sentimiento que trascendió en cada rincón del barrio. No obstante, las peticiones de los comerciantes del mercado a la Virgen de la Merced se han resignificado, dada la discontinuidad de la devoción en su perspectiva original, ya que hubo un giro en donde los relatos míticos que difundió la Orden de la Merced en su llegada a México prácticamente se han perdido. Pese a ello, en el barrio de la Merced prevalece la fiesta a María, lo que significa que la devoción permanece también.

Hemos visto que la devoción se hace presente a partir de la inauguración del mercado en el barrio, volviéndose sagrado en su mayoría el espacio de la zona que únicamente se podría relacionar de esta manera con la devoción en el barrio de la Merced. Por tanto, al tener que vincular el mercado con la festividad de la Virgen se consigue una fuerza de devoción donde resaltan las competencias entre los feligreses. Esta festividad se da con el apoyo económico de los comerciantes, quienes aportan dinero para la celebración de cada una de las imágenes de la Virgen. El problema es que hay socios que cuestionan la honradez de los mayordomos y hay inconformidades entre ellos, lo que aleja el interés de la participación del comerciante dando así oportunidad a incrementar más mayordomías, lo que provoca a su vez un aumento de imágenes dentro y fuera del mercado, propiciando mayor presencia de ellas en la celebración.

La fiesta de la Virgen nos indica que existe una separación entre los comerciantes, no todos participan con las mayordomías que tienen gran estatus, pero el espacio que tiene el mercado en su interior ofrece alternativas suficientes para que los feligreses realicen las prácticas de devoción a la Virgen. Asimismo, la existencia de intereses internos por parte de comerciantes facilita el aumento de imágenes que se veneran en el mercado de la Merced atribuyéndose ser dueños de ellas mismas. Así, se trata de una festividad territorial en la que cada asociación de comerciantes venera y realiza sus prácticas de piedad durante el tiempo que dura la fiesta, pero de forma exclusiva y cerrada.

Fuentes consultadas

CÓRDOVA SALMERÓN, M. (2002) *Regeneración urbana en el barrio “La Merced”*. Tesis inédita en Arquitectura. México: UNAM.

FIORES y MEO (dirs.) (1988) *Nuevo diccionario de Mariología*. Madrid: Ediciones Paulinas.

GRANADOS RANGEL, J. [et al.] (2000-2002) *Catálogo de la Biblioteca del Convento de la Merced de la Ciudad de México, tomo I*. México: INAH.

GUZMÁN, Y. (2016) *La Orden de Nuestra Señora de la Merced entre Reforma, 1574-1692: el convento de Valladolid y los obispos mercedarios de Michoacán*. Tesis inédita en Historia. Zamora Michoacán: Colegio de Michoacán, A. C.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, V. y MORENO OSORNIO (2002). *La Merced: el Mercado más grande del País*. Tesis inédita en Periodismo y Comunicación Colectiva. México: UNAM.

MASFERRER KAN, E. (2016) *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religiosos*. México: Plaza y Valdés/ UNAM: Centro de Investigaciones interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

PAZ ZEA, E. (2015). *El barrio de la Merced: una memoria desde la experiencia de sus habitantes*. Tesis inédita de Maestra en Antropología Social. México: CIESAS.

Hemerografía

Crónica (2019). *INAH olvidó Exconvento de la Merced; es bodega de piratería*. Recuperado de: <http://www.cronica.com.mx/notas/2017/1022111.html>

DELGADO, M. y RAMÍREZ CORNEJO (Coords generales). *Sonideros en las aceras, en las aceras, vengase la gozadera*. Recuperado de: http://www.tumbonaediciones.com/descargas/SONIDEROS_EN_LAS_ACERAS-lo.pdf

Milenium (2020). *Por “bailongo” de aniversario en La Merced cierran estación del metro*. Recuperado de: <https://www.milenio.com/politica/comunidad/metro-cdmx-cierra-estacion-merced-24-septiembre>

ORTIZ CABALLERO, M. (s.f.) *Presencia de la orden mercedaria en los acervos novohispanos*. Recuperado de www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

VASALLOS, R. (2016) *La construcción de los mercados públicos de estructura metálica en la Ciudad de México durante el Porfiriato*. México, UNAM. Recuperado de <https://biblat.unam.mx/es/revista/boletin-de-monumentos-historicos/articulo/la-construccion-de-los-mercados-publicos-de-estructura-metalica-en-la-Ciudad-de-mexico-durante-el-porfiriato>

Cuando el cuerpo se convierte en objeto sagrado: Tatuaje, pentecostalismo y diversidad sexual

Jesús Tecruceño Hernández ¹

RESUMEN

Los miembros de las iglesias evangélicas históricas y pentecostales conciben su cuerpo como sagrado debido a que es entendido como la morada del Espíritu Santo, por ello tienen prohibido realizarse tatuajes, ya que estarían profanando ese objeto sagrado. En los últimos años, algunas iglesias, como la iglesia Hillsong en Australia y algunos líderes de la Iglesia Más Vida, han resignificado el uso del cuerpo y han permitido que sus fieles porten tatuajes, aunque aún son minoría dentro de estos sistemas religiosos. En este texto se presenta la resignificación que hay del cuerpo en una iglesia pentecostal para la diversidad sexual y de género, la cual está ubicada en la Ciudad de México; para esta congregación el tatuaje funciona como un elemento identitario en el cual convergen su adscripción religiosa y su pertenencia al grupo de la diversidad sexual.

Palabras-chave: Tatuaje, religión, diversidad sexual, sagrado/profano

When the body becomes a sacred object: Tattoo, pentecostalism and sexual diversity

ABSTRACT

Members of the historical evangelical and Pentecostal churches conceive his body as sacred because it is understood as the dwelling place of the Holy Spirit, therefore they are prohibited from getting tattoos since they would be desecrating that sacred object. In recent years, some churches, such as the Hillsong Church in Australia and some leaders of the Más Vida Church, have resignified the use of the body and have allowed their faithful to wear tattoos, although they are still a minority within these religious systems. This text presents the resignification of the body in a Pentecostal church for sexual and gender diversity, which is located in Mexico City; for this congregation, tattoos function as an identity element in which their religious affiliation and their membership in the group of sexual diversity converge.

Keywords: Tattoo, religion, sexual diversity, sacred / profane.

¹ Candidato a Doctor en Ciencias Antropológicas por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Email: jesusthernandez83@gmail.com

Introducción

La primera iglesia para la diversidad sexual y de género surgió en Estados Unidos en el año de 1968, siendo la “Iglesia de la Comunidad Metropolitana” pionera en esta postura; nació con el objetivo de cubrir la demanda en el mercado religioso de la población de la diversidad sexual, lo que resultó importante en su momento porque se empezó a conformar de manera paralela al movimiento lésbico-homosexual y la lucha por el reconocimiento de las minorías raciales (Sánchez, 2003). En el año 2000 se fundó en la Ciudad de México la primera iglesia pentecostal para la diversidad sexual y de género, llamada Comunidad Cristiana de Esperanza², esta iglesia sirvió de catapulta ya que de ella salieron Pastoras y Pastores que dan servicio en distintas partes de la Ciudad de México, como en la alcaldía Cuauhtémoc y otras más.

En todo el continente americano, los grupos religiosos con mayores adeptos son la Iglesia católica apostólica romana, las distintas corrientes de grupos evangélicos y los pentecostales, quienes tienen presencia en México y ven a las personas de la diversidad sexual como gente que vive en pecado, ya que no hay una aceptación de las prácticas homoeróticas dentro de sus iglesias, así como ningún otro tipo de manifestación sexo-genérica que no sea heterosexual. Dicha postura es validada con sus textos sagrados, en este caso la Biblia³.

La postura que nos compete en este artículo es la de las iglesias evangélicas históricas y las pentecostales; estos grupos religiosos justifican su rechazo hacia la diversidad sexual con la Biblia⁴. Los textos bíblicos que se utilizan para condenar a estos grupos son Levítico 18:22; 20:13; Romanos 1:27 y 1 Corintios 6:9. La reinterpretación de dichos textos la realizan tomando en cuenta el factor cultural de su momento y a quienes se escribió dichas versiones, mencionando que la prohibición de las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo responde a actividades que se realizaban como parte de rituales dirigidos hacia dioses paganos, lo que es entendido como idolatría.

2 Fundada por el Pastor Ricardo Averill, quien llegó desde los Estados Unidos y se estableció en México. Esta iglesia tuvo varios sismas debido a que varios líderes salieron y algunos formaron otras iglesias, actualmente Comunidad Cristiana de Esperanza ya no da servicios, en la práctica ha dejado de existir. (Entrevista con Liliana)..

3 Todos los textos bíblicos citados han sido tomados de la Biblia Reina Valera Contemporánea.

4 Es aquí donde incursionan estas nuevas propuestas en el mercado religioso, haciendo una reinterpretación y resignificación de los textos bíblicos generando así una reconfiguración de la moral sexual.

Por su parte, las iglesias de la diversidad sexual y de género tienen parte de su fundamento en la sección del Antiguo Testamento donde se habla de las relaciones que posiblemente hubo entre David y Jonatan, así como la que factiblemente se dio entre Ruth y Noemí, considerándose que hasta cierto punto se puede decir que dichos idilios fueron bendecidos por Dios⁵. Con esta postura, validan su existencia y las relaciones homo-afectivas como naturales y, de mayor valía para sus miembros, aceptadas por Dios (Comunidad Cristiana de Esperanza, 2014). Así es como se colocan en el mercado religioso ofertando bienes de salvación para la población de la diversidad sexual, mostrando que la necesidad de trascendencia no es exclusiva de las personas heterosexuales. Algo importante que no es objeto de este escrito pero que sería interesante investigar a futuro es que actualmente están surgiendo grupos religiosos para la población de la diversidad sexual y de género bajo distintos sistemas religiosos como judíos, mormones, Testigos de Jehová y musulmanes⁶, entre otros.

El principal objetivo de este texto es mostrar la resignificación del uso de los tatuajes que emplea una iglesia pentecostal para la diversidad sexual y de género; para ello llevé a cabo entrevistas con miembros de la Iglesia “Misión Cristiana Incluyente”⁷, entre cuyos miembros encontramos algunos que se han

5 Estas posibles relaciones las sustentan estas iglesias con los siguientes textos bíblicos: 2 Samuel 1:26 y Rut 1:17-18.

6 En algunos casos esto se ha podido comprobar en el trabajo de campo que he realizado desde el año 2016, principalmente en la Marcha del Orgullo LGBTTTI en la Ciudad de México ya que estas iglesias se hacen presentes haciendo labor de proselitismo. Si bien no todas tienen grupos tan conformados como es nuestro caso de estudio, están formando grupos para reunirse y establecen contactos en otras partes del mundo donde ya hay grupos sólidos de la corriente religiosa a la que se adscriben. En el caso de judíos existe el grupo Guimel, que puede consultar en: <https://guimel.mx/> Para las personas que se identifican como mormones está esta propuesta:

https://www.facebook.com/mormoneslgbtmexico/?eid=ARC2jrLm3nZaHjVlq83_-lOlcv4hQ6rpZ3hsQJddeoatURYWVmweOBv6mj1YVB7WbtjgB8vYt0e6l2fz y <https://www.facebook.com/groups/718645394846267/> En el caso de los Testigos de Jehová: https://www.facebook.com/Testigosgays/?_tn_=%2Cd%2CP-R&eid=ARCNRWnqJKFWUW5WKPqQa9KFQUn2yo8YG5_YhWRÖGLBPvVnVvabnrFVGagtKR0Ya_EKVeIFG4gcBDEzu Con referente al mundo musulmán en México aún no tengo el registro de grupos conformados por personas de la diversidad sexual y que sean musulmanes, pero sí en España: <https://sites.google.com/site/amhospain>

7 Misión Cristiana Incluyente es una iglesia pentecostal que se funda en la Ciudad de México en el año 2011, su principal objetivo es cubrir la demanda en el mercado religioso de los grupos de la diversidad sexual, principalmente de aquellos que son cristianos y por su condición sexo-afectiva son rechazados en sus iglesias. Si bien surge para grupos de la diversidad sexual, no es de manera exclusiva ya que cuenta con miembros heterosexuales que tienen alguna relación amistosa o familiar con algún otro miembro (Entrevista con Liliana).

realizado tatuajes en los últimos años. Cabe mencionar que existen iglesias evangélicas a nivel mundial que han manifestado algún tipo de apertura al uso de tatuajes⁸ por lo que no es un tema exclusivo de las iglesias evangélicas para la diversidad sexual y de género, pero en México recién se está observado esta práctica corporal.

Grupo de estudio

Para la presente investigación se trabajó con miembros de la iglesia Misión Cristiana Incluyente, que es una iglesia para la diversidad sexual y de género, de corriente pentecostal, ubicada en la Ciudad de México. Las entrevistas realizadas se aplicaron a personas que cumplieran con los siguientes requisitos: 1) Que hubieran sido miembros de cualquier iglesia evangélica histórica o pentecostal heteronormativa antes de ser parte de Misión Cristiana incluyente, ya que al venir de una iglesia heteronormativa se piensa que compartieron, en algún momento de su vida, la falta de aceptación de los tatuajes o al menos no se hicieron tatuajes estando en esa iglesia y 2) Que tuvieran tatuajes. Cabe mencionar que los nombres de los informantes han sido cambiados para resguardar su identidad.

En las entrevistas participaron hombres y mujeres, siendo un total de 8 personas de las cuales 4 están casadas y 4 son solteras, dos viven en la Ciudad de México y 6 en el Estado de México en zonas variadas, su rango de edad se encuentra entre los 22 y los 49 años y se consideran así mismos con una economía media.

El cuerpo como objeto sagrado

Las iglesias evangélicas y pentecostales en general enseñan que el cuerpo es el templo del Espíritu Santo, por lo tanto es considerado como un lugar sagrado, en consecuencia, tienen que cuidar de no contaminarlo ni de profanarlo. Para confirmar esta postura los líderes religiosos utilizan textos bíblicos para fundamentarse, basándose en lo citado en 1 Corintios 3:16-17, donde se lee: “¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios

⁸ Como ejemplo está la Iglesia Hillsong que surge en Australia en el año de 1983. Uno de sus Pastores manifestó, en el año 2017, que el uso de tatuajes no condena a la persona y que cada persona es libre de usarlos o no. Véase: <https://www.noticiacristiana.com/mega-iglesias/2017/12/carl-lentz-pecado-tatuarse-hillsong.html>

mora en vosotros? Si alguno destruyere el templo de Dios, Dios le destruirá a él; porque el templo de Dios, el cual sois vosotros, santo es”. Otro texto en el cual se basan es 1 Corintios 6:19, el cual expresa: “¿Acaso ignoran que el cuerpo de ustedes es templo del Espíritu Santo, que está en ustedes, y que recibieron de parte de Dios, y que ustedes no son dueños de sí mismos?”. Vemos que dichos textos son claros al resaltar que el cuerpo de los creyentes es un objeto sagrado que tienen prohibido contaminar o profanar, para el cual se producen limitaciones en su relación con el mundo (Augé, 1996). Este tipo de pasajes del Nuevo Testamento son suficientes para validar su postura, apelando a la infalibilidad de la Biblia. En este tenor, el uso de tatuajes entre los feligreses de estos grupos religiosos está prohibido. Es entonces que al cuerpo como objeto sagrado se le impone un límite en su uso, en la forma en cómo se presenta y se maneja en el mundo actual (Augé, 1996).

En la cosmovisión de los grupos evangélicos y pentecostales se puede notar así la división del mundo entre lo sagrado y lo profano, en donde los practicantes pueden moverse de un lado a otro, en oposición. Lo sagrado ha sido un tema importante para la antropología de la religión; uno de los textos base para el presente estudio es *Las formas elementales de la vida religiosa*, obra en la que Émile Durkheim establece que la estructura primordial de toda religión es la oposición sagrado/profano. Este autor sostuvo que los objetos hieráticos son símbolos del sistema social, lo sacro brinda un centro focal tangible para la expresión e inculcación de sentimientos de dependencia en el grupo. La demarcación de este dominio sagrado, decía, es la raíz de toda religión (Durkheim, 1982).

En ese sentido, los límites del dominio de lo sagrado en los grupos evangélicos y pentecostales están condensados en la Biblia, en ella están escritas las normas que se deben cumplir para no contaminarse, no obstante, también indica los rituales de purificación a seguir en caso de que algún miembro viole una regla, y todo esto responde a la concepción de infalibilidad de la Biblia.

En el grupo religioso en el cual se realizó el trabajo de campo, si bien no tenía objetos que se denominaran como sagrados, por ejemplo imágenes, representaciones u otros elementos que tuvieran una carga de sacralidad (como es el caso de la Iglesia católica), si hay símbolos y signos que están presentes

en el recinto sagrado, como la bandera del orgullo gay, hay también imágenes de leones en el logotipo de la iglesia, además de la biblia que portan; si bien no son tomados como objetos sagrados sí están cargados de simbolismo que se comparte entre los feligreses, de los cuales hablaremos en líneas posteriores.

Roger Caillois, en *El hombre y lo sagrado*, explica que lo sagrado contiene una energía incomprensible y sin duda peligrosa, pero también “eminentemente eficaz”, peligrosa en el sentido de que los sujetos pueden atentar en contra de su salvación a partir de sus acciones. Todo consiste en encontrar las formas de dominarla para poder utilizarla en sentido favorable poniéndose a salvo de los riesgos que implica comprometerse con ella (Caillois, 2013). Caillois habla de distintas formas de referirse a lo sagrado: “Por eso lo sagrado sigue siendo lo que provoca respeto, temor, y confianza, infunde fuerza, pero compromete la existencia, lo que separa al hombre de sus semejantes, lo aleja de las preocupaciones vulgares, le hace salvar los obstáculos o los peligros que contienen a los otros” (Caillois, 2013:145)

Bajo esta premisa se expresa que cada persona le debe respeto a su cuerpo, al ser un objeto sagrado; por ello en las distintas corrientes de iglesias evangélicas y pentecostales se tienen implementadas distintas normas para lograr ese objetivo, por ejemplo la prohibición del uso de piercing, tatuajes y escarificaciones, o el impedimento del consumo de bebidas embriagantes, cigarro y drogas. Para aplicar y acatar las reglas son los líderes religiosos quienes, en el plano simbólico, detentan ese poder que coadyuva al cumplimiento de las normas que emanan de la Biblia, es así que los líderes religiosos son vistos como aquellas personas que Dios utiliza para guiarlos en el mundo espiritual y material, son vistos como detentadores de una autoridad emanada de Dios que los dota de un discernimiento espiritual necesario en la toma de decisiones de los creyentes, incluso tienen el poder para exhortarlos si están violando alguna norma.

Algunos líderes han aceptado que algunas reglas que rigen el comportamiento de los creyentes no se pueden seguir aplicando, y una de ellas es el uso de tatuajes, por eso se reconoce que el cuerpo es una construcción social y cultural, así como la forma en que se representa en la colectividad (Le Breton, 2018) y la relación que genera con esta; también es entendido como aquel objeto con el cual el hombre se encarna, su frontera, aquello con lo que se diferencia del otro, como dice Le Breton (2013), el cuerpo se puede entender

como la marca del “yo” a partir de la reapropiación que el hombre hace de este, llevándolo incluso a ser tomado como objeto de culto narcisista, donde la belleza es un elemento esencial (Baudrillard, 2007). Para mis informantes los tatuajes son parte del embellecimiento del cuerpo, algunos mencionaron que se tatuaron para “decorarlo”, otros lo hicieron porque “son como un adorno” aunque no se limitan a un elemento estético, sino que también se ubican en el campo político, ya que la mayoría de los diseños contienen los colores de la bandera gay (rojo, naranja, amarillo, verde, azul y morado), con los cuales se reconocen y se presentan al otro. Vemos que el cuerpo no queda en la esfera de lo privado, aunque así pareciera, ya que está inundado de códigos construidos social y culturalmente.

El Tatuaje, un relato del yo

Los tatuajes se han usado desde épocas antiguas y a través de la historia han jugado distintos roles, como fue representar un grado en la vida política, religiosa o en el mundo bélico; eran parte de un rito de paso o manifestaban distintas etapas de la vida de la persona que los portaba. Según Le Breton (2013), alrededor de 1804 inició la profesionalización de los tatuadores⁹, cuyos principales clientes fueron marineros que resignificaron el uso del tatuaje, lo cual les permitió portarlo como mero recuerdo de sus viajes y ya no como un elemento que fuera representativo de su grupo social.

Durante los años sesenta, en los E.E.UU. del siglo XX, el tatuaje fue reivindicado en medio de las luchas sociales: para el reconocimiento de la mujer, a favor de las minorías raciales, por los derechos de homosexuales y lesbianas; en este contexto social el tatuaje adquirió una nueva naturaleza, una novedosa función, pues principalmente tiene por objetivo ser una confrontación contra los grupos dominantes y opresores. A partir de ese momento el uso del tatuaje empezó a proliferar y a ser más aceptado por la sociedad occidental, hasta consolidarse como una moda que se ha desarrollado en lo que va del siglo XXI.

Como se mencionó anteriormente, en los grupos evangélicos y pentecostales el uso de tatuajes está prohibido y esto se sustenta con textos

⁹ Le Breton (2013) menciona que la práctica del tatuaje fue redescubierta por la sociedad europea en 1769 en Tahití, y fue descubierto por marineros que se encargaron de llevar la práctica del tatuaje a Europa, como un recuerdo de sus viajes

bíblicos, al enseñarse que al ser el cuerpo un templo del Espíritu Santo (que funciona como un receptáculo donde entra el Espíritu Santo) no se puede dañarlo de ninguna forma, y en ese sentido se considera que el tatuaje daña al cuerpo. Así mismo, hay dos textos que se utilizan para su prohibición, estos se encuentran en el libro de Levítico; el primero menciona que “No se hagan cortes ni marcas en el cuerpo por causa de un muerto. Yo soy el Señor” (Levítico 19:28) y el segundo señala: “No se harán tonsuras en la cabeza, ni se recortarán la punta de la barba, ni se harán heridas en la carne” (Levítico 21:5); líneas atrás se mencionó la infalibilidad de la Biblia para estos grupos y de ahí su postura al respecto.

Pero actualmente se pueden encontrar iglesias que están permitiendo el uso de tatuajes entre sus feligreses y entre sus líderes, ¿cómo lo han logrado? Su propuesta yace en la reinterpretación de los textos bíblicos del Antiguo Testamento. En el caso del grupo religioso en el cual realicé trabajo de campo, los entrevistados coincidieron en mencionar que el uso del tatuaje “no está prohibido, se ve como un adorno más, al ser una iglesia incluyente están implícitas distintas formas de expresión”, según lo señalado por Ana y Jonathan. Es así como el uso del tatuaje en los grupos evangélicos responde a las demandas de los actores sociales que están en contacto con este tipo de expresión corporal, la apertura que se ha dado para el uso del tatuaje, sus propios compañeros en el trabajo, la escuela, sus amistades.

Los líderes religiosos tienen gran impacto en la vida de los feligreses, de manera que cuando los creyentes ven a sus guías espirituales portar tatuajes lo ven como algo permitido, se puede decir que ellos son su modelo a seguir. Ante esta situación, algunas iglesias¹⁰ han tenido la necesidad de ajustar sus normas para poder ampliar la gama de consumidores religiosos y a la par mantener a aquellos que congenian con estas nuevas formas de expresión corporal.

Los entrevistados mencionaron que tomaron la decisión de tatuarse por tres principales razones: 1) para poder estar anclados a Dios, 2) para recordar un suceso en su vida y 3) por el deseo de vivir la experiencia de ser tatuados. Es así como el tatuaje está cumpliendo una función de comunicar (Augé, 1996) al grupo al que pertenecen como al resto de la población que se identifica con

¹⁰ No solo la iglesia en la que se realizó trabajo de campo sino también la Iglesia Hillsong, la Iglesia Más Vida, aclaro que las dos últimas son iglesias heteronormativas.

los símbolos religiosos que utilizan y/o los colores de la bandera gay. De esta manera el tatuaje está cargado de un simbolismo asumido por el sujeto y en un segundo momento por el grupo religioso, la información que se comparte no solo es con el grupo religioso al que pertenece, sino que se comparte con la mayoría de las iglesias pentecostales, principalmente por los diseños, como se verá más adelante.

Los diseños como elementos identitarios

El diseño tiene una relación etimológica con “significar”, se mueve en el campo de la semiótica, en el campo de los signos, constituye el elemento primordial de la acción de diseñar. El término “diseñar” es la etiqueta que ponemos a la acción humana que convierte en signos las cosas, entendiendo por signo cualquier realidad material que nos remita a otra realidad objetiva o subjetiva. “Diseñar procede del latín *designare*: marcar, señalar para un determinado fin, es decir: designar” (Martín, 2002:13). Los tatuajes son diseños que guardan una memoria de quien lo porta, tanto así que los tatuajes encierran historias singulares para su portador, con ellos se hace diferente al otro, obtiene una apropiación del cuerpo y se representa así mismo al mundo.

El diseño del tatuaje religioso tiene como fin afianzar la pertenencia de los sujetos que los portan al mundo cristiano y al grupo de la diversidad sexual, esto se logra a partir de los elementos que conforman el diseño como la imagen y el color, utilizan la imagen del león, el pez y la cruz, y respecto a la gama, utilizan la tonalidad de la bandera gay. Se puede decir que el tatuaje cumple una función identitaria al condensar elementos culturales propios de un grupo, entre los que se encuentran: creencias, valores, prácticas colectivas. Gilberto Giménez menciona que la identidad cultural es: “El conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado” (2000: 54).

En este sentido, los elementos culturales de una comunidad no constituyen en sí mismos la identidad cultural, sino los referentes identitarios a partir de los cuales los sujetos la construyen y en este caso esos referentes son compartidos no solo por su grupo religioso, sino que se extienden a las iglesias

pentecostales heteronormativas, también agregan un elemento identitario del colectivo de la diversidad sexual, que al conjuntarlos se definen como gays y cristianos. En esta investigación encontré que la importancia de estos tatuajes se basa en la imagen y en el empleo del color. En el mundo evangélico existen elementos que van a representar a Jesucristo, mientras los diseños observados en el trabajo de campo son parte de la iconografía del Nuevo Testamento, como a continuación se especifica:

1) León: El mundo evangélico toma la imagen del león como el emblema de Jesucristo, pues en el Antiguo Testamento se relata que cada una de las doce tribus de Israel tiene una imagen que los representa, por ejemplo, la tribu de Judá tiene un estandarte de un león: “Tú, Judá, eres un cachorro de león; tú, hijo mío, te apartaste de tu presa. Te encorvas, te echas como león; te asemejas a un león viejo. ¿Quién se atreverá a despertarte?”, (Génesis 49:9) y en algunos textos bíblicos se hace referencia a Jesucristo como el león de la tribu de Judá: “Y uno de los ancianos me dijo: No llores, pues el León de la tribu de Judá, la raíz de David ha vencido y puede abrir el libro y quitarle sus siete sellos” (Apocalipsis 5:5).

2) Pez: Este es empleado de manera constante como símbolo para identificarse entre los cristianos desde el siglo I d.C., incluso se piensa que fue un elemento identitario entre estos grupos mucho más antiguo que la cruz (Plazaola, 1999); este símbolo se hizo popular durante la segunda mitad del siglo XX y son los grupos evangélicos quienes más uso le han dado y lo siguen empleando para reconocerse entre ellos¹¹.

3) Cruz: Al igual que el pez es un símbolo que aglutina a los seguidores del cristianismo (Plazaola, 1999) y en los grupos evangélicos se utiliza como un recordatorio del sufrimiento de Jesús, según la tradición cristiana.¹²

Los diseños descritos anteriormente no son los únicos que portan los informantes, pero sí los que tienen una carga simbólica en el plano religioso y son compartidos en su grupo religioso. Algunas personas traen diseños como un corazón (Fotografía 1), caballitos de mar (Fotografía 2) o nombres de artistas, que si bien tienen un significado para sus portadores, no así para el grupo en conjunto.

¹¹ Entrevista con los líderes de Misión Cristiana Incluyente.

¹² Entrevista con los líderes de Misión Cristiana Incluyente.



Fotografía 1:
Proporcionada por el informante



Fotografía 2:
Proporcionada por el informante

Se han descrito diseños que se encuentran solos sin ningún otro elemento, también me encontré algunos conformados por varios componentes, por ejemplo, un corazón del cual sale una línea de pulso, que representa la vida, dicho diseño termina con la palabra fe, escrita de tal forma que representa a la vez una cruz (Fotografía 3), que sin duda tiene elementos del imaginario religioso. La portadora del tatuaje descrito comenta: “Dios tiene mi corazón y es dueño de mi tiempo, de mi vida, y él lo puede ocupar en el momento que desee, en todo lo que vivo tengo fe en Dios (Diana)”.



Fotografía 3:
Proporcionada por el
informante

Vemos cómo los actores sociales toman los elementos simbólicos, los ajustan a sus necesidades y los portan, los hacen suyos, el tatuarse es similar a la huella cutánea que les da identidad, a la vez que es una elección personal (Le Breton, 2013). Cuando el sujeto decide realizarse un tatuaje está mostrando que hay un apropiación de su cuerpo, el cual en un momento estuvo limitado por las normas existentes en el grupo religioso al que pertenecía, el sujeto que al tomar posesión de sí mismo se libera de ellas, al tatuarse elementos como los antes descritos, está mostrando su afiliación a un grupo de pertenencia que en este caso es el ser cristiano, al ser elemento identitario se puede reconocer con sus similares. Como dice Le Breton (2013), el tatuaje se convierte en una firma del yo condensando cada uno en una historia particular, resulta una metáfora del cuerpo como si fuera un libro donde pueden percibirse amores, desventuras, pérdidas, filiaciones, logros, entre otros.

El color, reivindicación de una identidad

Un elemento importante es el color que los creyentes deciden plasmar en sus tatuajes y que junto con el símbolo dan el significado especial. Baudrillard (2010) menciona que el color está cargado de alusiones morales. Bajo esta premisa observé que varios tatuajes de los entrevistados tienen plasmados los colores de la bandera gay: rojo, naranja, amarillo, verde, azul y morado, estos en su conjunto identifican a las personas de la diversidad sexual, de la misma forma que la estrella de David identificaba a los judíos en los campos de concentración nazi, así la bandera es una reivindicación de la carga moral que hay en la sociedad por no ser heterosexual¹³.

En estos tatuajes vemos la conjunción de elementos simbólicos, con carga religiosa y de diversidad sexual; por un lado tenemos el recordatorio de la religión que los repudió¹⁴ y por el otro tenemos aquello por lo cual los rechazaron, es decir, su orientación sexo-afectiva, manifestada simbólicamente en la bandera del orgullo gay. Al conjuntar los dos elementos mencionados

13 Al realizar las historias de vida de los informantes, expresaban que en su vida hubo una etapa en la cual los rechazaron por no ser heterosexuales, como resultado del señalamiento social que hay hacia las personas de la diversidad sexual en sus iglesias; otro elemento es que varios de ellos se sintieron rechazados por distintos sistemas religiosos al manifestar libremente sus preferencias sexo-afectivas. Al conocer una iglesia pentecostés para la diversidad sexual y de género hay una reivindicación en la concepción tanto de la religión como de sus preferencias sexo-afectivas.

14 Recordemos que mis informantes provienen de iglesias evangélicas.

se identifican a sí mismos como cristianos y como homosexuales, lesbianas, bisexuales o cualquiera que sea su identidad sexual y de género, se puede decir que hay una reivindicación de esos elementos. Si bien este tipo de tatuajes no cambian necesariamente su existencia (Le Breton, 2013), sí se modifica la forma en cómo ven la vida: “Ahora sé que Dios me ama tal cual soy, ya no siento esa carga negativa por ser lesbiana, ahora amo ser lesbiana” (Sofía).

Respecto al uso de los colores, y en específico del empleo multicolor los informantes comentaron:

1. “...decidí que las líneas de mi tatuaje fueran los colores de la bandera gay” (Diana, Fotografía 3)
2. “...tiene los colores del arcoíris, haciendo alusión a la bandera gay” (Ana)
3. “...alrededor tiene los colores de la bandera gay, da identidad” (Jonathan)
4. “...negro con acuarela, me gusta traer cosas con el arcoíris, me identifico con la bandera gay, mi corazón es parte de la diversidad, es algo que nunca se quitará” (Ginebra, Fotografía 1)
5. “...decidí ponerle los colores de la bandera gay porque es parte de mi identidad, de lo que soy” (Misael).

Como podemos observar, los colores, representan una reivindicación de una identidad, ya que la bandera gay¹⁵ surgió para darle un elemento identitario al colectivo de la diversidad sexual. Es importante señalar que actualmente esta bandera funge a manera de signo, por ejemplo, algunos establecimientos la ponen en su fachada para indicar que es un lugar libre de discriminación; también la colocan durante el mes del orgullo gay; incluso distintas empresas utilizan esos colores en sus fachadas o anuncios mostrando su apoyo hacia este sector de la población, también conocidas como empresas “gay friendly”.

Los informantes de esta investigación ven estos colores como parte de su identidad, con los cuales se reconocen como parte de una población que, en

15 <https://www.milenio.com/cultura/bandera-gay-que-significa-y-cual-es-su-origen>

algunas zonas del mundo, sigue siendo rechazada. Como he comentado, algunos de los diseños que portan, como el león, el pez, la cruz, van acompañados con los colores de la diversidad sexual; al realizar esta combinación de emblemas es porque ellos se identifican como cristianos a la vez que miembros de la diversidad sexual, asunto que en las iglesias pentecostales y evangélicas heteronormativas es impensable, por la concepción que existe con respecto a la diversidad sexual, pero que en la iglesia investigada sí es viable.

El significado

Anteriormente mencioné el significado que otorgan los entrevistados a los símbolos empleados en este tipo de tatuaje religioso, lo que les evoca el ver un león, una cruz o el pez, datos que son compartidos por la mayoría de los miembros de estos grupos; es decir, que tienen un significado global, representan al otro, a la vez que tienen un significado íntimo para su portador. De la misma forma en la que los colores de la bandera gay son tomados sin una carga moral negativa, hay una reivindicación en la concepción de estos colores por parte de sus portadores.

Si bien el león, el pez y la cruz están en el campo de lo sagrado, infunden respeto, confianza, fuerza (Caillois, 2013) y la diversidad sexual con el emblema del arcoíris se ubica en el campo de lo profano, para la mayoría de los grupos evangélicos es ilógica la coexistencia de estos elementos, no es posible interpretarlos juntos. Pero las iglesias para la diversidad sexual y de género reconfiguran esta dualidad. La diversidad sexual la pasan al lado de lo sagrado, fundamentándolo con una reinterpretación de los textos bíblicos. Misael, uno de los informantes, mencionó que “Jesucristo nunca condenó la homosexualidad, siempre habló de la aceptación y el amor al prójimo, los textos bíblicos con los que tratan de condenarlos, se ha demostrado que han sido mal interpretados y que responden a cuestiones idolátricas que se vivieron en un tiempo específico”. Por ejemplo, si observamos uno de los textos del antiguo testamento en los que se basan sus argumentos homofóbicos, explicó: “No te acostarás con un hombre como si te acostaras con una mujer. Eso es un acto aberrante.” (Levítico 18:22), así como: “¿Acaso no saben que los injustos no heredarán el reino de Dios? No se equivoquen: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los que se acuestan con hombres” (1 Corintios 6:9).

Misael, en su carácter de líder, comentó que estos son algunos de los textos que se han utilizado para condenarlos desde las trincheras de las iglesias evangélicas y pentecostales heteronormativas; según este informante, los textos responden a situaciones concretas, no se pueden aplicar a la actualidad. Además, para estas nuevas propuestas religiosas la Biblia deja entrever relaciones entre personas del mismo sexo, ejemplo de ello es la relación que se dio entre David y Jonathan, y la de Ruth con Noemí.

Los informantes sienten la necesidad de mostrar su afiliación hacia lo religioso y su vida sexoafectiva, es algo constante que mencionaron cuando explicaban porqué habían optado por el diseño del tatuaje que portan:

1. "...el corazón significa que Él me dio un nuevo corazón cuando lo conocí, proceso de cambio de vida. La línea de pulso, Él sabe el momento en que voy a partir. La cruz, Él murió en el madero y pagó todos mis pecados. La palabra Fe, significa que tengo fe en todo lo que venga. Los colores del arcoíris son porque sé que Él me ama, así como soy" (Diana, Fotografía 3)

2. "Mi corazón es diverso, en algún momento lo quisieron cambiar, pero ahora sé que Dios me ama y el no desea que cambie mi corazón" (Ginebra, Fotografía 1)

En este segundo caso Ginebra mencionó que procede de cuna cristiana y cuando en su iglesia se enteraron de que era lesbiana, el Pastor habló con ella diciéndole que tenía que cambiar porque era imposible agradar así a Dios. Entonces ella optó por irse de su iglesia; tiempo después conoció Misión Cristiana Incluyente donde le enseñaron que Dios no la rechaza por su preferencia sexual, incluso enfatizó que no estaba de acuerdo con lo que su antiguo Pastor le pedía. Es esto a lo que ella se refiere cuando menciona que Dios no quiere que cambie su corazón.

El caso de Diana (Fotografía 3) es interesante, ya que su esposa tiene el mismo tatuaje sólo que en brazo distinto, ambas comentaron: "decidimos hacerlo de esta manera, es decir en el brazo apuesto, para que cuando nos tomáramos de la mano se unan los tatuajes". De esta manera, en su imaginario los tatuajes se tocan mostrando una sintonía entre la pareja.

En el caso de Jonathan, que tiene siete tatuajes, cada uno contiene una historia particular, mencionaré solo tres de ellos ya que son los que guardan un significado religioso para su portador. El primero (Fotografía 4) es una cruz formada por la palabra fe, que se encuentra ubicada en el dedo índice de la mano derecha, para él: “representa a Jesucristo y la fe que debo tener en él”. El segundo es un pez (Fotografía 5), el cual lo tiene tatuado en el dedo medio de la mano izquierda, para Jonathan: “simboliza a Jesucristo como el pescador de hombres”. El tercero es un tatuaje compuesto de tres elementos, una cruz de la cual sale una línea de pulso y que termina formando un corazón (Fotografía 6), y cada elemento tiene una palabra debajo en francés, FOI – ESPERER – AMOUR (fe-esperanza-amor); Jonathan mencionó al respecto: “son tres características que como cristiano tengo que reflejar hacia todas las personas”. Los diseños mencionados que porta Jonathan, muestran una constante de dependencia hacia la figura de Jesucristo al tener, tanto en el diseño como en el testimonio, la palabra fe, esperanza, confianza.



Fotografía 4:
Proporcionada por el informante



Fotografía 5:
Proporcionada por el informante



Fotografía 6:
Proporcionada por el informante

Otro ejemplo es el de Sofia, que tiene un pez tatuado en el triángulo posterior del cuello (Fotografía 7), el cual está decorado en su interior con un árbol, que se complementa con dos palabras en hebreo. Para ella, “el pez representa a Jesucristo, el árbol representa al creyente que tiene que estar plantado en Jesucristo para tener una verdadera vida, en este caso yo soy ese árbol, los nombres son: el de arriba el de Dios Padre y el de abajo el de Jesús, Dios Hijo; los colores que tiene son los colores de la diversidad”. Lo que se observa en este caso es el apego que tiene Sofia a la religión, y se confirma al momento de escuchar su relato, se ve en el diseño que utilizó para plasmarlo en el cuerpo y los elementos que los complementan.



Fotografía 7:
Proporcionada por el informante

Cuendo el cuerpo se convierte en objeto sagrado:

Misael en particular, tiene un león en el hombro izquierdo (Fotografía 8), realizado con la técnica de acuarela con los colores de la bandera gay, él mencionó que “simboliza a Jesús como el león de la tribu de Judá, los colores es la aceptación hacia mí mismo por ser homosexual”. De una manera sencilla manifestó que se trata de la aceptación que siente Dios por motivo de su orientación sexual.



Fotografía 8:
Proporcionada por el informante

Liliana (Fotografía 9) tiene un tatuaje en el brazo izquierdo, el diseño está formado por una cruz y parte del rostro de un león, ella comentó: “ambos elementos simbolizan a Jesucristo como el león que murió en la cruz para dar salvación a mi vida”. Se puede ver en la fotografía que el diseño no tiene ningún elemento identitario de la diversidad sexual, como en otros que hemos visto, dónde están presentes los colores de la bandera gay. Es un diseño público debido al lugar en el que se ubica y está compuesto por elementos que son identitarios para los grupos protestantes.



Fotografía 9:
Proporcionada por el informante

Ginebra tiene dos tatuajes, uno se ha descrito líneas atrás, corresponde a la Fotografía 1, el segundo decidió realizárselo a partir de un mensaje profético que recibió (Fotografía 10): “en un servicio estaban orando por la gente y oraron por mí, cuando estaban orando Dios le dio un mensaje a un hermano para mí en el cual decía que no me preocupara que Dios tenía una mujer especial para mí, mi ayuda idónea, y que cuando ella llegara a mi vida yo me daría cuenta”. Ginebra comentó que en ese tiempo estaba viviendo una situación difícil con la persona que mantenía una relación en ese momento y el mensaje que recibió le llenó de tranquilidad. Si bien el lector al ver la fotografía del tatuaje podrá percatarse de que no tiene ningún elemento de los que ya hemos hablado, es pertinente comentar que para la portadora tiene un mensaje espiritual, al respecto comentó: “Es una carta de lotería, representa a Frida y a Chavela Vargas abrazadas mientras ven la luna, en esa carta me veo yo con aquella mujer que Dios tiene para mí”.

La imagen no muestra el rostro de las dos mujeres, no hay una identidad definida en ella, esto permite que el sujeto, en este caso Ginebra, les dé su propia interpretación a ambas mujeres, es a manera de espejo con ella y la mujer que le fue prometida. Al pie de la carta hay una frase en Náhuatl “Ni

Mitz Yolmajtok” que según Ginebra quiere decir “Mi corazón te siente”. El tatuaje lo tiene ubicado en el hombro izquierdo, que es el lado del corazón.



Fotografía 10:
Proporcionada por el informante

Como se ha podido observar, la mayoría son tatuajes que tienen iconografía religiosa del Nuevo Testamento, los elementos que los conforman son reinventados para dar identidad y pertenencia a sus portadores, como ellos mencionan “se puede ser gay y cristiano”, con estos tatuajes subrayan lo que son, se enarbolan en un discurso sobre sí mismos (Le Breton, 2013:49). Es importante mencionar que todos los informantes vivieron discriminación en sus antiguas iglesias, todos proceden de iglesias evangélicas o pentecostales heteronormativas, que por su preferencia sexo-afectiva, algunos en algún momento decidieron alejarse del mundo religioso por dicha discriminación, y al no entender porqué Dios los creó gays, lesbianas o trans, desconocían si iban a ser rechazados por el discurso de sus iglesias; pero al llegar a Misión Cristiana Incluyente, que es una iglesia pentecostal para la diversidad sexual y de género, se reconcilian con la religión, así como con su condición sexo-afectiva, de esta

manera recuperaron su identidad de creyentes: “Me rechazaron por ser gay, me dijeron que no podía ser cristiano, pero he aprendido que eso es mentira, puedo ser gay y cristiano” (Misael). Así, en los tatuajes vemos plasmado aquello que en algún momento de su vida les dijeron que era imposible, religión y diversidad sexual, bajo ese discurso es que enarbolan sus cuerpos.

Su ubicación en el cuerpo

Respecto al lugar donde deciden tatuarse es variado, según Le Breton (2013) si la persona determina poner en lugares no visibles al otro, el tatuaje tiene una carga identitaria íntima, a diferencia de si el tatuaje se encuentra en un área visible, lo que se puede entender como una marca de distinción hacia el otro.

La mayoría de los informantes portan sus tatuajes en zonas visibles, cumpliendo una función de distinción hacia el otro y a la par como un elemento de pertenencia a un grupo. Así como existen calcomanías con la imagen del pez que se pegan en las casas o autos, la cruz o el león, para significar que son cristianos, así los tatuajes cumplen esa función: mostrar al otro su afiliación en el mercado religioso y al mismo tiempo con los colores de la bandera gay reconocer que son parte de la diversidad sexual. Sin embargo, también hay tatuajes que se llevan en la intimidad, es decir, que solo aquel que lo porta o su pareja sexual pueden verlo o tocarlo. Las áreas corporales son: en la parte baja de la nuca, en los hombros, en los tobillos, en el pecho, en este caso algunos informantes comentan que sus tatuajes son íntimos y que la historia que estos cuentan son más personales y no a cualquiera se los muestran, mucho menos la historia que contienen, tal es el caso de Misael, quien comento: “Mis tatuajes están en zonas que no son visibles, salvo que traiga una playera sin mangas o bermuda, decidí hacerlos ahí porque cada uno tiene un significado especial para mí y solo los comparto con las personas más cercanas como mis amigos y mi pareja” (Misael).

Es así como el cuerpo es una construcción social que responde a las pautas culturales aprendidas, pautas que van limitando lo que son, es un reflejo del imaginario¹⁶ social que se comparte con más de un grupo (Le

16 Entendiendo imaginario como “múltiples significaciones que en conjunto conforman un marco de referencia o campo semántico que sirve de esquema de interpretación para comprender y aprehender la realidad socialmente dada. (...) Los imaginarios constituyen un repertorio de sentidos que se han legitimado en un marco social y cultural para interpretar

Breton, 2018). En este caso de estudio, la religión evangélica y los grupos de la diversidad sexual, los tatuajes ponen de manifiesto esos imaginarios como parte importante en la vida de los sujetos¹⁷.

Conclusión

El tatuaje se ha colocado como un elemento de moda en los últimos años, pues ha trastocado todos los niveles sociales, por ello la estigmatización hacia el uso de tatuajes ha ido disminuyendo, pero no así en la mayoría de los grupos evangélicos y pentecostales conservadores. Para estos sigue prohibido realizar este tipo de diseños en la piel, ya que el cuerpo es entendido como un objeto sagrado que no debe ser profanado y el tatuarse resulta ofensivo.

Sin embargo, en algunas iglesias evangélicas se ha observado el uso del tatuaje, tanto en algunos líderes religiosos como en feligreses, siendo el sector principal personas que rondan entre los 20 y 40 años. Es en estas iglesias donde se gesta un cambio en el uso y la percepción del cuerpo, que les permite seguir concibiéndolo como un lugar sagrado, que no se profana por los tatuajes.

En el caso de los miembros de Misión Cristiana Incluyente, que es una iglesia pentecostal para la diversidad sexual y de género, los tatuajes son utilizados como elementos identitarios, de reconocimiento y de pertenencia, con los cuales el individuo se muestra frente al otro, con ellos evoca su historia personal, que es la que le da sentido a su vida. Con los tatuajes hay una apropiación del yo (Le Breton, 2013) que en algún momento de su historia de vida les fue negada por su preferencia sexual, es entonces que los tatuajes resguardan la historia personal de los individuos que los portan.

En el trabajo de campo se observó que en el tatuaje están coexistiendo dos características de la vida de los creyentes que en algún momento fueron antagónicas, la religión y la diversidad sexual. Ser cristianos les fue negado en

comportamientos sociales y legitimar determinadas valoraciones ideológicas y culturales. En suma, serían un repositorio de sentidos plausibles a los cuales recurren los individuos en determinadas situaciones sociales” (Cegarra, 2012:12-13).

17 Con respecto al costo de los tatuajes y el lugar donde se los hicieron, la ubicación de los estudios es variado, en cuestión de costos rondan desde los \$150 aquellos que son en el dedo, hasta los \$1800, por aquellos que son en acuarela y con un tamaño de 15 cm; todos fueron realizados en estudios que se ubican en distintas zonas de la Ciudad de México y en el Estado de México, como Texcoco, Valle de Chalco, Coacalco, Iztapalapa, Coyoacán, Zona Rosa.

algún momento de su vida por ser catalogados como elementos contaminados por su preferencia sexoafectiva, situación que cambió al llegar a una iglesia pentecostal para la diversidad sexual y de género. En el caso de mis informantes la religión sigue siendo parte fundamental de su vida cotidiana, es la cosmovisión con la cual interpretan el mundo. Según Baudrillard (2009), en la sociedad de consumo el cuerpo también es visto como una propiedad privada conformándose como un objeto de consumo de culto narcisista, desde esta perspectiva el tatuaje es entendido como un elemento más en el mercado del *body art* que ofrece ser un excelente adorno para quien quiera consumirlo, portarlo.

La apertura que algunas iglesias evangélicas han manifestado, principalmente en Estados Unidos, hacia la población de la diversidad sexual y la génesis de algunos grupos religiosos para la diversidad sexual y de género habla de una realidad que no puede ser negada, que es la existencia de personas no heterosexuales dentro de sus filas de creyentes. Sumado a lo anterior está el uso del que resignifica el cuerpo de los miembros de estos grupos religiosos, lo que responde a un momento histórico preciso: el cuerpo como una construcción social que se representa a partir de los elementos simbólicos que lo rodean, en este caso el religioso y la lucha social por el reconocimiento de la diversidad sexual. De esta manera “el tatuaje refleja una manera de estar en el mundo, proclama la presencia de una individualidad” (Le Breton, 2013:57), individualidad que coexiste con otras y se identifica con ellas, para mostrar que son parte de un solo grupos de adscripción.

Referencias

AUGÉ, M. (1996), *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*, Barcelona: Gedisa.

BÁRCENAS BARAJAS, K. (2020), *Bajo un mismo cielo. Las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

BAUDRILLARD, J. (2009). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. España: Siglo XXI.

_____ (2010). *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI.

CAILLOIS, R. (2013). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.

CEGARRA, J. (2012). “Fundamentos Teórico Epistemológicos de los Imaginarios Sociales”, *Cinta de moebio*, (43), 01-13.

COMUNIDAD CRISTIANA DE ESPERANZA (2014). *Cristianismo y homosexualidad*, México: Comunidad Cristiana de Esperanza.

DURKHEIM, É. (1982). *Las formas elementares de la vida religiosa*. México: Akal.

GIMÉNEZ, G. (2000). “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, en Valenzuela Arce, José Manuel (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*. México: El Colegio de la Frontera Norte/ Plaza y Valdés.

HALL, E. (2005). *La dimensión oculta*. México: Siglo XXI.

HERNANDO, A. (2002). *Arqueología de la identidad*. Madrid: Akal.

LE BRETON, D. (2013). *El tatuaje o la firma del yo*. Madrid: Casimio.

_____ (2018). *La sociología del cuerpo*. España: SIRUELA.

MARTÍN JUEZ, F. (2002). *Contribuciones para una antropología del diseño*. México: Gedisa.

PLAZAOLAARTOLA, J. (1999). *Historia del arte cristiano*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

SÁNCHEZ DOMÍNGUEZ, L. (2003). *La Pastoral de un nuevo movimiento religioso para la diversidad sexual. El caso de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de la Ciudad de México*. Tesis inédita de Maestría, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Las flores en su transitar hacia la ritualidad *Xochitlalli*, ceremonia de adoración a la Tierra en la Sierra de *Zongolica* en Veracruz, México

Ricardo Álvarez Sevilla ¹

RESUMEN

La asociación que se ha construido entre la mujer y la tierra está fundada en la fertilidad, la tierra como madre es generadora de vida, de ahí que sea una de las primeras teofanías que se han construido; surgen en las sociedades agrícolas quienes descubrieron la inagotable posibilidad de la tierra, construyendo así una explicación mítica de la realidad, dando orden y sentido a los fenómenos. El *Xochitlalli* – flores para la tierra (de *xochitl* – flor y *tlalli* – tierra) es un ritual que se realiza en la Sierra de *Zongolica* en Veracruz, México, es dirigido a la tierra, entendida como madre y ente divino, la “Madre Tierra”, siendo uno de los elementos invariables de la organización del fenómeno la participación de las flores, mismas que son seguidas por su recorrido desde su condición de mercancía, hasta su desmercantilización en el ritual.

Palabras-chave: *Xochitlalli*, *Zongolica*, Madre Tierra, ritual, sociedades agrícolas

The flowers on their way to the *Xochitlalli* ritual, an Earth worship ceremony in the Sierra de *Zongolica* in Veracruz, Mexico

ABSTRACT

The association that has been built between women and the earth is based on fertility, the earth as a mother is a generator of life, hence it is one of the first theophanies that have been built; Those who discovered the inexhaustible possibility of the earth emerged in agricultural societies, thus building a mythical explanation of reality, giving order and meaning to phenomena. The *Xochitlalli* – flowers for the earth (from *xochitl* – flower and *tlalli* – earth) is a ritual that takes place in the Sierra de *Zongolica* in Veracruz, Mexico, it is directed to the earth, understood as mother and divine entity, the “Mother Earth”, being one of the invariable elements of the organization of the phenomenon the participation of the flowers, which are followed by their journey from their status as merchandise, to their decommodification in the ritual.

Keywords: *Xochitlalli*, *Zongolica*, Mother Earth, ritual, agricultural societies.

¹ Maestro y estudiante de doctorado en Ciencias Antropológicas por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Email: ricardoalvarezsevilla30@gmail.com

Introducción

La solidaridad mística que existe entre la mujer y la tierra se debe a la fertilidad, a la posibilidad de generar vida, que desde esta solidaridad mística resulta de las potencias generadoras intrínsecas de la madre. La Madre Tierra como generadora de vida es una de las primeras teofanías, donde la generosidad de la tierra aparece de manera inagotable, ciclo tras ciclo, donde el alimento se regenera y permite la subsistencia, es por esto que la tierra como deidad se pudo concebir en las sociedades agrícolas, quienes descubrieron la inagotable posibilidad de la tierra y construyeron así una explicación mítica de la realidad. Había que entender para reactivar la generación, sólo entendiendo se construyeron explicaciones que provienen de una vida imbuida en la sacralidad. Había que entender para poder propiciar la reanimación de los ciclos. Había que entender, pues solo así se puede conocer y el conocer es formalizar, dar forma que no existe sin contexto, solo lo absolutamente informe es incognoscible, y este conocimiento, este entender, se dio desde el pensamiento mítico, siendo el mito el relato de una historia donde se narra un suceso que aconteció en el tiempo primordial, en el principio, en el tiempo de la creación, donde los dioses intervinieron para formar y dar lugar a lo que existe, dándole orden al universo. El pensamiento mítico es así una forma de interpretar la realidad, siendo el mito no una fábula sino una “historia verdadera” (Eliade, 1983: 13), es realidad misma que da sentido y determina el comportamiento de las personas. Los mitos en la medida que explican la realidad, le dan sentido a lo que percibimos, dándole forma a lo que nuestros sentidos capturan para que adquiera significado y sea, por lo tanto, comprensible y explicable, pues solo la forma es pensable. El conocer se da en nuestra subjetividad y al dar una representación mental es que estamos ante realidades conocidas.

Así el pensamiento mítico es referencia que permite hacer inteligibles los fenómenos que se perciben, siendo explicación de conductas, por extrañas y ajenas que a nuestra lógica nos puedan parecer, responden a una forma de entender la realidad. Formalizamos a partir de los contextos que nos ha ido proporcionando la sociedad donde hemos sido educados y desde estas lógicas tomamos con naturalidad lo que para otros podría ser un comportamiento extraño. “El pensamiento científico plantea preguntas, el pensamiento mítico da las respuestas, las explicaciones que no se sitúan evidentemente en el mismo registro que la interrogación erudita. Son dos usos de la razón, dos

procedimientos que permiten poner orden e inteligibilidad en el universo” (Balandier 1993: 17).

En el pensamiento mítico el pasado y el futuro se funden en un presente que es constante reactivación de los tiempos, los que se han ido y los que están por suceder, todos realizados al discurrir en un tiempo arquetípico, los mitos en su potestad a través de los ritos. Resultaba necesaria la construcción de modelos de ordenamiento que le permitieran al hombre explicar su existencia y de esa manera propiciar la generación; explicaciones que permiten conocer el origen y adquirir con esto un poder, ya que los mitos son una enseñanza a través de un retorno que se realiza mediante rituales, se puede así intervenir para la reactivación de los ciclos, del renacer, actualizar el tiempo en el que los dioses crearon lo que existe.

Previa a la hierofanía de la tierra y como parte de toda esta ordenación que se daba en el universo, existe una estructura cósmica que si bien la antecedía, no era generadora de la vida de manera directa, así nos encontramos de partida con un principio de orden en el que hacen su aparición las montañas y los árboles sagrados, que permiten la necesaria separación del mar fundante y del cielo.

Toda manifestación vital tiene lugar gracias a la fecundidad de la tierra; toda forma nace de ella, viva, y regresa a ella en el momento en que la parte de vida que le había sido asignada queda agotada, regresa a ella para renacer; pero, antes de renacer, para descansar, para purificarse, regenerarse. Las aguas preceden a toda creación y a toda forma; la tierra *produce formas vivas*. Mientras que el destino mítico de las aguas es abrir y cerrar ciclos cósmicos o eónicos que se extienden sobre miles de millones de años, el destino de la tierra es estar en el principio y en el término de toda forma biológica o perteneciente a la historia local (“los hombres del lugar”). El tiempo –que tiene sueño, por decirlo así, cuando se trata de las aguas- es vivaz e infatigable cuando la tierra engendra. Las formas vivas aparecen y desaparecen con una rapidez fulgurante. Pero ninguna desaparición es decisiva: la muerte de las formas vivas no es sino un foco –latente y provisional- de existencia; la forma viva en cuanto tipo, en cuanto especie, no desaparece nunca durante el plazo que las aguas le conceden a la tierra (Eliade, 1988: 234).

Mientras que del agua surge la tierra como un rompimiento, de la tierra todo lo que surge mantiene una continuidad, de tal manera que lo que

germina ha de regresar a su matriz generadora, a donde ha de retornar para tomar fuerza y renacer nuevamente. Este es el origen del sentido holista que estas comunidades, propongo, tienen una cosmovisión con un principio “cosmoteísta” (Assman:2009), es decir, poseen una visión del mundo donde las entidades del entorno como el cielo, la tierra, el aire, los ríos, las plantas, los animales, así como también, los aires, el fuego, el frío, o incluso los actos mismos de socialización como la tristeza, el enojo, la felicidad, entre muchos otros, son entes divinos que no se encuentran desvinculados, más bien interrelacionados. Este es el lazo que une a los nahuas de *Zongolica*, quienes, imbuidos en la sacralidad, mantienen con la naturaleza su continuidad, ya que su origen se ha gestado en la misma matriz, somos producto de la tierra. Y no es que no se tenga conciencia de ser resultado de fenómenos biológicos, como son los procesos reproductivos, se tiene clara conciencia de su humanidad y es claro que las personas no piensan que han surgido de la tierra.

Es en la potestad del mito a través de la palabra donde la mención regresa al tiempo primigenio, donde la palabra trastoca los significados al relativizarlos a los contextos en los que la potencia de la divinidad cobra actualidad y es nombrada porque existe, y existe en la concreción de la experiencia, siendo en ocasiones una experiencia que se enmarca en el terreno de las sensaciones, que son las formas más elementales del conocimiento, pero requieren de cosificación, si no serían caóticas, son formalizaciones de la realidad. Es la realidad unguada de la que se hace mención donde la presencia o la sensación de esta, al ser vivenciada, le otorga existencia desde una determinada forma del ver. Holismo este que, como unidad de la naturaleza, se finca en una formalización donde los elementos a los que damos forma son sensaciones, sabemos que es así porque así lo sentimos, lo sabemos porque la experiencia nos lo dice, y nos lo dice porque hemos sido educados para que sea entendida, formalizada, interpretada, de esa manera. Entre la tierra y las formas orgánicas existe una identificación del origen mítico común a toda forma viva.

Metodología y técnicas de investigación

El *corpus* de la investigación se construyó a partir de la experiencia adquirida en más de 10 años de trabajo de campo continuo, con un promedio de tres estancias anuales por períodos de quince días cada uno, que iniciaron en 2009 y continúan actualmente en comunidades nahuas de la Sierra

de Zongolica, en México, en donde he realizado distintos proyectos de intervención: socioeducativos, de salud y proyectos productivos en estas comunidades, al mismo tiempo que se fue realizando el registro de varias ceremonias de rituales *Xochitlalli*. La colaboración e implementación de programas socioeducativos y de salud en la Sierra de Zongolica ha permitido tener mayor contacto y acercamiento con diferentes grupos de la comunidad de parteras y médicos tradicionales, grupos de familias, adultos mayores y trabajadores de la radio indígena XEZON.

Estas intervenciones comunitarias posibilitaron la integración en la comunidad y crearon vínculos, incluso de parentesco, como el compadrazgo, lo que facilitó aún más la observación de cierto tipo de rituales que sólo se dan al interior de las familias. El ser invitado y participar en rituales como miembros activos de la comunidad fortaleció los vínculos de confianza, misma que se incrementó aún más con el estudio de la lengua náhuatl, al construir vínculos de identidad colectiva con distintos grupos. El tener cierto conocimiento del idioma, en este caso náhuatl, permite al profesional de las ciencias sociales contar con fiabilidad en la información, al no depender del traductor, que filtra interpretando los fenómenos lingüísticos.

Desarrollo de la investigación

Lo que intento en este trabajo es observar y explicar un objeto transitando en distintos ámbitos de valor, un objeto que en su recorrer se vuelva mercancía y después se desmercantilice. Un objeto acoplándose a las lógicas de distintos sistemas en una sociedad, es decir, de un sistema funcionalmente diferenciado (Luhmann, 2005), un objeto que dentro de un sistema ritual se transforma en un símbolo fundamental para que una cultura se comuniquen con sus deidades telúricas, ese objeto es la flor y el sistema ritual que la desmercantiliza es el ritual *Xochitlalli* - flores para la tierra (de *Xochitl*-flor y *tlalli*-tierra), en el que se participa sacralizando el espacio y siendo sacralizadas en ese estar siendo en el ritual que realizan las comunidades nahuas de la Sierra de Zongolica, en Veracruz, México: para *Pedir Perdón* por el daño que se le hace para obtener alimentos o por edificaciones que están por realizarse sobre ella; *Pedir Permiso* como condición necesaria para poder tomar de ella lo que nos permite vivir, que las cosas sucedan como producto de nuestro trabajo, que ella

misma permita al hombre vivir; *Agradecer* por todo lo que brinda al hombre, subsistencia, protección, salud, es por eso una madre, la Madre Tierra.



Fotografía 1: Ricardo Álvarez Sevilla, 2012, Xochitlalli por Aniversario de Radio Zongolica, Cabecera municipal de Zongolica

La práctica ritual Xochitlalli que celebra la población náhuatl de la Sierra de Zongolica, se realiza mediante una serie de pasos, para fundar la comunicación entre el hombre y la diosa tierra. Habrá que establecer que ningún Xochitlalli es igual a otro, todos son diferentes y originales, aún cumpliendo con una serie de eventos o pasos, que son: 1. Demarcación del lugar y el espacio. 2. Pedir perdón, pedir permiso y agradecer, previo a realizar la petición. 3. Hablarle a la Madre Tierra directamente con oraciones en idioma náhuatl, donde se tejen el pedir perdón, pedir permiso y agradecer. 4. Dar alimento a la tierra, mediante el verter líquidos, que también son bebidos por los involucrados (café, aguardiente, cerveza); en ocasiones se entierran alimentos de manera protegida.

El ritual inicia con la demarcación del espacio, no mayor de 2m x 2m, el lugar se elige en función de la petición o agradecimiento que se le hace a la diosa tierra, este acto ritual se realiza en la casa del enfermo, en las tierras de sembradío, en un proceso productivo, al costado de una construcción o dentro de un corral. La demarcación del espacio se realiza con pétalos de flores de temporada: rosas, margaritas, *cempaxúchitl*. En este lugar se deposita una serie de objetos y alimentos que son ofrendados a la madre tierra: cerveza, café, aguardiente, tabaco, sahumerios con copal, Xochimanale (que son ramilletes de flores envueltas en hojas de naranjo) y una cruz cubierta también de flores.



Fotografía 2: Ricardo Álvarez Sevilla, 2009, Xochitlalli en Cueva, Mixtla de Altamirano

A partir de la oración en náhuatl y el dar los alimentos a la Madre Tierra, vertiendo y bebiendo los líquidos con ella, observamos en este acto ritual la participación del oficiante *xochitlaler*a y el o los solicitantes, en un espacio donde las bebidas dispuestas en un jarro se ofrecen una parte a la Madre Tierra, dejando caer una porción de líquido, y después bebe el solicitante y la *xochitlaler*a; al margen, pero participando del acto ritual, siempre encontramos familiares o allegados. Los elementos que se operacionalizan en la lógica relacional del pedir perdón, pedir permiso y agradecer, se desprende del entender la comunicación entre el hombre y la Madre Tierra, no entre iguales o semejantes donde pueden construirse las relaciones de intercambio, si no en una relación asimétrica entre el hombre y la diosa Madre Tierra. Es en este momento cuando es sentida y formalizada como explicación la experiencia hierofánica en quien pedía, en quien solicita su intervención, ahí arrodillada frente al camino que se abre como puente del hombre con la deidad Madre Tierra, de donde todo procede y donde todo termina, pidiendo perdón, pidiendo permiso y agradeciendo, es cuando se realiza la experiencia hierofánica y se observa en sus ojos, aunque todo el comportamiento en ese discurrir de la experiencia está dictaminado por la percepción, al ver a la *xochitlaler*a humildemente arrodillada rezándole en náhuatl a la Madre Tierra en este espacio sacralizado.

Siguiendo el camino de las flores

La observación diacrónica de los objetos, permite comprender las lógicas que determinan el valor que los sujetos dan a las cosas, sujetos adscritos a un contexto social o sistema diferenciado específico. “debemos seguir a las cosas mismas ya que sus significados están inscritos en sus formas, usos y trayectorias. Es solo mediante el análisis de estas trayectorias que podemos interpretar las transacciones y cálculos humanos que animan las cosas” (Appadurai, 1991:19). En este trabajo la observación se centra en las flores y cómo estas transitan por distintos regímenes de valor, particularmente en contextos mercantiles donde el sistema condiciona estructuralmente al objeto convirtiéndolo en mercancía y cómo su desviación en un contexto ritual marca la desmercantilización del mismo de forma permanente. Las flores que vamos a observar comienzan su recorrido en las empinadas montañas de la Sierra de *Zongolica* en Veracruz, México, hogar de comunidades nahuas que se han

establecido a lo largo y ancho de la escabrosa sierra de *Zongolica* durante centenares de años.

La Sierra de Zongolica, con una extensión de 347 kilómetros cuadrados, está situada en la zona montañosa media del estado de Veracruz en México, y aunque el nombre corresponde a un municipio perfectamente ubicado, a toda esta Sierra se le conoce como Sierra de *Zongolica*, comprendiendo otros municipios como: *Atlahuilco, Astacinga, Mixtla de Altamirano, Reyes, Tehuipango, Tequila, Texhuacan, Tezonapa y Xoxocotla*. El grupo étnico mayoritario es el nahua. El Pueblo de Zongolica cabecera del municipio, se ubica a 38 kilómetros de la ciudad de Orizaba, sin embargo los caminos sinuosos dificultan el acceso de entrada y salida a la población, convirtiendo estos 38 kilómetros en una hora de viaje en automóvil, por una difícil carretera que no tiene más alternativas que las pocas opciones que le da la escarpada Sierra, que obliga a un transitar necesariamente lento por un camino estrecho, de cerradas curvas entre altas montañas a un lado de profundos precipicios, para llegar a las nubes que en verano se convierten en espesa niebla y torrenciales aguaceros, haciendo aún más difícil el camino. En esta Sierra se encuentra una topografía de las más escabrosas del país, con alturas que van de los 200 a los 3000 metros sobre el nivel del mar. La Sierra de Zongolica se ha dividido en tres zonas: fría, templada y caliente, lo que se manifiesta en los distintos tipos de productos agrícola que se encuentran en esta ella, siendo el cultivo de café uno de los principales recursos agrícolas de la región; la altitud también redonda en las difíciles condiciones climáticas que han de soportar sus habitantes, sobre todo los que viven en las zonas frías, donde las enfermedades de las vías respiratorias son frecuentes. La ocupación más importante es la agricultura para el auto-consumo, sin embargo, las condiciones de orografía y climáticas en general no favorecen esta actividad, siendo un lugar muy sinuoso donde prácticamente no hay valles, por lo que se siembra en las laderas de las montañas con inclinaciones de 50 o 60 grados, entre las rocas y sin hacer terrazas, en un suelo de arcilla ácida y pobre

Las flores en su transitar hacia a la ritualidad del *Xochitalli*

La jornada regularmente comienza muy temprano en *Zongolica*, hombres niños y mujeres vienen ya de la zona media de la Sierra, donde muy

temprano recogieron las flores que han de vender en el mercado, es en este momento en donde vemos nacer a este objeto “flor” dentro de un régimen de valor mercantil, en este momento las flores son una mercancía, pero, ¿qué es una mercancía? ¿cuándo se considera un objeto como mercantil, destinado al intercambio? “El término mercancía se utiliza... para referirse a cosas que en cierta fase de su trayectoria y en un contexto particular, cubren los requisitos de la candidatura mercantil” (Appadurai, 1991: 32). Asimismo, Appadurai apunta un hecho fundamental para la comprensión de un objeto como mercancía, nos presenta a las mercancías como pertenecientes a distintos regímenes de valor en distintos momentos de su trayectoria a través de distintos sistemas o contextos sociales: “la mercantilización descansa en la compleja interacción de factores temporales, culturales y sociales. En la medida en que algunas cosas se hallan con frecuencia en la fase mercantil, cumplan con los requisitos de la candidatura mercantil y aparezcan en un contexto mercantil, estas cosas son en esencia mercancías” (Appadurai, 1991:30). Así, estas flores son llevadas al mercado que se encuentra ubicado en la cabecera municipal situada en la parte central de la Sierra, el “mercado de Zongolica”, donde se venden a precios tan desproporcionados que es evidente la condición de precariedad y pobreza que padecen los nahuas que habitan estas montañas (10 pesos mexicanos la docena de gladiolas, que equivalen a 50c. de dólar aproximadamente); todavía está oscuro cuando bajan las personas de la montaña con esos bultos pesados y fríos por la brisa nocturna.

En el mercado las flores son compradas por muchísimas razones, como adornar casas, iglesias y panteones principalmente; sin embargo, hay un motivo para la adquisición de esta mercancía que también es frecuente: realizar un *Xochitlalli*, ritual que no está calendarizado y forma parte de la vida cotidiana de los nahuas que viven en la Sierra de Zongolica. Se puede celebrar todos los días, en distintos lugares y con propósitos muy variados, como pedir trabajo, antes y después de la cosecha, 40 días después del nacimiento, o ante la enfermedad, la falta de agua, alguna plaga, un susto, etc. Como su nombre lo indica, *Xochitlalli* - flores para la tierra (de *xochitl* – flor y *tlalli* - tierra), es un ritual dirigido a la tierra, que en estas comunidades es entendida como una deidad omnipotente y omnipresente relacionado a la mujer en su papel de madre, debido a sus cualidades de producir vida y proveer el alimento, la *Madre Tierra*. Este sistema ritual, así observado, conlleva una serie de actos donde las flores tienen distintos papeles hasta convertirse finalmente en un

elemento invariable del fenómeno *Xochitlalli*. Las flores que fueron compradas en el mercado se llevan al lugar donde se realizará el ritual, generalmente se presentan en forma de regalo por algún familiar o por la misma *xochitlalera*, que es la especialista ritual, quien realiza el *Xochitlalli*. No cualquier persona puede realizar un *Xochitlalli*, se recibe el cargo/reconocimiento por parte de la *Xochitlalera* que forma a la nueva oficiante, muchas veces hijas o nueras de la misma *xochitlalera*, generalmente son mujeres quienes offician el ritual.

En el momento de ser entregadas a la *xochitlalera* para que ella comience a deshojar las flores en la mesa, estas han sufrido una desviación y han incursionado a otro sistema funcional diferenciado en donde representan un regalo para la familia que realiza la solicitud a la *Madre Tierra* mediante el *Xochitlalli*, integrándose al ritual desde un inicio, al ser parte de la organización del fenómeno. Con las flores extendidas sobre la mesa, la *xochitlalera* y la responsable de la casa donde se llevará a cabo el *ritual*, que generalmente es de la persona que solicita la realización del *Xochitlalli*, aún en los casos de la preparación de los objetos rituales que se llevan a otro lugar donde se realice el *Xochitlalli*.

La confección de los objetos rituales donde encontramos la participación de flores inicia con la elaboración de una cruz de madera que será cubierta con las flores que se deshojan y las margaritas, la flor de cempaxúchitl, las flores de temporada, incluso las flores que crecen en la misma casa, se llena una canasta con todas ellas. Por último se confeccionan los *Xochimanales*, estos son pequeños ramilletes de flores, por lo regular de bugambilia o margarita que son envueltas en hojas de naranjo.

En este momento las flores han transitado a un nuevo régimen de valor, han entrado a un sistema en donde los sujetos las han “acoplado estructuralmente” (Luhmann, 2005: 235), para los sujetos que comparten el *Xochitlalli* las flores ya no son una mercancía de intercambio, ya no son un bien económico, la desviación que la mercancía “flores”, al entrar al *Sistema Xochitlalli* originó un proceso desmercantilización:

Este tipo de proceso puede denominarse desmercantilización desde arriba. No obstante, el caso más complejo concierne a zonas de producción que se dedican a producir objetos de valor que no pueden ser mercantilizados por nadie. En sociedades de pequeña escala, la esfera del arte y el rito

constituye una de tales zonas de enclave, donde el espíritu de la mercancía sólo interviene en condiciones de cambio cultural masivo (Appadurai, 1991:39).



Fotografía 3: Ricardo Álvarez Sevilla, 2016, Xochitalli en Corral, Mixtla de Altamirano

Una vez terminada la cruz, los *Xochimanales* y la canasta con pétalos, se dirigen al lugar donde se realizará el *Xochitlalli*. En un espacio de aproximadamente 2 por 2 metros, la *Xochitlaler* delimita el espacio que será consagrado con los pétalos de las flores, en la cabecera se yergue la cruz de flores, en el centro del espacio sacralizado se depositan los *Xochimanales*, también se colocan velas al centro del espacio consagrado, en el que están depositados muchos pétalos de distintas flores. En el borde del espacio delimitado con las flores se colocan sahumeros, distintos tipos de comida, tabaco, y distintas bebidas como aguardiente, pulque, cerveza, mezcal, tequila, etc. Mientras más bebidas con alcohol mejor. También se coloca una olla de café y muchas jícaras o tazas. Para este momento las flores se han acoplado a un sistema ritual en donde son parte de un “Axis Mundi” (Eliade, 2008), son parte de un portal que comunica el cielo con la tierra. Las flores han sufrido una transvaluación en su transitorio régimen de valor: “esta clase de transvaluación

puede adquirir distintas formas en diferentes sociedades; pero es típico que a los objetos que representan una elaboración estética y los objetos de uso sacro no se les permita, en muchas sociedades, ocupar el estado mercantil durante largo tiempo”. (Appadurai, 1991:40).

Una vez puestos todos los elementos del Sistema *Xochitlalli*, la *xochitlaler*a comienza a rezar en *náhuatl*, pues este es el idioma que entiende la madre tierra, nos dicen, los rezos están estructurados en función de una relación asimétrica, no de iguales, donde encontramos el pedir perdón, permiso y agradecer por distintas situaciones del acontecer de los sujetos que habitan en la Sierra de *Zongolica*. El ritual dura entre 2 y 3 horas que se viven entre el humo de sahumero y tabaco quemado. Después, cada persona que está presente en la ceremonia se arrodilla y habla a la Madre Tierra con sincera humildad y realiza su petición; al momento de estar hablando con la Madre Tierra, cada persona debe beber un trago de todos los alcoholes que hay en el borde del espacio consagrado después de darle primero a la deidad Madre Tierra. Quien esté frente a la deidad, además de dar de beber, debe esparcir humo con el sahumero por todo el espacio sagrado. Una vez que todos han pasado y las bebidas han sido terminadas, se da por concluido el *Xochitlalli*, este altar se deja en el lugar durante largo tiempo, incluso hay algunos que duran años en el mismo lugar y nadie los toca jamás por su valor simbólico. Nos encontramos aquí con el destino final de las flores, que ahora han dejado de ser una mercancía y se han convertido en un objeto sagrado con un gran potencial simbólico que sirve para cohesionar la construcción de la identidad de los habitantes de la sierra de *Zongolica* en Veracruz, México.

Conclusiones

Los objetos, como las personas, tienen biografías, estas biografías son un elemento muy útil, metodológicamente, para generar una observación mejor elaborada de un fenómeno en proceso. Las flores fueron nuestro objeto y las pudimos ver entrar y salir de un estado mercantil a partir de haber cruzado por distintos sistemas de valorización donde se acoplaron estructuralmente de forma diferente. En el mercado eran un objeto mercantil con un precio estándar y en el *Xochitlalli* eran una simbolo que permitía entablar una comunicación con una deidad telúrica. Appadurai afirma que “las cosas pueden entrar y salir de un estado mercantil, y tales movimientos pueden ser lentos o rápidos,

reversibles o terminales, normativos o desviados. La candidatura mercantil de las cosas es menos temporal que un rasgo conceptual, y se refiere a los estándares y criterios (simbólicos, clasificatorios y morales) que definen la intercambiabilidad de las cosas en un contexto social e histórico en particular” (Appadurai, 1991: 29) . A partir de esta esquematización del fenómeno de mercantilización y desmercantilización, podemos concluir que algunas flores que transitan en la vida cotidiana de la Sierra de Zongolica entran y salen de un estado mercantil de forma rápida, pues el proceso de compra y el Xochitlalli mismo se realizan el mismo día. Este movimiento es terminal, pues el valor de las flores jamás regresará al sistema mercantil, y que su salida del estado mercantil se da a partir de un movimiento de desviación hacia un sistema ritual que, al acoplar el símbolo de las flores estructuralmente en el sistema ritual Xochitlalli, lo saca para siempre de un estado mercantil. Ahora es un elemento simbólico muy fuerte y que genera la reproducción cultural: “...con el símbolo, lo inaccesible se marca dentro de lo accesible, es decir se trata de una forma de re-entry de una distinción en lo ya distinguido. El símbolo hace referencia a su propio origen el cual no es una fecha de un pasado remoto continuamente alejándose en el transcurso del tiempo, si no presente que debe actualizarse de continuo” (Luhmann,282).

Referencias

- APPADURAI, A. (1991). *La vida social de las cosas*. México: Editorial Grijalbo.
- ASSMANN, J. (2006). *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. España: Akal.
- BALANDIER, G. (1993). *El Desorden, la teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.
- ELIADE, M. (2008) *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Alianza
- (1988). *Tratado de Historia de las Religiones*. México: Era.
- (1983). *Mito y Realidad*. Barcelona: Labor.
- LUHMANN, N. (2005). *El arte de la sociedad*. México: Herder.

Avatares antropológicos. Los indígenas entre el Estado mexicano, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y la Iglesia católica

Rolando Macías Rodríguez¹

RESUMEN

Los grupos indígenas en México han sido foco de diversos acercamientos por parte de instituciones sociales, políticas y religiosas para “convertirlos” en parte funcional de la sociedad. Bajo este panorama, este artículo analiza la objetivización que hicieron tres instituciones a los grupos indígenas en medio de un momento histórico que la antropología aplicada era el camino por el que el proceso desarrollista de las sociedades daba una oportunidad de construcción nacional a inicios del siglo XX. De tal manera que, en tres momentos analíticos, se reflexiona etnohistóricamente con el objetivo de identificar cuál fue el propósito y valor político que se le otorgó a los grupos indígenas, ya sea de carácter político, social o religioso.

Palabras-chave: Indígenas, Instituto Lingüístico de Verano, Iglesia católica, antropología aplicada, instituciones religiosas.

Anthropological avatars. The indigenous between the Mexican State, the Summer Institute of Linguistics (SIL) and the Catholic Church

ABSTRACT

Indigenous groups in Mexico have been the focus of various approaches by social, political and religious institutions to “convert” them into a functional part of society. Under this scenario, this article analyzes the objectification that three institutions made of indigenous groups in the midst of a historical moment that applied anthropology was the path by which the developmental process of societies gave an opportunity for national construction at the beginning of the 20th century. In such a way that, in three analytical moments, it reflects ethnohistorically with the objective of identifying what was the purpose and political value that was granted to indigenous groups, whether political, social or religious.

Keywords: Indigenous, Summer Institute of Linguistics, Catholic Church, applied anthropology, religious institutions.

¹ Doctor y Maestro en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, sociólogo por la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa, especialista en religión urbana, catolicismos, identidad y género; e-mail: rolmacro@gmail.com.

Introducción

Los indígenas como grupo social deben incorporarse al sistema analítico que son en la actualidad las sociedades complejas, aunado a la propia lógica étnico-cultural de los grupos indígenas de *sí mismos*. Bajo este orden de ideas está realizado el presente artículo, en el cual planteamos algunas preguntas reflexivas que buscan representar un desafío al tema de investigación indigenista en la actualidad.

El artículo está dividido en tres momentos. Es de igual manera necesario, advertir que este ensayo cuenta con un acercamiento metodológico, basado en realizar el análisis social a partir de la perspectiva de la Teoría de la Cebolla, utilizada principalmente en los análisis de psicología social, la cual nos permite hacer referencia a las capas concéntricas que identifican a la personalidad individual y su relación con el entorno. Nosotros realizamos una extrapolación de ella y elaboramos un análisis social a partir de dicha teoría de capas, explicando para el caso cómo es que diversos factores impregnan en la interacción a las siguientes capas concéntricas. El artículo se presenta entonces de acuerdo a las capas que precisamente definimos nosotros y que son vistas en el texto.

En la primera parte, se encuentra la ideología de la alternativa del socialismo como capa superior del fenómeno del indigenismo en México, gracias a la cual se logran identificar algunos rasgos que afectaron directamente a los creadores de la intervención estatal para los grupos indígenas en el siglo XX. En la segunda parte, nos acercamos, desde la segunda dimensión física, es decir, en el tiempo, evocando desde la escuela rural los fundamentos de lo que después será el método de acción en las instituciones construidas por el Estado.

A medio camino, encontraremos la sección que a nuestro parecer dará uno de los elementos claves para entender nuestra visión: nos referimos a la participación del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México, pero no como una institución perjudicial o dañina de la cultura de los indígenas, sino desde la perspectiva de su formación en el seno de una ideología protestante después de haber formado parte de una ruptura intra-institucional en la Iglesia bautista de los Estados Unidos. Con ello podremos aportar los argumentos necesarios para evitar los análisis subjetivos sobre el tema, no porque estemos

en desacuerdo con ellos, sino porque nos parece que podemos hacer una lectura distinta que dé luz a nuevas preguntas y respuestas al análisis histórico del tema. Por tal motivo, el ver al ILV como resultado de la dinámica de un sistema religioso y por tanto, su deseo de participar en el desarrollo social, nos parece que no debe ser dejado de lado, aunque tampoco decimos que sea la génesis de todo el proceso social que se identifica.

Antes de las reflexiones finales, que son más cuestionamientos y provocaciones que respuestas, identificamos al indígena en medio de las instituciones. Lo que se desarrolla en ese espacio es demostrar cómo las instituciones bombardean con intereses a los grupos indígenas, pero de manera intencional quisimos dejar de lado alguna posición de los propios indígenas. El porqué lo hicimos es lo siguiente. Todo mundo hace y deshace por, para y a los indígenas, los toman como instrumentos, objetos e incluso como piezas de un engranaje de desarrollo, pero no colocan al indígena como actor, sino que lo relegan y lo ven desde una perspectiva paternalista, lo cual da el sentido del porqué el indigenismo dejaría de ser un peón en el ajedrez político del Estado mexicano a la entrada de los tecnócratas (1988).

Veremos así como las luchas ideológicas, los movimientos, en ocasiones sagaces y, otras tantas preventivos de los agentes de poder, demuestran que nadie sabe para quién trabaja, ya que los indígenas ahora no son tomados en cuenta como parte fundamental en las agendas políticas ni del Estado ni de las instituciones religiosas, sólo son más individuos de consumo en el mercado capitalista.

I.- El proyecto socialista en la construcción nacional mexicana

Después de que el presidente Calles finalmente fuera sustituido de forma tajante del poder casi absolutista que conformó, llegó un personaje que no sólo fungió como parteaguas de cambios drásticos a nivel social para los mexicanos, sino que formó las bases del Estado Moderno mexicano. El General Lázaro Cárdenas (1934-1940) notó la necesidad de resolver los problemas inmediatos de México. La estrategia, un proyecto como respuesta a necesidades inmediatas de tal manera que debía cumplir un proceso de desarrollo, con lo cual las primeras etapas del mismo constituyen la solución a los problemas de inmediatez en el país, venido de una revolución que lo resquebrajó.

¿Qué tenía en las manos el General? Un país que se encontraba en bancarrota, facciones políticas que si bien ya no se golpeaban frontalmente, sí lo hacían de manera política. Además del conflicto político, un sistema económico devastado por el giro que le dio al sistema productivo la Revolución Mexicana: la escasez de mano de obra en el campo, las generaciones aún resentían el movimiento revolucionario y la guerra cristera, sobre todo en el Bajío. Siguiendo las necesidades, notó que existían más mexicanos pero que no eran mexicanos comunes, eran muy diferentes a los mexicanos del campo o de las ciudades que comenzaban a florecer: los indígenas.

El General tomó la decisión que cambiaría, en su perspectiva, el rumbo de México: fortalecer el país al interior para salir a combatir como uno solo y no en grupos individuales como antes se hacía. Esta fortaleza interna que aplicó el presidente Cárdenas se parece mucho a lo propuesto por el ideólogo de la URSS, Vladimir Ilich Lenin (1870-1924), en una de sus obras: *El Imperialismo: fase superior del capitalismo*, en cuyas líneas propone que para pasar al comunismo real era necesario fortalecerse en el interior del país, lo cual era una etapa por la que habrían de pasar las sociedades para lograr la transformación total, salir del capitalismo que se fortalecía día a día y llegar así al nuevo sistema de producción. Por lo tanto, había que fortalecer a todos y a cada uno de los individuos que formaban parte del país. En el caso mexicano, implicaba esa misma necesidad, puesto que se veía como una opción viable del desarrollo, como lo habían mostrado hasta el momento los países comunistas.

Bajo esta perspectiva, el general Lázaro Cárdenas impulsó el fortalecimiento del Estado que tenía en mente. Colocó una distancia necesaria con la Iglesia católica y preparó el camino para lo que después sería el llamado *modus vivendi*, es decir, la relación entre el Estado y la Iglesia católica², así las relaciones no se volverían más ríspidas que las existentes por lo acontecido a finales de los años 20; tomó el control de los hidrocarburos al nacionalizar el petróleo³, abrió escuelas para los trabajadores del “nuevo sector” que se necesitaban⁴ para así abrirse camino en la competencia en el mundo, fortaleciendo al campo y a sus actores.

2 Véase Blancarte, R. (2014). *Historia de la Iglesia católica en México 1929 - 1982*. México: FCE, especialmente los capítulos 1 y 2.

3 La expropiación petrolera fue el 18 de marzo de 1938

4 La creación del Instituto Politécnico Nacional (IPN) fue el 1 de enero de 1936

Parece que todo entraba en el proyecto que tenía en mente, sin embargo había un elemento que aún estaba flotando sin rumbo fijo: los indígenas. “Aparecieron” a inicios de siglo y formaban parte de la nación mexicana, por lo tanto había que incorporarlos bajo esta lógica. Pero ¿cuáles serían las estrategias de acercamiento para con ellos?, considerando que tenía una gran pregunta: ¿quiénes son? Ese *quiénes*, lo enfocó en dos variables: 1) la comunicación entre “ellos” y “nosotros” (es decir el lenguaje, dado que los indígenas presentaban un alto índice de monolingüismo); y 2) a qué sector productivo les corresponde pertenecer (dónde nos beneficiarán más en la construcción del Estado, la nación y el país).

Los hechos históricos han dictaminado, a partir de las lecturas de los mismos, que el primer movimiento que realizó en este juego el General fue mover su peón más alejado de sí, al notar que era un proyecto más difícil de resolver, por lo que necesitaría un apoyo integral de diversos sectores. Así, echó mano del peón rojiblanco con estrellas azules que tenía a la mano para avanzar dos casillas: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV).

I.I.- Un paso atrás, dos pasos al frente

Si bien es cierto que el presidente Cárdenas identificó a este “nuevo” sector que eran los indígenas dentro del territorio nacional, no fue el primero. Para el matiz que estamos proponiendo se necesitan a los agentes que serán la bisagra entre las diferentes estructuras de poder, es decir, entre el Estado y la población. Hablamos de las escuelas rurales. Focalizamos nuestra atención en el siguiente personaje clave: Moisés Sáenz, quien funge como uno de los que el antropólogo Elio Masferrer (2004) denomina los *brokers*, individuos que actúan como agentes de comunicación entre las facciones de poder y las personas, es decir, entre los distintos estratos sociales.

En la conferencia presentada en 1928, *Escuela Rural Mexicana*, Sáenz nos presenta importante información sobre la participación de este tipo de escuela para los integrantes del sector primario del país, los campesinos. De acuerdo con sus datos, nos dice lo siguiente:

Madero hizo el primer intento de reforma; concibió en 1912 la implementación de un sistema federal de escuelas rurales...Pero el esfuerzo no pudo llegar a la realización; la revolución no estaba hecha y no fue sino hasta 1922, cuando, conquistando ya definitivamente el terreno, tuvo que hacerse la conquista de los espíritus, iniciándose el

programa de educación campesina cuyo instrumento principal es la nueva escuela rural.

En 1922 y 1923 se ejerció la acción mediante los maestros misioneros que recorrían el país localizando los núcleos indígenas, estudiando las condiciones económicas de las gentes, determinando la clase de cultura que se les debería impartir, haciendo un estudio de las industrias nativas y de la manera de fomentarlas y perfeccionarlas, animando a las gentes, desempolvando el medio y determinando la vía administrativa por la que más tarde la acción del Gobierno debería descargarse. Poco después de empezada la labor, los maestros misioneros fueron dejando aquí y allá maestros rurales fijos; se les llamaba monitores (Sáenz, 1928: 4-5).

Destacamos aquí varias partes de lo dicho por Sáenz por la razón de que son datos que podremos encontrar con grandes similitudes con lo que fue el proyecto posterior, los Centros Coordinadores Indigenistas creados en los años 40. Por un lado, nos dice que no fue idea del presidente Cárdenas el colocar los ojos en los indígenas, porque ya había un proyecto previo, aunque en nuestra consideración, realmente son dos proyectos distintos. Lo propuesto por Francisco I. Madero desde 1912 y concretado en 1922 era un proyecto de posicionamiento de escuelas para el pueblo, se trataba de los campesinos y no de los indígenas, quienes posiblemente se le presentaron en medio de la insurgencia.

Ya para el año en que se consolidó el proyecto de la nueva escuela rural (1922-1924 en nuestra consideración y de acuerdo a los datos proporcionados en la misma conferencia de Sáenz), mantuvo un parámetro a destacar: “En 1922 y 1923 se ejerció la acción mediante los maestros misioneros que recorrían el país localizando los núcleos indígenas, estudiando las condiciones económicas de las gentes, determinando la clase de cultura que se les debería impartir” (Sáenz, 1928: 4-5). Hay que resaltar que los recorridos que se hacían es para la localización de los núcleos indígenas, es decir, se desconocía de ellos, estudiando las condiciones económicas del pueblo, tal vez pensando en qué parte del sistema serían insertados, y finalmente al determinar la clase de cultura que se les debería de impartir, muy probablemente pensando en la educación para ellos. Si vemos estos tres elementos, serán la punta de lanza del proyecto de integración por parte del presidente Cárdenas, quien deseaba la incorporación al sistema económico para así fortalecerlo, quiénes eran y cómo se podía llegar a ellos y, finalmente, la educación como mecanismo potenciador hacia el futuro progreso.

Siguiendo así el arduo trabajo que se fue desarrollando por parte de estos maestros rurales en las comunidades a donde lograron establecer un punto de “control” para hacer una escuela, se comenzaron a proponer, en nuestra opinión, las bases para un trabajo que después sería determinante en el desarrollo del indigenismo⁵ en México. Los maestros rurales dan a entender que, como lo refiere Saenz: “en estas escuelas rurales nunca se sabe dónde termina la escuela y principia el pueblo, ni dónde acaba la vida del pueblo y dónde comienza la escolar, porque, volviéndose por su fuero primitivo de agencia social real, esta escuela es una con la comunidad” (Sáenz, 1928: 11)

Para tal tarea se identificó entonces la existencia de los indígenas como parte fundamental del país, siendo así, se necesitaría conformar el proyecto que en algún momento Manuel Gamio dijo mientras era parte de la Secretaría de Educación Pública como inspector general de Monumentos Arqueológicos: “...el estudio de la población campesina-indígena era crucial para asegurar la integración de este sector al proyecto nacional” (Saldívar Tanaka, 2008: 90). Empero, para Gamio los campesinos y los indígenas eran un mismo sector, lo que después será modificado a partir de la propia investigación antropológica que se instauró desde lo que se ha denominado “indigenismo de participación”, periodo desarrollado de 1976 a 1989, de acuerdo a Emiko Saldívar Tanaka.

II.- Entre el amor y el odio. La participación del ILV en México (1934-1951)

Lázaro Cárdenas, quien bajo una tesis progresista, la cual embestia el ambiente geopolítico del momento, movió sus piezas. A través de ellas logró un avance considerable en cuanto al país como bloque, pero aún faltaba consolidar algo, que si bien venía dentro del paquete de ser presidente se había pasado por alto: los sectores indígenas, ya que los sectores campesinos habían sido la avanzada del caballo en el juego de ajedrez político.

Para ello, necesitaba participar con las suficientes herramientas que le dieran el control total de los grupos indígenas y así subirlos en el carro del progreso. Pero la dificultad de comunicación era en todos los sentidos (lingüísticamente hablando y en relación a las distancias entre comunidades y los aparatos del Estado). Las herramientas que tenía a la mano eran solamente un “puñado” de trabajadores al servicio de las escuelas rurales, para 1928

5 De este tema en particular y del concepto trataremos más adelante.

“3392 escuelas rurales federales servidas por 4445 maestros y supervisadas por 120 inspectores” (Sáenz, 1928: 5).

En 1930, al realizarse el quinto censo nacional, se introdujo una variable y se eliminaron dos; las que fueron suprimidas de las preguntas que se hicieron a los mexicanos fueron las relativas a raza y fecundidad, mientras que la que fue relevante de este elemento fueron dos preguntas sobre características lingüísticas: alfabetismo y asistencia a la escuela (INEGI, 1996). Notamos cuál era la preocupación del Estado en ese momento.

Bajo este panorama es como una institución gestada como idea en el país vecino de Guatemala tomaría un papel importante en el juego de ajedrez que tenía frente a sí el presidente Cárdenas, el *Summer Institute of Linguistics* (Instituto Lingüístico de Verano). Para ello, hay que tomar en cuenta otra vez una variable independiente, la religión.

II.I.- Ideología social en la visión protestante del ILV

La mayoría de la historiografía sobre el rol que tuvo el ILV en muchas poblaciones indígenas en México afirman que era convertir a las personas, utilizando la bandera de preocupación por los idiomas y culturas de dichos pueblos, para utilizarlos como agentes de la desarticulación política y religiosa que pudieran ser los indígenas frente al Estado. ¿Acaso también para la Iglesia católica?

Todo comenzó de una forma que podríamos interpretar como parte de los fundamentos de la visión protestante (e incluso muy pentecostal), puesto que al realizar la “Misión Centroamericana” en 1917 con los indios cakchiqueles, en Guatemala, un joven vendedor de biblias, William Cameron Townsend, notó que los indígenas desconocían incluso las palabras en español, de tal manera que era imposible querer ofrecerles la palabra de Dios, pues cómo podrían entenderla si ni siquiera ellos sabían expresar su lengua. Decidió hacer de forma autónoma, a través de la experiencia de campo, la traducción de la Biblia para el idioma de los cakchiqueles, llevándole 14 años dicho trabajo (Cano et. al, 1981).

En este relato se demuestra la piedad religiosa por parte del fundador del ILV, puesto que representa el trabajo misionero de acercar la palabra de

Dios a los integrantes de la creación, idea proveniente de la visión de la reforma luterana⁶. No olvidemos que como parte esencial de los cambios propuestos en las llamadas tesis de *Lutero* una de las preguntas fue la enseñanza de la Biblia en el idioma del país, así como el conocimiento de ella por toda la feligresía (Febvre, 2004). Townsend tenía el mismo fundamento de acercar la palabra a las personas, de ahí su motivación para hacer la traducción.

Pero, ¿por qué una “misión centroamericana” por parte de las iglesias protestantes? En el libro *Los nuevos conquistadores. El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*, realizado por diversos autores, se destaca que de acuerdo a la antropóloga brasileña María Isaura de Querioz algunos movimientos religiosos mesiánicos de Norteamérica nacieron en respuesta negativa a la modernización y el caos surgido de la crisis económica de 1929. Uno de estos movimientos religioso-mesiánicos es la Wycliffe Bible Translators (WBT), organización surgida en 1930 como expresión de la Iglesia bautista del Sur (Cano et. al, 1981). Pero entonces, ¿quiénes son los de la Iglesia bautista del Sur y cuáles son sus intenciones en dichas misiones centroamericanas?

Mientras tanto, Pedro R. Rodríguez (1993) en su texto *Un Bosquejo histórico de los Bautistas del Sur Hispanos*, nos da un panorama general de la cuestión de esta Iglesia. En términos generales, habla de la separación de los Bautistas Americanos por medio de la Convención General que terminó por escisión en 1845. El motivo principal era la posición respecto a la postura de la esclavitud. Dichas discusiones provocaron la ruptura dentro de la Convención General, formando así la Convención Bautista del Sur en Augusta, Georgia. Pero esta diferenciación en pro de la sociedad plural existente en EUA no era el fin de dicha Iglesia, más bien otro aspecto como se sigue a partir del historiador bautista E. C. Vedder:

Su constitución fue precisamente la de la Convención General Bautista original: poner por obra, combinar y dirigir las energías de toda la denominación en su sagrado esfuerzo para la propagación del evangelio. La Convención del Sur estableció dos juntas, una para Misiones Extranjeras en Richmond, Virginia y otra para Misiones Domésticas en Marion, Alabama, y desde ese tiempo las iglesias han hecho su trabajo por medio de esas dos organizaciones. Sin embargo más tarde se sintió la necesidad de algún medio para proseguir efectivamente la escuela

6 Es el proceso acontecido en el siglo XVI iniciado por Martín Lutero, quien a través de sus 95 tesis realizó una serie de cuestionamientos en la iglesia católica alemana y a todo el cuerpo burocrático que ya había tomado fuerza para la construcción del poder político-económico de la Iglesia católica romana. Véase Febvre, Lucien, 2004.

dominical, y se estableció en Greenville, Carolina del Sur, una junta de escuela dominical, la que en el año 1872 se consolidó con la Junta de Misiones Domésticas (Vedder, 1997, citado en Rodríguez, 1993: 162)

No solamente fue la separación por la posición política ante la sociedad, sino que a partir de ahí se realizaron diversas agencias e iglesias educativas y sociales que hasta la fecha continúan en EUA. ¿Será este el motivo por el cual la creación del WBT y su impacto en Centroamérica se dieron? Esto destaca porque precisamente Townsend salió de la WBT.

II.II .- Una Ideología evangelista

William C. Townsend creó el ILV en 1934 a través del “Campo Wycliffe” en Springs Arkansas, lugar donde se realizarían las preparaciones de los jóvenes cristianos de ambos sexos para sus salidas a las comunidades étnicas (Cano et. al, 1981). Pero ¿por qué tanto tiempo habrá pasado para la creación de este “proyecto” por parte de Townsend si dejó en 1932 a los indígenas en Guatemala? ¿Acaso tendrá algo que ver la visita que le realizó Moisés Sáenz en 1931? Y si conectamos al representante de la escuela rural en México, los conocimientos que ya se tenían de la dificultad de comunicación con los grupos indígenas en el país, la falta de una infraestructura en la elaboración y consolidación por parte del nuevo Estado mexicano, las disputas por el poder y las dificultades de la relación entre Estado e Iglesia católica; junto con este personaje Norteamericano, ¿nos podría dar acaso alguna respuesta de la participación de la organización del ILV en México? No olvidemos que el destacado escritor, educador y diplomático que fue Sáenz era presbiteriano, no católico, nacido en Nuevo León. Estos elementos acaso formarían parte de un proyecto en el que se involucraban tanto al Estado, la nueva nación mexicana, las relaciones de poder político-religioso⁷, y ¿la opción fue la creación del ILV para coadyuvar a la construcción de México?

Dos años después de la creación del ILV en los EUA, Sáenz invita a Townsend y a su equipo a participar en el *nuevo proyecto* que daría un viraje en la constitución del país: establecerse para conocer las lenguas indígenas

⁷ Un texto que recomendamos para abordar el panorama político-religioso que se encontraba en esos momentos en el ambiente de México es el texto de Horacio Crespo, “Emilio Portes Gil y el episodio anticlerical de 1932-1934” en Savarino F. y Andrea Mutolo (Coords.) (2008), en el que no solamente se destaca el ambiente político, sino además el porqué del mismo, curiosamente la propuesta de la educación socialista, base fundamental del pensamiento que seguía respirándose en el aire de esos años.

de México. En 1934 acepta el norteamericano y se traslada a Morelos para trabajar con los nahuas. En ese mismo año se conocen el lingüista y Lázaro Cárdenas, cuando este último invita a Townsend a hacer amplio su proyecto del conocimiento de las lenguas de los indígenas en Tetelcingo. La pregunta es: ¿acaso se vieron una sola ocasión y a partir de ahí se formó un lazo político tan fuerte?

III.- El indígena entre instituciones

Antes de que se formara la etapa del “indigenismo oficial” (1948-1976) pareciera que se presentaron dificultades para mantener el proyecto definido por Cárdenas en su administración. De acuerdo a los datos que proporciona Alejandro D. Marroquín (1977), en México pasaron de ser 2 250 943 indígenas (población monolingüe y bilingüe) en 1930, lo cual representaba el 13.5 % de la población nacional a ser en 1950 2 447 609 indígenas, es decir el 11.2% de la población total en México, siendo para este último año el sureste mexicano la zona con mayor población indígena.

Pareciera ser que a partir de 1940, en el Primer Congreso Indigenista en Pátzcuaro, Michoacán⁸, en la Declaración LXII del Acta Final, se identifica el problema indígena en el continente: “el problema de los grupos indígenas de América es de interés público, de carácter continental y relacionado con los propósitos de solidaridad entre todos los pueblos y gobiernos del Nuevo Mundo” (citado en Marroquín, 1977: 2-3). Esto sucedía en esta parte del occidente, mientras que en Europa las batallas de la segunda guerra mundial ya estaban en el segundo round.

Para los años que estamos destacando en este momento, antes del periodo del “indigenismo oficial”, estamos de acuerdo con Elio Masferrer Kan (1980) quien apuntala a la primera mitad del siglo XX como el caldo de cultivo para la reflexión de nuevos actores al interior de las naciones modernas. Esa reflexión se centró en los grupos indígenas. En otro momento Gonzalo Aguirre Beltrán afirmó en su texto “Integración Regional”, presentado en el libro conmemorativo *INI 30 años*, “la formulación de una política indigenista que llegó a su madurez con la concepción de una investigación y una acción

⁸ Habrá alguna relación entre el lugar del Primer Congreso Indigenista, la salida de Cárdenas del poder y su procedencia de la entidad federativa donde se realizó el congreso, es parte de lo que se puede llegar a identificar como una relación de variables sociopolíticas que detnoará a la postre el proceso histórico e institucional..

integrales en la implementación de los programas de desarrollo de las comunidades indígenas” (Aguirre Beltrán, 1981: 87).

El autor habla entonces del proceso que llevó a fortalecer y formar la idea de integración no solamente a nivel político, como ya se había planteado en el periodo cardenista, sino que ya se comenzaban a construir los elementos de adopción del sector social que comprendían los indígenas. De ahora en adelante, ya no sólo se tomarían en cuenta para el fortalecimiento de las instituciones políticas y la solidificación del Estado mexicano. Más bien, tomarían un paso importante al identificarlos como agentes del desarrollo económico, para lo cual eran necesarias dos cosas importantes: 1) vías de comunicación; 2) enseñanza del sistema económico a los indígenas, para su integración.

Aquí se acercarán las instituciones para realizar el trabajo activo. Por un lado encontraremos las instituciones creadas en el periodo cardenista respecto a los asuntos indígenas, como el Departamento de Asuntos Indígenas en 1935, con acciones de procuración y defensa de los núcleos indígenas. La otra institución es el Departamento de Educación Indígena, creado por la Secretaría de Educación en 1937 (Marroquín, 1977). Estas instituciones son la fortaleza que creó el Estado mexicano para la incorporación de los indígenas a la sociedad moderna.

Sin embargo, a pesar del proyecto funcional presentado y ejecutado por Cárdenas, sus piezas fueron movidas y su juego relegado al recuerdo de la gran ofensiva social en México, ya que en el siguiente sexenio, el avilacamachista (1940-1946), no hubo grandes progresos en cuanto a la incorporación de los grupos vulnerables como los indígenas o la educación rural, de tal manera que el presidente Ávila Camacho tuvo que mover distintamente las piezas del tablero a como lo hizo Cárdenas, con lo cual desvió la mirada del interior y la tuvo que colocar al exterior, pero el trabajo seguía; Masferrer afirma:

Entre 1942 y 1948...Manuel Ávila Camacho tiene una política diferente a la de su antecesor...en materia agraria y en la cuestión indígena. Prácticamente se congela la creación del INI, e igual suerte atraviesan muchos proyectos indigenistas. Pero los indigenistas mexicanos no se paralizan, respaldándose en una institución, el Instituto Indigenista Interamericano (III), como director es un mexicano, Manuel Gamio (1980: 212).

Con todo, las instituciones creadas por el General no fueron desaparecidas por su pertinencia, pero sí relegadas por las necesidades. Aunque ello no significa que dejaran de realizar su trabajo, al contrario. El resultado lo vemos en las siguientes acciones. Aunque en 1947 es borrado del organigrama institucional el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas⁹, nace la Dirección General de Asuntos Indígenas, dependiente de la Secretaría de Educación. Pero será con el Decreto del 4 de diciembre de 1948 cuando se establezca la solidificación de un proyecto nacido en lo decretado en Pátzcuaro ocho años antes, la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI) (Marroquín, 1977), con el cual se comienza ahora sí el periodo del llamado “indigenismo oficial”.

El primer director del INI fue el arqueólogo Alfonso Caso, quien estableció los siguientes objetivos: “1) investigar y desarrollar proyectos en beneficio de la población indígena; 2) asesorar a instituciones oficiales y no oficiales, y 3) coordinar las actividades de diferentes agencias gubernamentales” (INI, 1998, citado en Saldivar Tanaka, 2008: 92).

El trabajo de las instituciones no se puede quedar solamente en el nivel Estatal, pues como sabemos y hemos recalcado, existen otras instituciones que se disputan el protectorado indígena. Por un lado, no olvidemos la presencia del ILV, que pareciera que en estos momentos no se sabría distinguir bien si era una institución que trabajaba conjuntamente con el gobierno de México o era un órgano privado independiente. Pero más allá de ese cuestionamiento, que no deja de ser importante, hay una “filial” de dicha institución que aparece en escena, curiosamente resolviendo un problema que por el momento aún se tenía en la mira, las vías de comunicación.

Si seguimos a los investigadores que realizaron la obra *Los nuevos conquistadores. El instituto Lingüístico de Verano en América Latina*, tenemos que la “Jungle Aviation and Radio Service, JAARS”, fue creada en 1947, quienes además tenían un lema a destacar: “Hacemos lo mejor que podemos – y el Señor hace el resto” (Cano, 1981: 23). También Isaac Guzmán Arias

⁹ La creación de esta institución fue encargada desde 1946 a dos personajes importantísimos dentro del indigenismo: Julio de la Fuente y Gonzalo Aguirre Beltrán, mediante el aprovechamiento del enfoque antropológico en la orientación de los programas que se realizarían (Aguirre Beltrán, 1981).

(2012) en su trabajo *Misioneros al Servicio de Dios y del Estado. Presencia del ILV en Oxchuc, Chiapas*¹⁰, rescata un dato a considerar:

En el campo de entrenamiento establecido en Yazoquintelá, Chiapas, Townsend había pasado tiempo considerable preparando a los nuevos misioneros, contándoles anécdotas de sus travesías por el Amazonas. Cuando fue el momento de regresar a los Estados Unidos para continuar con una campaña de recolección de fondos, los Townsend subieron a una avioneta rentada que los llevaría a Tuxtla. Así como despejaron (sic) y los campistas aún continuaban saludando a la nave, de pronto el aeroplano comenzó a perder vuelo hasta estrellarse a metros de distancia. Atrapado al interior del avión Townsend pensó que sería buena forma de mostrar a sus patrocinadores las condiciones adversas a las cuales se enfrentaba él y el grupo de lingüistas: “Trae tu video cámara y toma fotos antes de que nos saquen del avión, la gente necesita ver que tanto necesitamos una agencia de aviación segura, le dijo a uno de los jóvenes traductores de nombre Dale Kietzman.

A su regreso a los Estados Unidos Townsend reunió a los evangélicos; Dawson Trotman y Torrey Johnson, junto con ellos, en 1948 formaron una nueva corporación llamada Jungle Aviation and Radio Service (JAARS) (Colby y Denett, 1995 citado en Guzmán Arias, 2012: 21).

No es primordial el detallar la fecha de creación de la institución que participó activamente en México, lo que queremos destacar son los procesos y por tanto, dos elementos de dicha cita. El primero corresponde a la intervención que ya tenía el propio Townsend en el lugar específico del que habla el autor, Chiapas. Recordemos que donde comenzó su trabajo fue en Morelos, lo cual indica que en los 13 años que ya tenían en el territorio nacional, su expansión ya había sido amplia.

Lo segundo es sobre la continua comunicación de la WBT con el ILV, aunque se supone que son dos instituciones distintas, mantienen una comunicación constante de apoyo a las comunidades que ellos consideran importantes para rescatar. Uno de los líderes bautistas de la Iglesia del Sur hispánicos es el Reverendo Eugenio Wolfe, quien en 1939 fue misionero en México (procedente de Los Ángeles) bajo la dirección de la Junta Misionera de la Asociación General de los Bautistas Regulares. Estudió el idioma en la Universidad de México, casándose con “la señorita Marian, quien había

¹⁰ Este autor nos dice que fue en 1948 cuando se formó la misma institución. Empero, aunque pareciera fundamental como historiadores conocer la fecha exacta, parece fundamental fijarse en el proceso, por lo que la participación de dicha institución es lo que destacamos en este espacio.

venido a México como misionera del Instituto Lingüístico de Verano (Wycliffe Bible Translators), agencia a la que poco tiempo después Eugenio se unió, llegando a ser director del campo misionero en diferentes lugares de México entre diferentes tribus de indios” (Rodríguez, 1993: 165).

Siguiendo el orden de ideas, como dice Guzmán Arias, la participación de la JAARS en los lugares donde actuaba el ILV sería representativa. Era cierta la necesidad de las comunicaciones para llegar a los lugares donde actuaba el ILV y que después participaría el Estado con sus distintos programas, se trataba de lugares con amplias dificultades para su acceso. ¿Por esta razón será que el ILV actuó con un bajo perfil fuera del radar durante tanto tiempo, hasta firmar el convenio de educación con el gobierno mexicano? ¿Este tipo de organizaciones se referían a las instituciones no oficiales y que serían apoyadas por el indigenismo oficial al crearse el INI? ¿Quién realmente fue el que ayudó o asesoró a quién, el INI a las instituciones (léase ILV) o las instituciones al INI?

Finalmente, a partir de este contexto de participación gubernamental, con instituciones no oficiales como el ILV, la WBT o la JAARS, que participaban activamente en las comunidades indígenas, también hay que rescatar el nuevo alfil del Estado mexicano: los Centros Coordinadores Indigenistas. El primero de ellos apareció junto con el INI en 1948, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. ¿Nos recuerda algo del ILV?

Estos Centros Coordinadores, no solamente salieron avante respecto a la situación que en ese momento se presentaba sobre la situación del indigenismo en puja, pues ellos eran el movimiento perfecto por parte del Gobierno, lo cual implicaba un fortalecimiento institucional y la apertura a nuevas perspectivas del proyecto que en algún momento el General tenía en mente. Esto lo decimos porque a partir de la ideología que tenía la escuela rural, más la pujanza del progreso y la modernización, se tomaron los elementos fundamentales para la constitución de estas nuevas instituciones que darían al indigenismo la identidad que después parecería ser su gran problema.

Al inicio de estas páginas comentamos una cierta manera de actuar por parte de los maestros rurales, un mecanismo de acción participativa a través de la convivencia con la comunidad mediante el establecimiento de una escuela como punto focal y los inspectores. Para el caso de los CCI, tenía ya una larga

experiencia para su organización, por lo tanto, la organización al interior de la institución, así como su vinculación con otros organismos gubernamentales o incluso educativos, sería distinta. Pero nos hacemos la pregunta ¿tendrían el mismo fin que perseguía la educación rural de los años 30 o la intención ya no era la del acercamiento de los indígenas a la sociedad “moderna”, sino de esa sociedad a los indígenas? O, por el contrario, ¿su fin tenía más tintes económicos y de desarrollo que del fortalecimiento de la nación?

La estructura que tenían los CCI era basada en el punto de un centro rector, el cual servía como punto 0,0 en un plano cartesiano. A partir de este, las actividades integrales se llevaban a cabo. En primer punto la identificación de los problemas que presentaban las comunidades que actuaban como puntos en las coordenadas del plano. A partir del CCI, también se buscaba focalizar, incluso relocalizar las vías de comunicación que presentaban las comunidades, es decir, se convirtieron ellos en “el mercado” de las comunidades; un lugar donde forzosamente tenían que atravesar para realizar cualquier actividad relacionada con la interacción entre los distintos grupos indígenas que participaban en un área. La presencia de esta institución, además, tenía como objeto principal tres cuestiones más. En primer término, la identificación e incorporación de las técnicas para el desarrollo propicio de sus actividades económicas. ¿Quiénes eran los beneficiados en este rubro, los indígenas o el Gobierno? Por lo tanto se daba una instrucción a partir del mejoramiento o cambio de las herramientas para facilitar y mejorar dichas actividades. El segundo elemento era la viabilidad de convertir a los indígenas en personas “sanas”, es decir, que tuvieran una calidad de vida a partir de la salud y la higiene, acercándolos a las formas “adecuadas” de vivir en una sociedad moderna. Finalmente, aunque no por ello menos importante, la educación, “el sacar del monolingüismo” a los indígenas, puesto que este trababa al desarrollo social de las comunidades, los seguía manteniendo aislados, más que acercarlos al nuevo mundo.

Pero la pregunta surgió al desconocer de forma general a quién acudir para resolver este problema. La solución estaba ahí, los maestros bilingües, quienes por cierto habían sido parte integral del programa de acción que realizó el ILV durante el tiempo que ya había estado presente antes del CCI. Pero no podrían entrar tan fácil estos individuos formados por alguien que no era al ciento por ciento reconocido por el Gobierno como una estructura de la cual habría que fiarse, dado que para esos años ya se daban los primeros

pasos de lo que sería la *Guerra Fría*, con lo que cualquier cosa parecería sospechosa, y aunque el ILV podría parecer un gran aliado que, basado en la piedad religiosa protestante, no habría porque no tomarlo en cuenta. En medio de este panorama, se toma la decisión de utilizar otra de las instituciones que había sido formada especialmente para hacer “el trabajo sucio”, la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y sus antropólogos.

Esta institución, perteneciente al Estado, configuró el panorama perfecto para la ejecución de los programas que deseaban aplicar por parte del Gobierno a los distintos territorios de los indígenas, puesto que los antropólogos tenían algo que muchas otras ciencias que comenzaban a tomar fuerza en el ambiente académico del momento no, “comprendían a los indígenas” en su trasfondo cultural, serían una herramienta que apuntalará directamente, y sin miramientos, el objetivo de la jugada al mover el alfil, como bien lo dice Aguirre Beltrán: “En México, la acción indigenista ha sido puesta en manos de técnicos en ciencias sociales porque son estos profesionistas quienes mejor garantizan el uso de medidas racionales, científicamente experimentadas, en la *inducción del cambio*” (Aguirre Beltrán, 1981: 92 - cursivas mías-).

Para muestra de ello, podemos tomar en cuenta los cursos y la especialización que se comenzó a dar en la ENAH, pues de ahí salían los nuevos antropólogos que serán piezas claves en los CCI. Alfonso Villa Rojas nos plantea en su texto *Adiestramiento del personal* los siguientes fundamentos académico institucionales que se les inculcaba a los estudiantes de antropología:

...intereses y propósitos de la nueva política indigenista.

Inicialmente los cursos que integraron esa carrera fueron las seis que se anotan en seguida:

Introducción a la antropología social.

Introducción a la antropología aplicada.

Métodos de investigación en las comunidades rurales.

Problemas económicos de las comunidades indígenas.

Problemas educativos de las comunidades indígenas

Higiene rural. (Villa Rojas, 1964: 217)

Estas materias que se les ofrecía a los estudiantes tenían el propósito de especializarse en la *Antropología aplicada*, la cual formaría parte esencial de este proceso de solidificación del proyecto indigenista.

Hasta ese momento, la participación de las instituciones que ejecutaron sus jugadas en las múltiples dimensiones del juego de ajedrez que comenzó Cárdenas, son bastas, y por sí mismas podrían ser motivo de reflexión, como en muchos casos ha sido. Sin embargo, hay una institución que no aparece en este panorama de forma explícita y que hemos referido como particularmente importante, pues forma parte de los elementos formativos de muchas de las partes que posteriormente serían criticadas por el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales de México respecto a la participación del ILV, nos referimos a la Iglesia católica.

Esta institución, como sabemos, fue una de las dos herramientas utilizadas por parte de los españoles cuando llegaron a estos territorios en el siglo XVI, durante todo el proceso complejo del periodo colonial, que no solamente es la dificultad de encontrar un balance general de su injerencia en los sistemas simbólico-culturales de la sociedad en el territorio que ahora conocemos como México y más allá de sus fronteras. Lo que es innegable es su participación, de ahí que los conflictos que tuvo con el poder político desde el siglo XIX hasta la *Guerra Cristera (1926-1929)*, no hubo ningún pronunciamiento abierto ni directo respecto al tema de los indígenas (más allá de la evangelización y la extirpación de idolatrías). Esta posición la entendemos porque en el momento en que este tópico se presentó en el panorama social, específicamente de México, las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica eran ríspidas, además de que mantenían la posición de institución jerárquica y justificación del capitalismo, y la apropiación de una política del reino del cielo para los pobres, pues el sufrimiento que se pudiera tener en este mundo estaría recompensado en el cielo.

Un análisis que nos parece importante resaltar sobre este tema es el realizado por José Ferraro (2006) en su obra *El capitalismo en la doctrina social de la Iglesia ¿bien común o propiedad privada?* Dicho análisis no solo aborda el tema de la doctrina social desde la teología, sino también desde la perspectiva sociológica, aportando algunos elementos para entender precisamente el proceso por el cual estaba pasando la institución católica ya en el siglo XX. A través del mismo, podremos identificar el porqué de la nula participación de la jerarquía en la perspectiva indígena, sin embargo, serán las bases del adoctrinamiento cultural que la institución realizó en la época colonial, y que en las comunidades indígenas pasarían a ser los fundamentos de su cultura, las que se criticaron fuertemente al ser considerados desplazados

con el proceso de conversión al protestantismo por parte de los misioneros del ILV.

Pero lo anterior no significa que no participara otra parte de la estructura de la institución católica, nos referimos a la jerarquía católica mexicana. Su fuerza la desconocemos a ciencia cierta, además de que no es el tema central de este artículo, sin embargo es la pertinencia de la misma en la influencia de la dinámica del sistema cultural de los indígenas, la cual formará parte del debate sobre las *costumbres y tradiciones de la cultura*, lo que se vería modificado a partir de la influencia del protestantismo en las comunidades indígenas, perdiendo así los cotos de poder que pudieran presentarse hacia la Iglesia católica a partir de los cacicazgos en las comunidades y su influencia para la expresión de las creencias.

Reflexiones finales

Se pudieron advertir varias circunstancias que se insertan en medio de un tema que ha sido ensombrecido por una variable, la religión. Parece ser que los miembros del Colegio de Etnólogos y Antropólogos de México, que en la década de los años setenta criticaron fuertemente la participación del ILV en México como agente devastador de la cultura de los grupos indígenas en el país, por ejemplo lo expuesto en el artículo “El Colegio de Etnólogos y Antropólogos Demanda la expulsión del ILV y la cancelación de convenios y acuerdos”, escrito por Enrique Maza en el número 150 de la revista Proceso en 1979, manifiestan cómo es que el ILV afectó a las comunidades:

Hay una cosa que preocupa. Los señores del ILV llevan ya mucho tiempo trabajando en México. Incluso si ahora se les expulsara del país, han dejado ya un daño profundo y permanente. ¿Cómo se podría caracterizar ese daño?

Fábregas responde: “Esa es una pregunta realmente importante. El daño se podría caracterizar y localizar en la destrucción efectiva –tenemos pruebas de ello, aunque sería motivo de un amplio trabajo de campo-, de liderazgos políticos genuinamente populares. (Maza, 1979: 12)

Lo que deseamos destacar en este momento es el hecho mismo a lo que se refiere el miembro del Colegio, es decir, que el problema más amplio que consideran en la “cultura” indígena es el daño a los liderazgos políticos. Interesante punto viniendo de un antropólogo y de la posición de todo un gremio. Pero no queremos sesgar los comentarios finales a este respecto, pues

además ya estamos muy alejados de nuestro periodo histórico propuesto, el cual cerramos con el convenio que realizaron “finalmente” de manera pública el ILV con el Estado mexicano:

En 1951 ambas agencias [el Estado en su brazo de la Secretaría de Educación y al ILV] firmaron un *contrato formal* en el cual se comprometían a: “cooperar en la investigación de las lenguas nativas en toda la República, y estudiar detalladamente las características biológicas y culturales de los grupos nativos de México así como cualquier otro factor que pudiese ayudar a su mejoramiento”. [Las cursivas son mías]

...muchos de los trabajadores del ILV se convirtieron en consultores oficiales del INI en su recién formato de centros regionales: bases de entrenamiento en las que se preparaban, virtualmente, todos los maestros de escuelas nativas (Rus y Wasserstrom, 1979: 147- 148)

El año final que presentamos en este trabajo es el de 1951, porque como la cita indica, es el momento en que se formaliza la cooperación entre las instituciones, de manera abierta. Por otro lado, el “indigenismo oficial” está tomando fuerza y el desarrollo del INI a través de los Centros Coordinadores Indigenistas está avanzando. La Escuela Nacional de Antropología e Historia toma ya el papel decisivo como formadora de los cuadros estatales al interior de sus propias instituciones y las relaciones entre Estado e Iglesia católica aún siguen frías a nivel oficial, pero “el cuarto año del gobierno de Miguel alemán (1950) puede considerarse el momento cumbre del *modus vivendi*” (Blancarte, 2014: 119).

Es decir, según mi consideración, parece fundamental el abordar el proceso multifactorial que hay antes de la institucionalización del acercamiento estatal con los grupos indígenas, ya que con ello encontramos respuesta a la pregunta que dirige este artículo: ¿por qué se ve al ILV como agente del imperialismo si ha trabajado tanto tiempo en el territorio nacional?

Recapitulando, primero manifestamos el ambiente ideológico en el que se encontraba el momento histórico de las primeras tres décadas del siglo XX, pues fue gracias a las revoluciones sociales y al impacto de la Primera Guerra Mundial que la alternativa de un nuevo modelo de organización social, como lo era la “propuesta” por el socialismo, presentaba fruto de futuro y quienes apostaron al principio por este proyecto sintieron los beneficios de manera inmediata. Bajo este panorama, no era de esperar que el siglo de la comunicación que fue el XX dejará de lado al propio país mexicano, lo cual presentaba como alternativa el fortalecimiento al interior del mismo y la

alternativa de la educación rural para expandir el pensamiento social entre los integrantes de esta nueva nación mexicana.

Así caemos en la participación de la educación rural mexicana como el fundamento de lo que serán las instituciones devenidas con la creación del INI. Las escuelas y el trabajo que comenzaron a realizar los maestros rurales en las distintas comunidades a las que se fueran acercando presentaban un notable compromiso social, al involucrarse totalmente con la comunidad rural a la que llegasen. Empero en ese mismo contexto, encontraban las dificultades de traslado, asentamiento, cultura, actividades económicas, la precaria higiene que tenían y los problemas que tuvieron para la comunicación, fue ahí cuando encontraron que los núcleos rurales y los grupos indígenas presentaban cercanías e incluso similitudes.

Esos fundamentos de compromiso y de identificación de los problemas fueron los que después serían los puntos de acceso donde la antropología aplicada y los CCI, participarían en las comunidades, ya que los programas y la estructura interna del mismo contenía esos mismos programas de atención al indígena. Lo cual nos hace pensar en la inexorable plataforma que fue la escuela rural como idea de los CCI.

Posteriormente presentamos al ILV pero no desde una perspectiva prejuiciosa sobre su accionar en el país, no. Lo que presentamos fue el origen ideológico y por tanto las bases de su organización y planteamiento de acción para con las comunidades, ya que realizar las declaraciones tan tajantes como las del Colegio mencionado, me parece que sería caer en un verdadero fanatismo cultural. Por lo tanto, vislumbrar la lógica del porqué tienen esa visión a partir de la teología-social (si es que podríamos llamarla de esa forma) de la Iglesia bautista del Sur, nos proporciona una visión crítica y amplia, y no focalizada y obtusa.

Ya en el previo a estas reflexiones colocamos de manera intencional la construcción, participación y consolidación de las diversas instituciones que incidieron en la formación de la perspectiva indigenista en México. Es decir, cuáles instituciones intervinieron con el mismo fin: “mejorar las condiciones de vida de los indígenas”. La única pregunta que me haría en este caso es: ¿ellos necesitaban o querían modificar sus condiciones de vida e insertarse a la modernidad? No lo sé, tal vez esas preguntas nunca se puedan contestar, ya

que eso significaba caer en una especie de relativismo temporal y social en sí mismo.

¿Que si el ILV fue un agente del imperialismo norteamericano y por consiguiente un agente opresor de las culturas “no civilizadas” en su perspectiva? No lo podría afirmar, preferiría dejar esa pregunta al aire, pero sí cerrar con la siguiente cita que deja espacio para la reflexión crítica:

...la región [Sierra Norte de Puebla] no escapó a los avatares de la Guerra Fría. Norman A. McQuown escribió su tesis doctoral en 1940, pero fue publicada hasta 1983 por la UNAM. Durante esa época propuso a la UNAM, a través del Instituto de Investigaciones Antropológicas, la publicación del Arte de la lengua totonaca (autor desconocido, 1990) elaborado en el siglo XVI. En la introducción se explica que “[...] apareció, tras varios siglos de haberse perdido en la biblioteca particular del lingüista mexicano don Pablo González Casanova, la cual fue adquirida por la Escuela Nacional de Antropología cuando estaba en el Instituto Politécnico Nacional [...] Tomada en préstamo por el lingüista norteamericano Norman A. McQuown, en 1939, mientras trabajaba en asuntos totonacos por cuenta de la misma Escuela y del entonces Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, perdiéndose nuevamente en los archivos suyos” (McQuown, 1990, VII). Comentando el incidente con Ricardo Pozas Arciniegas, me señaló que el mismo McQuown le había comentado que su tesis no se publicó debido a que había sido clasificada por el gobierno americano pues el totonaco se había empleado como clave en acciones militares. (Masferrer, 2009: 64).

Referencias

ADAME CERÓN, M. (2001). *Política y poder en la posrevolución mexicana (cardenismo, indigenismo, neocardenismo y neozapatismo en el bonapartismo y en el neoliberalismo mexicanos)*. México: Itaca.

AGUIRRE BELTRÁN, G. (1981), Instituto Lingüístico de Verano, en *América Indígena*, Vol. XVI, México.

ALAI (Agence Latino-américaine d'information) (1978), El Instituto Lingüístico de verano, instrumento del Imperialismo en *Nueva Antropología*, Año III, No. 9, México, 116-142.

ALSOP, J. (1979), El ILV refuta: “No despreciamos al indígena, en *Proceso* N. 152, México, 6-11

BLANCARTE, R. (2014). *Historia de la Iglesia católica en México 1929 - 1982*. México: FCE

CANO et. al. (1981). *Los nuevos conquistadores: El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Quito: CEDIS/FENOC.

ESQUIVEL OBREGÓN, T. (1946). *La propaganda Protestante en México a la Luz del Derecho Internacional y del más alto Interés de la Nación*. México: Publicaciones de la academia mexicana de Jurisprudencia y legislación, correspondiente de la Real de Madrid.

FEBVRE, L. (2004) *Martín Lutero: Un destino*. México: FCE.

FERRARO, J. (2006) *El capitalismo en la doctrina social de la Iglesia ¿Bien común o propiedad privada?* México: Itaca.

GUZMÁN ARIAS, I. (2012) *Misioneros al Servicio de Dios y del Estado. Presencia del ILV en Oxchuc, Chiapas* (Tesis inédita de Maestría). México: CIESAS-Sureste.

INEGI (2005) *La diversidad religiosa en México. XII Censo General de Población y Vivienda 2000*. México

----- (1996) *Estados Unidos Mexicanos. Cien años de Censos de Población*. México.

Instituto Lingüístico de Verano y La Dirección General de Asuntos Indígenas de la SEP (1951), *Pre-Cartilla Huichol*. México.

LENIN, V.I. (1973) *Obras. Tomo V (1913-1916)*. Moscú: Progreso.

MARROQUIN, A. (1977) *Balance del Indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América*. México: Ediciones especiales: 76 Instituto Indigenista Interamericano.

MASFERRER KAN, E. (2009) *Los dueños del tiempo. Los tutunakú de la Sierra Norte de Puebla*. México: Fundación Juan Rulfo.

----- (1980) La proyección del Instituto Nacional Indigenista en América Latina, en *INI 40 años*, INI, México, 208-219.

MAZA, E. (1979) “El Instituto Lingüístico de Verano Antimexicano, pero “al servicio del Estado”, acusan etnólogos y antropólogos”, en *Proceso* N. 149, México, 6-11.

----- (1979b) El Colegio de etnólogos y Antropólogos Demanda la expulsión del ILV y la cancelación de convenios y acuerdos, en *Proceso* N. 150, México, 10-14.

RODRÍGUEZ, P. (1993), Un bosquejo histórico de los Bautistas del Sur Hispanos en La Asociación Hispana para la Educación Teológica (AHET) en Rodelo Wilson (editor general), *Hacia una historia de la Iglesia evangélica hispana de california del sur*, EUA: AHET, 161-180.

RUS, J. y R. WASSERSTROM (1979) Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México, en *Revista Mexicana de Ciencias políticas y Sociales*, Año XXV, Nueva Época, julio-septiembre, México.

S/A (s/f) *Resistencia o imposición lingüística* (Nota sobre el Instituto Lingüístico de Verano). Recuperado de http://148.206.107.15/biblioteca_digital/articulos/13-308-4841eli.pdf

SAENZ, M. (1928) *Escuela Rural Mexicana*, Conferencia.

SALDÍVAR TANAKA, E. (2008) *Prácticas cotidianas del Estado. Una Etnografía del indigenismo*. México: Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, México.

STOLL, D. (1984) ¿Con qué derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas?: La polémica en torno al Instituto lingüístico de Verano, en *América Indígena* Vol. XLIV, no. 1, enero-marzo, México.

----- (1985) *¿Pescadores de hombre o fundadores del imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Ecuador: DESCO.

VILLA ROJAS, A. (1964) “Adiestramiento del personal”, en Juan Comas, *La antropología social aplicada*, III Serie Antropología social 1, México, 211-227

Entre lo sagrado religioso y lo sagrado secular. Permanencias mitológicas en el shintō de Estado y el nacionalismo japonés

Nayeli Olivia Amezcua Constandce¹

RESUMEN

El objetivo de este artículo es contribuir a una discusión más amplia relativa a la participación de lo sagrado en ámbitos considerados “seculares”, como la política, a partir del uso de elementos provenientes de la mitología o la ritualidad religiosa. Se considera el caso específico de Japón, en donde, a partir del shintō, específicamente del llamado shintō de Estado, se desarrolló una doctrina particular, *kokutai*, cuyo objetivo político fue enfatizar el nacionalismo japonés, luego del encuentro de Japón con las grandes potencias mundiales.

Palabras-chave: shintō de Estado, *kokutai*, sagrado religioso, sagrado secular.

Between the sacred religious and the sacred secular. Mythological Permanences in State Shintō and Japanese Nationalism

ABSTRACT

The objective of this article is to contribute to a broader discussion regarding the participation of the sacred in areas considered “secular”, such as politics, based on the use of elements from mythology or religious ritual. The specific case of Japan is considered, where, from shintō, specifically the so-called state shintō, a particular doctrine was developed, *kokutai*, whose political objective was to emphasize Japanese nationalism, after Japan’s encounter with the great world powers.

Keywords: State shintō, *kokutai*, religious sacred, secular sacred.

¹ Doctor y Maestro en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, sociólogo por la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa, especialista en religión urbana, catolicismos, identidad y género; e-mail: rolmacrod@gmail.com.

Introducción

La relación entre lo político y lo religioso ha sido objeto de análisis y debates desde hace varias décadas y a partir de diversos puntos de vista, considerando también los aportes teóricos y metodológicos de distintas disciplinas, como la sociología, la historia o la antropología. Esto se debe al hecho de que, a pesar de la larga trayectoria de la llamada secularización alrededor del mundo, dicha relación sigue siendo una realidad, sumamente compleja, que tiene trascendencia en diversos ámbitos de la vida económica y social de las sociedades contemporáneas. Dada la amplitud del tema, quise de una manera breve reunir aquí algunas reflexiones sobre aspectos y conceptos que he trabajado de manera más profunda en otros espacios pero aplicándolos a un caso que si bien se ha estudiado bastante, a la luz de estos conceptos podría dar pie a otras reflexiones, a fin de aportar a la comprensión de un problema general más amplio en el ámbito del estudio de lo sagrado y de su relación con la política.

Lo que voy a proponer en este texto es que, en un contexto internacional en el que la llamada secularización ha dado paso al desarrollo de los Estados modernos y de lo que podemos llamar lo *sagrado secular*, el caso de Japón resulta bastante peculiar. Podemos plantearlo de la siguiente manera. En un extremo, tenemos procesos en los que la religión toma el poder político y rige todos los elementos de la vida económica y social, como sucede en algunos países del mundo islámico. En el otro extremo, tenemos Estados que se han definido como laicos pero en los cuales se ha retomado lo que podemos considerar una estructura típica de las religiones, lo que les permite construir una historia y una política sagradas a partir de elementos seculares sacralizados, como personajes históricos convertidos en héroes de la patria. Muchos países, incluido México, tienen aquello que los historiadores denominamos “historia de bronce”, con fechas en el calendario en las que se conmemora determinado suceso que se narra a la manera de un mito religioso, mientras sus protagonistas son exaltados como si se tratara de seres cuasi divinos. El caso de Japón de finales del siglo XIX y principios del XX podría ubicarse entre ambos extremos, porque lo que tenemos es un gobierno que se debate entre la recuperación de una figura monárquica y la influencia de los potencias occidentales y sus modelos democráticos, mientras al mismo tiempo se retoma la mitología de la religión más antigua del país, creándose una variante de esta

misma religión para legitimar al proyecto gubernamental y a toda su política tanto nacional como internacional.

Además, esta cosmovisión se difundiría mediante dos vías. En la propiamente religiosa tenemos el surgimiento del llamado shintō de Estado, mientras que una vía “laica” se aprecia en el ámbito de la educación, en donde tuvieron un papel fundamental dos documentos: el *Rescripto Imperial sobre la Educación* y el *Kokutai no hongí*. En ambos casos un concepto central será el de *kokutai*, que podemos traducir en este primer momento como *esencia nacional*, el cual a su vez tendrá sus bases en la figura imperial. Para comprender este fenómeno recurriremos a una breve revisión del concepto de lo sagrado, planteando que dicha categoría no puede reducirse al ámbito de la religión, aunque su estructura sí tenga su origen en el ámbito de las creencias religiosas, para mostrar después que el caso que veremos puede entenderse a partir de este “desdoblamiento” de lo sagrado, lo que posibilita la existencia de lo sagrado religioso y de lo sagrado secular.

Lo sagrado en el estudio académico de las religiones

Dado que se ha considerado que lo sagrado es la categoría central de toda religión, prácticamente desde el momento en el que inició su estudio académico, con el surgimiento de las llamadas ciencias de las religiones a mediados del siglo XIX, surgió el interés por dilucidar lo que podía entenderse por sagrado, de ahí que hasta el día de hoy tengamos una gran variedad de definiciones y de teorías al respecto. No es el objetivo del presente artículo nombrar de manera exhaustiva a todos los autores que han tocado el tema ni tampoco revisar a fondo alguna propuesta concreta, simplemente me limitaré a explicar brevemente los aportes de tres grandes etapas en el estudio de lo sagrado.

Una primera etapa se presentó en el momento de desarrollo del conocimiento disciplinar y del ya mencionado inicio del estudio académico de la religión desde mediados del siglo XIX y hasta principios del XX, sobresaliendo los estudios de Emile Durkheim y de Rudolf Otto. En su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (aparecida en 1912), Durkheim rechaza dos cuestiones al tratar de proponer una definición de religión. La primera es la idea de que las religiones se caracterizan por tener como centro a una divinidad, lo cual no encaja, por ejemplo, con religiones como el budismo,

que no plantean necesariamente la existencia de dioses. La segunda es la idea de que las religiones tratan de lo sobrenatural, de explicar lo que no es normal. Durkheim rechaza esto porque considera que precisamente para el hombre primitivo lo religioso es parte de lo natural, de lo cotidiano, de manera que la religión no busca explicar lo anormal, lo excepcional, sino justamente lo que hay de regular en el universo. Esto último es lo que aquí interesa para comprender su teoría de lo sagrado, ya que, desde la perspectiva de Durkheim, para el creyente lo sagrado es parte del mundo.

Según Durkheim, toda religión implica creencias y ritos que participan de una división del mundo precisamente entre lo sagrado y lo profano, por lo que el elemento común en todas las religiones es precisamente la clasificación de todas las cosas en estas dos categorías opuestas, que además se conciben como rivales, ya que no puede haber algo del mundo de lo sagrado que entre al mundo de lo profano sin que se vea trastocada su naturaleza. Lo sagrado es entonces aquello que ciertas prohibiciones o interdicciones protegen y aíslan, mientras que lo profano es a lo que se aplican estas prohibiciones. A esto hay que agregar que para Durkheim las creencias religiosas son opiniones sobre la naturaleza de las cosas, es decir, una clasificación de ellas y de las relaciones que mantienen entre sí, mientras que los ritos son reglas de acción, conductas que prescriben cómo el hombre debe comportarse con las cosas sagradas, de ahí una primera definición de religión propuesta por Durkheim: “Cuando un cierto número de cosas sagradas mantienen unas con otras relaciones de coordinación y de subordinación, de manera que forman un sistema con cierta unidad, pero que no entra en ningún otro sistema del mismo género, el conjunto de las creencias y de los ritos correspondientes constituye una religión” (1995: 41).

Cinco años después de la obra de Durkheim se publicó el libro del teólogo y filósofo alemán Rudolf Otto, *Lo santo* (1917), ubicado en el ámbito de la fenomenología de la religión y de manera particular en el terreno de lo psicológico-emocional, en relación con la experiencia religiosa. La obra de Otto parte de la consideración de que la religión no solamente implica cuestiones racionales, discutidas en la teología y que pretenden dar explicaciones del mundo y de la vida, así como normas morales o éticas, sino que tiene también una parte emocional, vinculada con las emociones que experimenta el creyente ante lo que considera divino. Otto hace referencia al término “santo”, que considera árreton (inefable), similar a lo bello, porque es una cuestión subjetiva

respecto a la que cada individuo tiene una experiencia particular. Para Otto, lo santo implica elementos racionales y morales, pero también algo más. Plantea que la experiencia religiosa se puede tratar de definir asimilándola a varios sentimientos, como gratitud, confianza, amor, etc., pero no se reduce a ellos sino que los sobrepasa.

Entonces, para tratar de definir esta experiencia emocional, Otto utiliza el concepto de lo numinoso, de numen, que hacía referencia a las deidades romanas y a su potencia, así como a la de lo sobrenatural en general. Otto retoma este término como una categoría para hablar del ser supremo y de su poder, pero también para hacer referencia a la emoción del hombre que aparece ante aquello que el autor denomina *mysterium tremendum*. Este último término lo utiliza Otto para referirse a aquello que es un misterio, ya que no puede ser definido con palabras o conceptos, pero que sí se puede sentir, empezando por una especie de temor, de miedo, de pánico o pavor y que se asemeja también al estremecimiento y al miedo devoto. Esto último se explica a partir del hecho de que la concepción de Otto es evolucionista, ya que plantea que en la religión primitiva existía un pavor demoníaco, una respuesta irracional, con los “puros sentimientos”, una conmoción ingenua ante lo numinoso. Posteriormente ese pavor se transformó y se convirtió en temor a los dioses, específicamente en temor a un solo dios, de manera que del pavor se pasó a la devoción y los sentimientos empezaron a constituir una religión.

Otto explica que la emoción que provoca el númen se debe a sus diversas características (como la majestad o la omnipotencia), pero lo que interesa aquí es el hecho de que lo numinoso provoca en el hombre un sentimiento de anonadamiento, de impotencia, de nulidad, de dependencia, que Otto denomina “sentimiento de creatura”. Así, lo santo se concibe como aquello que merece incomparable respeto y que tiene el valor más alto posible. Esta idea es uno de los elementos más importantes de la propuesta conceptual de Otto, y habrá que tenerla en cuenta para lo que veremos más adelante.

La segunda etapa en el estudio de lo sagrado se ubica ya en pleno siglo XX, con autores que retoman las propuestas teóricas y los debates de la primera. Uno de los académicos más sobresalientes, tanto en el ámbito de la historia como de las ciencias de las religiones en general, es el rumano Mircea Eliade. Si bien su amplia obra abarca diversos temas dentro del ámbito de la religión, en relación a la cuestión de lo sagrado sus reflexiones son herederas

de la propuesta de Otto, al tener entre sus objetivos la comprensión de la experiencia de lo sagrado, experiencia que para Eliade también se vincula a lo emocional, planteando igualmente que la religión tiene una esencia más allá de las particularidades históricas, y teniendo como base la idea de que lo sagrado es lo real por excelencia.

Eliade plantea lo sagrado y lo profano como dos modalidades de estar en el mundo, afirmando que lo sagrado es la realidad absoluta que trasciende este mundo aunque se manifiesta en él mediante lo que el autor denomina *hierofanías* (Eliade, 1998). De esta manera, lo sagrado es el elemento central de toda religión pero es también lo que da significación a toda la vida humana, que sería un caos sin lo sagrado pero que justamente adquiere sentido mediante la imitación de los modelos ejemplares revelados por los seres sobrenaturales. En su análisis de lo sagrado, Eliade distingue dos elementos importantes: el espacio y el tiempo. El espacio sagrado es el que tiene estructura y consistencia, mientras que el profano es amorfo y carente de homogeneidad, por lo que ambos se oponen, aunque es precisamente con las hierofanías cuando se da una ruptura en el espacio. Además, existen elementos para marcar la división entre ambos espacios así como para señalar el paso de uno a otro, como los umbrales, de los que encontramos ejemplos en las entradas a los templos o a los lugares de culto.

Por otro lado, el tiempo tampoco es homogéneo y continuo, ya que se intercalan el tiempo sagrado y el profano. El tiempo sagrado es propiamente el de las fiestas, el que llama al recuerdo de lo ocurrido en los tiempos primordiales, de los orígenes, pero no como una mera rememoración, sino al hacerse presente nuevamente, ya que toda fiesta religiosa es una reactualización de un acontecimiento sagrado de un pasado mítico, por lo que la participación en un evento de este tipo implica salirse del tiempo ordinario.

Una tercera etapa en el estudio de lo sagrado se encuentra en la época contemporánea, surgida a raíz del cambio a nivel de lo religioso que se presentó después de la Segunda Guerra Mundial, con el desarrollo de movimientos religiosos como el neopaganismo o la *New Age*. Uno de los principales debates de esta etapa ha sido el problema de la secularización y el de la llamada crisis de lo sagrado. Si bien se había planteado que la secularización y lo que Max Weber llamó el “desencantamiento del mundo” culminarían con la desaparición de las religiones, los nuevos movimientos religiosos, así como el desarrollo de

ciertos fenómenos que parecían tener cierta connotación religiosa, llevaron a que se analizará más a fondo la cuestión, dando paso a planteamientos como el de que lo sagrado no desapareció del mundo, pero sí mutó, o que desapareció y ahora ha retornado, o bien a la idea de que hay un redescubrimiento de lo sagrado, o incluso la idea de que lo sagrado ha sido liquidado en el discurso del hombre moderno (Ries, 2005). Al respecto, lo que más interesa aquí es la propuesta de que el concepto de lo sagrado no es inmutable ni exclusivo del ámbito religioso.

Considerando lo que se ha discutido hasta el momento en torno a las nuevas experiencias de lo sagrado en disciplinas como la antropología y la sociología, e incluso la jurisprudencia, podemos plantear lo siguiente. En primer lugar, tenemos la presencia de lo sagrado religioso, que haría referencia a lo que se considera sagrado en cada religión, como la han definido tanto Durkheim como Eliade, en donde existen dioses, objetos, espacios o tiempos propios de esa realidad que se contraponen a la de lo profano. Por otro lado, encontramos la desacralización del mundo como resultado del proceso de secularización, dado que la hegemonía de lo religioso se fue alejando de los diversos ámbitos de la vida cotidiana y se planteó la sustitución del pensamiento mágico-religioso por el científico, así como el desarrollo de un Estado laico. Pero es cierto también que esta secularización/ desacralización no fue exitosa más allá de ciertos ámbitos y entre ciertos sectores de la población y se generó una reacción en tres modalidades:

1. Estatal: Podemos hablar aquí de la “sacralización de lo secular”, ya que es el Estado el que retoma la estructura de lo sagrado religioso (con las características que los estudiosos habían planteado desde el siglo XIX para su comprensión) para crear religiones civiles que lo legitimen, lo que muchas veces se vincula con la ya mencionada historia de bronce, llena de héroes que se veneran como si fueran santos junto a otros elementos simbólicos, como la bandera.
2. Eclesial: en su intento por adaptarse a un mundo en el que se les estaba arrebatando su hegemonía de diversos ámbitos de la vida política, económica y social (al menos en teoría), las grandes instituciones religiosas occidentales, es decir, los diversos cristianismos, han pasado por un proceso de desacralización que les permite constituirse como religiones “modernas” y así poder negociar también con los Estados-

nación, con un cristianismo secularizado que desacralizó el mundo y que prácticamente se redujo a ofrecer orientación moral.

3. Resacralización del mundo a nivel secular y religioso: tanto grupos religiosos como laicos han emprendido una resacralización del mundo con propósitos religiosos pero también seculares que pueden llegar a coincidir. Podemos ubicar aquí a la wicca, al neopaganismo e incluso a movimientos de renovación dentro de las iglesias tradicionales, como la Teología de la liberación, pero también a ciertas manifestaciones que de entrada parecen seculares pero cuya estructura permite entrever elementos típicos de lo sagrado religioso, como ciertos movimientos ecologistas o incluso subculturas vinculadas a un género musical, como el *black metal*.

Una definición que en mi opinión es bastante acertada acerca de lo que podemos entender entonces como lo sagrado tanto dentro del ámbito religioso como fuera de él es la de Roger Callois, quien nos dice que lo sagrado es “lo que provoca respeto, temor y confianza, infunde fuerza, pero compromete la existencia, lo que separa al hombre de sus semejantes, lo aleja de las preocupaciones vulgares, le hace salvar los obstáculos o los peligros que contienen a los otros y le introduce en un mundo severo del que se alejan instintivamente sufriendo a la vez su atracción” (2013: 145). Callois plantea, además, algo que nos es sumamente útil para el análisis del caso japonés que aquí se propone, al afirmar que lo sagrado más allá de lo religioso sirve

...para designar aquello a lo que cada uno consagra lo mejor de su ser, lo que cada uno considera como valor supremo, lo que venera y a lo que sacrificaría incluso su existencia... Entonces es sagrado el ser, la cosa o la noción por la cual el hombre interrumpe toda su conducta, lo que no consciente en discutir, ni permite que sea objeto de burlas ni bromas, lo que no renegaría ni traicionaría a ningún precio: para el apasionado es la mujer a quien ama; para el artista o el sabio, la obra que persigue; para el avaro, el oro que acumula; para el patriota, el bien del Estado, la salvación del país, la defensa del territorio... Es absolutamente imposible distinguir, esas actitudes, de otro modo que no sea por su aplicación, de la del creyente frente a su fe: exigen la misma abnegación, suponen el mismo compromiso incondicional de la persona, el mismo ascetismo, igual espíritu de sacrificio (Callois, 2013: 142).

Considerando lo expuesto hasta aquí, analicemos el caso específico de Japón, recordando de manera particular la posibilidad de que lo sagrado se encuentra más allá del ámbito religioso, generando una experiencia que a su vez implica una serie de sentimientos que generan determinada actitud hacia aquello que se considera necesario proteger.

El shintō de Estado: la mitología al servicio de lo sagrado estatal

Lo primero que es importante mencionar es que una particularidad que encontramos en el caso que nos interesa es la resacralización de la figura del emperador y de la historia de Japón, pero no desde una mera secularización a la manera de las religiones civiles, sino vinculada estrechamente con la mitología, de manera específica con ella perteneciente a la que se considera la religión más antigua de Japón y la que es propia de dicho país, el shintō o kami no michi, “camino de los kami”. Si bien el término kami se ha traducido como “dios”, en referencia específica a las deidades principales de este sistema religioso, lo cierto es que se trata de un concepto más complejo, ya que no sólo abarca a las divinidades presentes en los mitos y vinculadas principalmente a las fuerzas de la naturaleza, sino también a espíritus que viven en la tierra, en lugares como montañas y árboles, así como a seres humanos que, por diversas razones, se consideran superiores y adquieren por tanto un estado en el que se les venera. Daniel Holtom afirma al respecto algo sumamente interesante, vinculado a lo planteado aquí en las páginas anteriores: de cierta forma, el término *kami* refiere a una realidad particular, distinta de la de la mera materialidad, que inspira emociones como el respeto y la veneración:

...se puede decir que kami es esencialmente una expresión utilizada por el antiguo pueblo japonés para designar las experiencias que evocaban sentimientos de prudencia y misterio ante la manifestación de lo extraño y maravilloso... es sobre todo un término que distingue entre un mundo de cosas y seres superiores que se consideran llenos de un poder misterioso y un mundo de experiencias comunes que está dentro del control de la técnica humana ordinaria. Con frecuencia, la mejor traducción es simplemente la palabra “sagrado”. (Holtom, 2004: 36)

Así, el shintō tiene como base la relación entre los kami y los hombres, en el marco de la búsqueda por parte de estos últimos de salud, prosperidad y otros elementos considerados importantes en la vida cotidiana, particularmente en un contexto agrícola y, por lo tanto, de una estrecha relación con la naturaleza proveedora, de manera que también implica una fuerte presencia de la magia,

a través del uso de amuletos protectores, de la consulta de oráculos, etc. Como explica Holtom, en sus orígenes el shintō no tenía un nombre específico ni una estructura organizativa o litúrgica, esto hasta la llegada de otros sistemas religiosos a Japón, como el budismo, tras lo cual estos sistemas religiosos iniciaron un proceso de intercambio y de síntesis, que poco a poco se tornó en una división ritual en la que los rituales y las festividades shintō se vinculan a las necesidades de la vida cotidiana, mientras el budismo está al frente de los rituales mortuorios².

Fue a partir de este encuentro de religiones, entre los siglos VI y VIII, cuando los sacerdotes shintō se empezaron a preocupar por organizar el ritual y la mitología, que fue puesta por escrito en los textos conocidos como *Kojiki* y *Ninhonshoki*. En dicha mitología, la pareja primordial de dioses, Izanami e Izanagi, crearon Japón y engendraron a varias deidades, aunque al final terminaron separados: Izanami como diosa vinculada a los muertos e Izanagi como un dios engendrador de nuevas deidades. Así, luego de una purificación tras un encuentro con su esposa en el lugar de los muertos, Izanagi engendró a Amaterasu, diosa del sol y deidad principal del shintō, esto debido no solo a la importancia del sol como elemento que coadyuva en la generación de vida en la tierra, sino debido también al hecho de que, según el mito, luego de sufrir varias peripecias, la diosa decidió enviar a su nieto Ninigi a gobernar Japón, siendo este el que se concibe como el momento fundacional del linaje imperial japonés, considerada en la actualidad la familia real más antigua del mundo.

Como mencioné anteriormente, el shintō y el budismo, con sus mitos y sus deidades, han mantenido una relación cordial en general (aunque a veces no tanto) y a nivel de la práctica se han integrado, de manera que los japoneses practican rituales de ambas religiones. En el siglo XVI inició la evangelización cristiana, que aunque tuvo un primer momento de éxito al final terminó con la prohibición por parte del Gobierno, a lo que se sumó el hecho de que Japón cerró sus fronteras a toda influencia extranjera hasta el siglo XIX, cuando fue obligado por las potencias de Occidente a abrirse para participar del comercio internacional. Vino entonces un momento de rápida modernización de Japón y por lo tanto de occidentalización. Es importante mencionar que durante la etapa de cierre de Japón el emperador fue perdiendo su poder real, quedando

2 Es de resaltar que en las décadas recientes el cristianismo se ha integrado a esta división ritual debido al hecho de que el modelo de boda cristiano/ occidental está atrayendo a un gran número de japoneses que desean tener una boda de este estilo aunque no practiquen la correspondiente religión.

como un mero símbolo, mientras el gobierno real estaba a cargo del clan Tokugawa.

En este contexto de modernización y de occidentalización, un grupo de japoneses, tal vez debido a la misma presión ejercida por Occidente, que se veía como una amenaza a las costumbres y a las tradiciones del país, empezó a manifestarse a favor del regreso del gobierno imperial y se desarrolló así un movimiento radical basado en los principios *sōnno* (reverencia al emperador) y *jōi* (ahuyentar a los bárbaros) (Hane, 2003). Según explica Mikiso Hane los líderes que participaron en este movimiento pueden considerarse como los precursores de los ultranacionalistas que aparecerán unas décadas más tarde. El movimiento tuvo éxito y en 1867 el emperador recuperó de manera formal la autoridad política, iniciándose así la llamada Era Meiji y su respectiva Renovación Meiji, que se ha considerado una revolución cultural o al menos una reforma cuyo resultado (más allá de los objetivos de sus participantes) fue la creación de un Estado-nación moderno, lo que implicó grandes transformaciones a nivel de sociedad, costumbres, economía y política y en donde dos elementos tendrán un papel central: el nacionalismo y el militarismo.

Un claro ejemplo de estos grandes cambios fue la promulgación de la Constitución Meiji, el 11 de febrero de 1889, así como de diversos códigos y reformas políticas, económicas y sociales en donde vemos un movimiento que se debate entre el mantenimiento de los valores tradicionales y la influencia de los modelos occidentales de gobierno y por supuesto de la cultura en general. Al respecto, hubo muchas propuestas y se presentaron diversos debates en relación a lo que debería considerarse como lo propiamente japonés, es decir, cómo podía definirse a la cultura japonesa. Podemos decir que se trata de un interés propiamente antropológico, ya que de hecho, a nivel académico, aparece el término *nihon bunka*, (cultura japonesa) asociado a la idea de civilización (Morris, 1998). Y como los antropólogos han expresado acertadamente, la religión es un elemento central de la cultura, así que tendremos, en el marco de este debate, una alianza entre educación, nacionalismo, política y religión. Por supuesto, no es algo exclusivo de Japón, pero la manera en la que se estableció dicha alianza tuvo sus particularidades.

A lo largo de la historia se han presentado casos en los que el Estado ha buscado tener una legitimación en alguna religión que se convierte entonces en la religión oficial. En un contexto en el que el cristianismo seguía concibiéndose

como una religión extranjera y el budismo tenía una estructura institucional bastante independiente del Estado, el Gobierno japonés recurrió al shintō, que a final de cuentas era de donde, como hemos visto, provenía la idea del origen divino del emperador. Así, de inmediato se estableció el Ministerio de Shintō (1868) y en un rescripto el Estado dejó en claro cuál era su posición respecto a su relación con esta religión:

Anunciamos solemnemente: Las divinidades celestiales y la Gran Antepasada (Amaterasu- Omikami) establecieron el trono y aseguraron la sucesión. El linaje de los emperadores, que se siguen uno tras otro, entró en posesión del mismo y lo ha ido transmitiendo. Las ceremonias religiosas y el gobierno estaban unidos y los innumerables súbditos tenían un mismo objetivo... Sin embargo, a partir de la Edad Media, hubo a veces épocas de decadencia y a veces épocas de progreso... Pero ahora, en el ciclo del destino (todo esto) se ha reformado. El Gobierno y la educación deben ser claros para que el Gran camino de la fe en los kami pueda ser difundido. Por consiguiente, nosotros designamos nuevamente propagandistas que proclamen todo esto a la nación. (Citado en Holtom, 2004: 67)

Como se aprecia en el documento, estamos propiamente ante la creación del llamado *shintō de Estado*, que implica, incluso hasta ahora, la unión del gobierno y la religión (*saisei itchi*) y que enfatizó la idea de que el emperador era un descendiente de la diosa Amaterasu y que la monarquía japonesa era la más antigua del planeta, lo cual no tendría equivalente en ningún otro país, por lo que de inmediato se emprendió una campaña para difundir este origen divino del emperador y la unidad del shintō.

Se nombraron instructores que si bien no eran sacerdotes sí estaban facultados para enseñar religión y moral y el Estado se adjudicó la administración de algunos santuarios ya existentes y mandó construir otros nuevos. A estos santuarios controlados por el Estado se les dio el nombre de *jinja* (casa del dios) para distinguirlos del resto de santuarios shintō, porque hay que mencionar que este proceso no se dio de una manera completamente armoniosa o pacífica: hubo ataques al budismo, intentos fallidos de unir al budismo en esta legitimación imperial, ataques al cristianismo y dentro del mismo shintō hubo sacerdotes que no estuvieron de acuerdo con lo que sucedía, de manera que se empezaron a fundar nuevas escuelas a las que se les llamó sectas. De esta manera, en 1882 se realizó una separación entre el shintō de santuario, es decir, el shintō de Estado, y el shintō de secta, siendo la diferencia central el que mientras el shintō de secta tendría fundadores históricos, el shintō de Estado se centraría en ceremonias y fiestas tradicionales, de larga tradición y cuyo

objetivo era enfatizar el culto a los ancestros y el origen divino del emperador, buscando con esto la unificación del país en torno a la nueva ideología de la Renovación Meiji (Holtom, 2004).

Pero esta campaña de recuperación mitológica para reforzar el origen divino del emperador no se quedó en el ámbito religioso, sino que el gobierno la llevó todavía más lejos, radicando aquí una de las particularidades del caso de Japón. Como vimos, en 1889 se promulgó la Constitución, en donde encontramos también la misma idea relativa al origen divino del emperador. En el Artículo 1º. se lee: “El Imperio del Japón será regido y gobernado por un linaje de emperadores ininterrumpido por toda la eternidad”, mientras que en el Artículo 3º. se afirma que “El Emperador es sagrado e inviolable” (Citado en Holtom, 2004: 89- 90). Por supuesto, esto nos remite al texto de Callois citado anteriormente, en donde se plantea lo sagrado como una categoría que va más allá de lo sagrado, pudiendo hacer referencia a elementos nacionalistas. En ese sentido las constituciones son uno de los espacios idóneos para plasmar lo que un Estado considera sagrado, en términos de sacralidad secular.

Al año siguiente de la promulgación de la Constitución, en 1890, se publicó el llamado *Rescripto Imperial sobre la Educación (Kyōiku chokugo)*, en el que el emperador Meiji llamaba al pueblo japonés a la lealtad y a la práctica de diversos valores, cerrando con la aseveración de que dichos valores eran un legado proveniente de la antigüedad, así como reafirmando nuevamente su procedencia divina: “El camino aquí señalado es la enseñanza que nos han legado mis ancestros imperiales, enseñanza que debe ser observada igualmente por los descendientes imperiales y los súbditos, la verdad infalible y universal desde la antigüedad” (citado en Tanaka, 2016: 59). Uno de los aspectos más relevantes respecto a este documento es el hecho de que fue enviado a las escuelas primarias y secundarias para ser propiamente un objeto de veneración ritual junto al retrato del emperador y de la emperatriz, con lecturas solemnes en ocasiones especiales. De hecho, más adelante se presentaron algunos incidentes, como el protagonizado por Kanzo Uchimura, un profesor japonés cristiano que se negaba a inclinarse ante el retrato del emperador y del *Rescripto* por considerar que se trataba de un ritual religioso, no propio de un ámbito escolar.

Mientras esto sucedía, el país se fue militarizando cada vez más, sobre todo tras las guerras que sostuvo Japón contra China (1894- 1895) y contra Rusia (1904- 1905), y con la participación de Japón en la Primera Guerra Mundial,

buscando frenar los intereses de Alemania en China. En 1912 el emperador Meiji falleció y se construyó en su honor un santuario que existe hasta la fecha, el santuario Meiji, aunque el edificio original se destruyó durante la Segunda Guerra Mundial. Le siguió un muy breve periodo de gobierno del emperador Taisho y en 1926 subió al trono el emperador Showa. Las circunstancias y el desarrollo de las ideas que hemos visto hicieron que en los años siguientes, sobre todo ya en la era Showa, se gestara un nacionalismo de derecha muy radical así como la definición de lo que se conoce como *kokutai*, ya en un ámbito completamente secular, y que según autores como Jhon Brownlee (2000) constituye la idea política más original desarrollada en Japón.

Del shintō de Estado al concepto de *kokutai*, el culmen de la sacralización

Quienes han estudiado el concepto de *kokutai* han propuesto diversas traducciones que, no obstante, no abarcan del todo las implicaciones y la importancia de dicho término en el ámbito de la política e incluso de la cultura en Japón. En general, se considera que fue Seishisai Aizawa quien, en 1825, inventó el término, o al menos quien fue el primero en reunir en torno a él una serie de ideas cuyos antecedentes, en opinión de Brownlee, pueden remontarse precisamente hasta el momento en el que la mitología del shintō fue puesta por escrito, y en donde, como vimos, aparece como una idea central el origen divino del emperador. En el contexto de relación con las potencias occidentales y de la modernización de Japón, Aizawa vinculó el término *kokutai* con la idea de “nacionalidad” y de “unidad nacional”, a partir de la observación de las potencias extranjeras, cuya fuerza y unidad, según Aizawa, podía entenderse debido a su religión, el cristianismo. Estableciendo un comparativo al respecto, Aizawa reconoció que en Japón también era posible encontrar la unidad y la fuerza nacional en su historia más antigua en relación a la idea de que el elemento sobresaliente de la identidad nacional de Japón era precisamente el linaje imperial reconocido como divino (Brownlee, 2000). En su obra *Shinron (Nuevas tesis)* Aizawa plantea:

Nuestro Reino Divino está donde emerge el sol. Es la fuente de la fuerza vital primordial que sostiene toda vida y orden. Nuestros Emperadores, descendientes de la Diosa del Sol, Amaterasu, han accedido al Trono Imperial en todas y cada una de las generaciones, un hecho único que nunca cambiará. Nuestro Reino Divino constituye verdaderamente la cabeza y los hombros del mundo y controla todas las naciones. (Citado en Yonehara, 2003: 2).

3 La traducción del inglés es propia.

Por supuesto, esta idea contrastaba con lo que se consideraba como un origen ordinario de los “bárbaros” occidentales, que llegaban al país utilizando su cristianismo como una herramienta de dominación. A partir de esta idea, en los años siguientes otros pensadores, continuaron reflexionando acerca de este concepto y de lo que sería lo esencial de la “japoneidad”, si se me permite el término, y de su relación con elementos que podían llegar a considerarse externos, como el confucianismo, el budismo y por supuesto el cristianismo, o las costumbres occidentales que se estaban recibiendo, esto tanto en el ámbito de lo político como en un terreno filosófico- religioso e incluso antropológico, al hablarse por ejemplo del “espíritu de la nación”. Al respecto, un caso particular fue el de Yukichi Fukuzawa.

Como bien explica Yonehara (2003), Fukuzawa fue pasando de una actitud similar a la de sus predecesores, quienes negaban todo lo proveniente de occidente, y de manera particular al cristianismo, a la consideración de que era prácticamente inevitable ingresar al mundo moderno y no recibir la influencia de Occidente. Luego de leer la obra de J. S. Smith, Fukuzawa tradujo kokutai como “nacionalidad”, considerando: “Hay muchos orígenes del sentido de nacionalidad: raza, religión, idioma, geografía, etc. Pero el factor más fuerte es una historia por la cual la gente tiene el mismo recuerdo de su nación” (Citado en Yonehara, 2003: 4⁴). Fukuzawa dio entonces un paso más en el planteamiento de kokutai, al considerar que el origen divino del emperador debía ser un elemento central no solo de la religiosidad de Japón, sino de su historia misma, de tal manera que los sacerdotes shintō cumplieran una labor de enseñanza de dicha historia: “Nunca hemos sido invadidos por extranjeros desde la fundación de la nación, los japoneses hemos mantenido la línea imperial. Cuando los sacerdotes sintoístas enseñan a la gente la historia antigua japonesa, esto necesariamente refuerza la fortaleza de la gente porque nuestra ascendencia imperial nunca ha sido dañada por una invasión extranjera” (citado en Yonehara, 2003: 5).

De esta manera, la discusión sobre la esencia de la nacionalidad japonesa se acentuó cada vez más en la figura del emperador, con consecuencias más allá de la religión, de manera particular en el ámbito de la educación (como vimos anteriormente), pero teniendo su máxima expresión en las reflexiones sobre el modelo de Estado que debía tener el Japón moderno (siendo la conclusión un modelo monárquico en el que el emperador tenía todo el poder y del cual provenía toda ley y toda autoridad, plasmado finalmente en la Constitución,

4 La traducción del inglés es propia.

de la que ya hemos visto un par de artículos). Por supuesto, en el ámbito de la educación debía reforzarse el discurso mitológico presentado como un acontecimiento histórico en un ámbito que podría considerarse supuestamente secular.

Para la década de 1930, el nacionalismo japonés, basado en lo planteado en estas ideas, se fue volviendo más radical, negando cualquier crítica o debate al respecto. El momento culmen llegó tras la acusación a Minobe Tatsukichi, un reconocido profesor de la Universidad Imperial de Tokio. En el contexto de la discusión del concepto de kokutai, Tatsukichi cambió su concepción anterior, considerando ahora que el poder no radicaba en la figura del emperador en sí, sino en otras instituciones, de manera que el emperador no era otra cosa más que un órgano del gobierno (Brownlee, 2000). Este planteamiento le ganó a Tatsukichi el perder su puesto, la crítica y la censura, e incluso un intento de asesinato, pero también visibilizó la necesidad de una definición más clara de lo que debería entenderse por kokutai. Por esta razón, académicos del Centro de Investigación sobre Cultura Religiosa del pueblo fueron comisionados para esta clarificación, y en 1937, el Ministerio de Educación publicó el documento titulado *Kokutai no hongī*, que algunos autores traducen como *Principios cardinales de kokutai* y que en una traducción del Colegio de México, coordinada por Michiko Tanaka (2016) aparece como *Auténtico significado del ente nacional*.

El documento contiene la postura oficial del Estado en relación a la figura y a las atribuciones del emperador y constituye también el punto culmen de la recuperación/ actualización de la mitología y la consolidación de la figura imperial como una encarnación de lo divino/ sagrado y, por tanto, con plena autoridad. El índice del documento es el siguiente:

- Prefacio
- Índice
- Introducción
- Capítulo 1. El ente nacional del Gran Japón
 - 1) Fundación del país
 - 2) Virtudes divinas
 - 3) Normas del súbdito
 - 4) Armonía y “sinceridad”
- Capítulo 2. Revelación del ente nacional a través de la historia
 - 1) Espíritu que se perpetúa a través de la historia
 - 2) Territorio y vida nacional
 - 3) Carácter nacional

- 4) Rituales y moral
 - 5) Cultura nacional
 - 6) Política, economía y asuntos militares
- Conclusiones (Citado en Tanaka, 2016: 224- 225)

No es el objetivo aquí hacer un análisis extenso de dicho documento, por demás interesante, pero llama la atención el hecho de que la mera revisión del índice nos permite ver la manera en que se articularon las distintas ideas desarrolladas desde tiempo atrás en torno al concepto de kokutai, así como el hecho de que podemos apreciar elementos de la sacralización de la nacionalidad japonesa a partir de su mitología, con todo lo que dicha sacralización implica. El documento inicia con un Prefacio y una Introducción en donde se señala que los males que padecían los japoneses en aquél momento se debían al abandono de las costumbres ancestrales en favor de la adopción de las occidentales⁵. Posteriormente, el texto continúa con la narración de la fundación del país, que por supuesto remite a la mitología resaltando el origen divino del emperador:

El Gran Imperio de Japón es gobernado por el tennō del único linaje perpetuo por mandato divino por toda la eternidad. Este es el ente nacional inmutable. Con base en esta gran causa, como una gran nación familia, miles de millones, todos unidos por el propósito divino, practican las virtudes de la lealtad y la piedad filial. Esta es la quintaesencia del ente nacional. Este ente nacional constituye el gran fundamento inmutable de nuestro país y brilla a través de la historia. Y es cada vez más sólido con el desarrollo del Estado, y es infinito como el Cielo y la Tierra. (Citado en Tanaka, 2016: 227)

Y más adelante se afirma:

Amaterasu Omikami, con el propósito de realizar su idea y su empresa y que se desarrollaran infinitamente, como el Cielo y la Tierra, ordenó a su nieto celestial descender y, por medio de un edicto divino, estableció el Gran reglamento del monarca y el súbdito, y también el fundamento de los ritos, la política y la educación, concluyendo así la gran tarea de la fundación del país. Nuestro país comienza con estos hechos remotos y eternos de su fundación y se desarrolla sin límite, al igual que el Cielo y la Tierra; este gran acontecimiento no tiene par entre todos los países (citado en Tanaka, 2016: 229).

Podemos ver en estos fragmentos el hecho de que la narración mitológica se presenta como una narración con validez histórica. Cabe hacer una aclaración al respecto. Si bien es cierto que el término “mito” ha devenido en nuestro lenguaje en una palabra con una connotación negativa, vinculado a la idea de falsedad, es verdad que en su sentido original, dentro del ámbito de la religión, y de manera

⁵ Se trata de una idea que encontramos en diversos casos a lo largo de la historia, incluidos los múltiples intentos de vuelta a un cristianismo primitivo.

específica en relación a su estudio académico, el mito es una narración que da cuenta de un origen, dando sentido al mundo, explicando por qué las cosas son como son, cómo se llegaron a constituir de cierta manera. Y en ese sentido, se trata de historias que se consideran verdaderas, porque la prueba es precisamente la existencia del mundo tal cual es. Pero se trata también de historias sagradas, porque remiten a un tiempo primordial, sagrado por excelencia, el tiempo de los orígenes, que, como vimos anteriormente, se reactualiza en cada fiesta sagrada. Por lo tanto, el mito de Amaterasu y del origen divino del emperador es un relato que no se cuestiona, que es sagrado.

Pero el origen divino del emperador tiene algo más importante detrás: el linaje del emperador fue establecido con la finalidad de concretar la misión de una deidad, el proyecto de Amaterasu. Si bien en la mitología encontramos la narración de estos eventos como algo que se fue dando sin premeditación, en el texto citado casi pareciera que Amaterasu tiene una especie de plan salvífico vinculado a la fundación de Japón, y es por esto que no sólo se trata del emperador, sino también del papel que juega cada japonés bajo la idea de que se es parte de esta gran familia que tiene a la cabeza al emperador, a quien más adelante se le denomina “dios viviente”. Esto es lo que hace que los japoneses no sean meros individuos pertenecientes a un pueblo, sino verdaderos súbditos:

El camino del súbdito es unir la mente de cien o mil millones de personas para servir al tennō como los numerosos dioses sirvieron al nieto imperial Ninigi- no- mikoto en el momento de su descenso. Nosotros por nuestra naturaleza servimos al tennō y practicamos el camino del país del tennō... somos totalmente diferentes del llamado pueblo en las naciones occidentales. Las relaciones entre el tennō y los súbditos no se pueden comparar con las relaciones de oposición del pueblo y el monarca... las relaciones entre el tennō y los súbditos surgieron de un mismo origen y han prosperado juntos desde su fundación... En esto consiste este ente nacional único en el mundo y todos los caminos de los súbditos pueden existir solo sobre la base de este ente nacional; el camino de la lealtad y la piedad filial también se basa en eso. (Citado en Tanaka, 2016: 233- 234)

Según los planteamientos de Otto y de Callois revisados anteriormente, lo sagrado implica un sentimiento particular de anonadamiento, de creatura, se total sometimiento ante aquello que se considera omnipotente, majestuoso, sentimiento que implica el convencimiento de que lo sagrado amerita el sacrificio, incluso el más extremo, es decir, el de la vida misma. Así se expresa en el documento:

La lealtad es el camino de colocar al tennō en el centro y practicar la obediencia absoluta. La obediencia absoluta significar abandonar el ego y servir al tennō devotamente. Avanzar por el camino de la lealtad es

el único camino de vida para nosotros los súbditos y la única fuente de todas las fuerzas. Por lo tanto, ofender la vida y el cuerpo al tennō no es el llamado auto-sacrificio sino vivir unido con el gran espíritu augusto y realizar la auténtica vida como súbdito. (Citado en Tanaka, 2016: 234)

Esta idea de sacrificio como una forma de llegar a la plenitud en el camino de la lealtad del súbdito se comprende mejor si consideramos que para el momento de redacción del documento Japón se encontraba ya en un contexto de fuerte militarización, que culminaría con la participación del país en la Segunda Guerra Mundial, que, desde el punto de vista de muchos japoneses, constituía la oportunidad perfecta para mostrarse como auténticos practicantes de la virtud.

Reflexiones finales

Podemos considerar que la exaltación del origen divino del emperador fue la base del nacionalismo japonés porque la idea no era solamente plantear que el pueblo japonés tenía un gobernante distinguido o particular. Esta exaltación, este recordatorio constante de que ningún otro país, al menos desde el punto de vista de los japoneses, tenía en su historia un origen similar, es decir, un origen divino, hacía que Japón se viera como una nación privilegiada, que recibió dicho privilegio por alguna razón. Y por supuesto, la razón que se estableció fue que Japón debía llevar más allá de sus fronteras lo que podemos llamar “plan salvífico”, que implicaba en primer lugar “liberar” a Asia del dominio occidental, de la misma manera en la que algunos países occidentales han pretendido llevar la “civilización”, el orden y el progreso a territorios considerados bárbaros.

Sin duda, el impulso que generaron estas ideas tuvo consecuencias trágicas para los países vecinos, particularmente para China y Corea, cuyos habitantes experimentaron un dominio verdaderamente brutal por parte de los militares japoneses. Tres años después de la publicación del *Kokutai no hongī* inició la Segunda Guerra Mundial, en la que Japón tuvo una participación importante y en la que fue posible apreciar la influencia del sentimiento de sacralización en relación a la llamada “esencia nacional” en elementos como los llamados pilotos suicidas o *kamikaze*. El final es bien conocido por todos: al igual que el régimen nazi, el gobierno japonés fue derrotado y, no obstante, la permanencia de su historia sagrada en la mentalidad de cada uno de los japoneses seguía tan fuerte que una de las condiciones para la promulgación de la nueva Constitución de Japón fue precisamente que se eliminara la afirmación del linaje divino del emperador, lo que por supuesto fue un duro golpe para los japoneses, quienes, no obstante, mantienen a su emperador como un símbolo de unidad.

Si bien se ha dicho mucho sobre este tema y falta mucho también por analizar, me parece que retomar el caso de Japón en un contexto general y contemporáneo podría proporcionarnos elementos que nos permitan entender mejor, ya alejados de las “míticas” ideas relativas a la secularización y al Estado laico, la constante relación entre religión y política, entre mito e historia, la manera en la que la religión ejerce influencia sobre los diversos ámbitos de la vida humana y por supuesto las nuevas experiencias de lo sagrado y las consecuencias de la sacralización más allá de lo religioso.

Referencias

- BROWNLEE, J. (2000). *Four Stages of the Japanese Kokutai (National Essence)*. Recuperado de <https://www.adilegian.com/PDF/brownlee.pdf>
- CALLOIS, R. (2013). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DURKHEIM, E. (1995). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.
- ELIADE, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- HANE, M. (2003). *Breve historia de Japón*. Madrid: Alianza Editorial.
- HOLTOM, D. (2004). *Un estudio sobre el shintō moderno. La fe nacional del Japón*. Barcelona: Paidós.
- OTTO, R. (2005). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- RIES, J. (2005) (coord). *Tratado de antropología de lo sagrado. Vol. 5. El creyente en las religiones judía, musulmana y cristiana*. Madrid: Trotta.
- TANAKA, M. (2016) (coord.). *Historia documental de la educación moderna en Japón*. México: El Colegio de México.
- YONEHARA, K. (2003). *Nationality and Christianity in Modern Japan: 'Self' and 'Others' in Japanese Political Thought*. Recuperado de <https://www.osipp.osaka-u.ac.jp/archives/DP/2003/DP2003E006.pdf>

Los cuadernos de la Comunidad de San Juan Bautista, instrucción para la *Vida en el Espíritu*

Patricia Guadalupe Blake Solís ¹

RESUMEN

La Comunidad de San Juan Bautista en Coyoacán, en la Ciudad de México, ha tenido un papel muy importante en el establecimiento, propagación y permanencia de la Renovación Carismática Católica en el país, no solo por la elaboración y difusión del material formativo para la iniciación y formación de las personas allegadas, sino que ha contribuido a establecer un modelo de enseñanza-formación y de organización que guía la actividad de los laicos y religiosos en los grupos y asambleas de oración carismáticos. Mediante la elaboración del material pedagógico empleado para la instrucción de los católicos carismáticos en México. Este modelo intenta replicar, por un lado la experiencia mítica de Pentecostés cuando el Espíritu Santo se le apareció a los Apóstoles y les infundió dones y carismas, y por otro lado, la experiencia de Duquesne, en 1967, en la que les fueron infundidos a laicos universitarios católicos en Estados Unidos, esos prodigios. Pero además busca la formación, adherencia y lealtad de los laicos a la tradición y dogmas católicos y a la estructura jerárquica de la institución, contribuyendo así a su revitalización.

Palabras-chave: Renovación Carismática, laicos, carismático.

¹ Estudiante del Posgrado en Ciencias Antropológicas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, correo electrónico: patyblakes@gmail.com

The notebooks of the Community of San Juan Bautista, instruction for *Life in the Spirit*

ABSTRACT

The Community of San Juan Bautista in Coyoacán, in Mexico City, has played a very important role in the establishment, propagation and permanence of the Catholic Charismatic Renewal in the country, not only for the preparation and dissemination of training material for initiation and formation of those close to them, but has also contributed to establishing a teaching-formation and organizational model that guides the activity of laity and religious in charismatic prayer groups and assemblies. Through the elaboration of the pedagogical material used for the instruction of charismatic Catholics in Mexico. This model tries to replicate, on the one hand, the mythical experience of Pentecost when the Holy Spirit appeared to the Apostles and infused them with gifts and charisms, and on the other hand, the experience of Duquesne, in 1967, in which they were infused into lay Catholic university students in the United States, those prodigies. But it also seeks the formation, adherence and loyalty of the laity to the Catholic tradition and dogmas and to the hierarchical structure of the institution, thus contributing to its revitalization.

Keywords: Charismatic Renewal, laity, charismatic.

Introducción

Este artículo se deriva de mi trabajo de investigación para la maestría en Ciencias Antropológicas en la ENAH y que versa sobre los orígenes del Movimiento de Renovación Carismática Católica en el Espíritu Santo en la Ciudad de México. Derivado de ello, en este artículo se intenta establecer cómo el Movimiento de Renovación Carismática Católica² se constituye como un sistema religioso, entendiendo este como “un sistema ritual, simbólico, mítico y relativamente consistente, desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, que se articula o participa en un sistema cultural o subcultural (Masferrer, 2004: 51), mismo que pertenece a una estructura macrosistémica, como podemos considerar al catolicismo romano y apostólico.

Para ahondar en lo anterior veremos brevemente cómo el Movimiento nace en los Estados Unidos de Norteamérica a finales de la década de los sesenta y cómo en poco tiempo se irradia no sólo en ese país, sino hacia muchas partes del mundo, hasta su llegada a México, y cómo, en términos masferrianos (2004), se vincula en la dinámica de los sistemas religiosos nacionales, en

² Para fines de este artículo nos referiremos al Movimiento de Renovación Carismática Católica en el Espíritu Santo como Movimiento o como Renovación Carismática Católica.

este caso católicos, donde se encuentra inserto, pero a su vez produciendo transformaciones en sus estructuras eclesiales nacionales e internacionales. En este estudio analizaremos cómo el Movimiento se estableció en la Ciudad de México, en la Parroquia de San Juan Bautista en Coyoacán, donde se conformó una comunidad carismática, particularmente revisaremos el papel que tuvieron los cuadernos y manuales de dicha comunidad carismática en la difusión y consolidación de la Renovación Carismática Católica en México.

Características del Movimiento

El Movimiento carismático católico en el Espíritu Santo es un movimiento o corriente dentro de la Iglesia católica que siguen algunas comunidades parroquiales y de laicos mediante asambleas y grupos de oración y de alabanza, los cuales se caracterizan por la práctica de dones y carismas, como el *don de lenguas* (glosolalia), la interpretación, las sanaciones, intercesión, profecía, sabiduría, entre otros; y en donde se llegan a presentar algunos fenómenos sobrenaturales como sanaciones milagrosas, laxitud, visiones, o incluso exorcismos. Los dones y carismas son tácitamente concedidos por el Espíritu Santo y pueden ser practicados a través de la intercesión, la imposición de manos, la oración personal y comunitaria, la predicación y las alabanzas, mismos que suceden en las asambleas semanales, retiros espirituales y jornadas de sanación, así como en otras ocasiones especiales. En la mayoría de los casos, se accede a los dones y carismas previa preparación del creyente mediante un curso de iniciación de evangelización fundamental o Seminario de Vida en el Espíritu para recibir el Bautismo o Efusión del Espíritu Santo.

Los carismáticos católicos se reúnen en lugares previamente destinados o acondicionados para ello, como pueden ser las instalaciones o los salones adjuntos de las parroquias o en otros sitios como casas particulares, escuelas, jardines o parques, etc.³ Las reuniones carismáticas generalmente son acompañadas de música (guitarras y percusiones), cantos, alabanzas, bailes o movimientos corporales, donde se ora y se participa en la liturgia, se lee la

³ Cabría señalar que derivado de la contingencia sanitaria ocasionada por el SARS-COV-2, las reuniones se han realizado por medios digitales, como es el caso de muchas comunidades carismáticas de la Ciudad de México, donde se pudo apreciar que las personas se reunían en asambleas programadas en alguna plataforma digital como Zoom, donde se conectaban a través de algún dispositivo electrónico como celulares, tabletas, laptops y computadoras personales, desde sus propios domicilios o lugares de trabajo, incluso pudimos observar personas que estaban en tránsito desde un automóvil.

Biblia, se comparten testimonios de vida y de conversión y, como lo señalamos anteriormente, en algunos casos también se realizan sanaciones (espirituales y de algunas enfermedades o de sus síntomas); asimismo, se hacen peticiones por las necesidades de familiares y amigos y del propio grupo carismático o de la parroquia y diócesis en la que se encuentra inmersa, así como por el grupo nacional de Renovación Carismática, incluyendo las necesidades de la Iglesia católica y de sus representantes y jefes, y por las necesidades del país ante los eventos naturales, sociales y políticos que ocurrieran.

De Duquesne al mundo

En la mayoría de los escritos académicos y propios (de Renovación) se establece el inicio de la Renovación Carismática Católica en el año de 1967, en la Universidad de Duquesne, en Pittsburgh, Pennsylvania, de los Estados Unidos de América, otros la sitúan desde el año de 1966, pero como señala Blakeboard, “la renovación no comenzó en el retiro de Duquesne el 17-19 de febrero de 1967, como después oficialmente se dijo, aunque ese fin de semana sí se consolidó entre los católicos” (Blakeboard, 2006:52), ya que se considera que forma parte de la segunda ola de avivamientos espirituales o movimientos carismáticos que tuvieron lugar en los Estados Unidos durante el siglo XX y que surgió en el marco de las reformas planteadas en el Concilio Vaticano II.

En la década de los sesenta del siglo pasado, en las Universidades de Duquesne del Espíritu Santo⁴ (Pittsburgh, Pensilvania) y Nuestra Señora (Notre Dame⁵, en South Bend, Indiana), se formaron grupos de estudiantes y profesores que venían preparándose en los cursillos de cristiandad pero que además estaban deseosos de convivir en un contexto de tertulias bíblicas, con canto y enseñanzas, oración espontánea, misas juveniles seguidas de convites para compartir, etcétera, por una parte estimulados por el deseo de experimentar el “éxtasis pentecostal” derivado del auge de las experiencias neopentecostales y su manifestación carismática que se estaba produciendo en ese país, y motivados quizá por la idea de profundizar en su fe y espiritualidad, en el sentido de una renovación de la Iglesia propuesta por el Concilio Vaticano

4 La Universidad Duquesne del Espíritu Santo o Universidad Duquesne es una universidad privada, católica, dirigida por los Espiritanos (Congregación del Espíritu Santo y del Inmaculado Corazón de María).

5 La Universidad de Notre Dame du Lac, conocida simplemente como Universidad de Notre Dame, es una universidad privada, católica, afiliada a la Congregación de Santa Cruz.

II. Algunos de los estudiantes y profesores habían asistido a grupos de oración pentecostal que se estaban dando en otras iglesias protestantes y habían podido observar los fenómenos que estaban ocurriendo a través del *Bautismo en el Espíritu Santo*. Se comenta que habían estudiado sobre la experiencia de los protestantes pentecostales y de los carismáticos baptistas, metodistas o episcopalianos y que habían leído sus libros-testimonio clásicos *La Cruz y el puñal* y *Hablan otras lenguas* y quisieron experimentar algunas “técnicas de avivamiento espiritual”.

El surgimiento del movimiento carismático católico se ubica en un acontecimiento conocido como el “Retiro de Duquesne”, del viernes 17 al domingo 19 de enero de 1967, donde unas 30 personas, estudiantes laicos y profesores de la Universidad de Duquesne hicieron un retiro espiritual y una convivencia de fin de semana en la Casa de retiros “El Arca y la Paloma”, cerca de Pittsburgh, donde experimentaron una “Efusión del Espíritu”, con el “Bautismo del Espíritu Santo” acompañado del “don de hablar en lenguas” y otros estados corporales y manifestaciones de éxtasis. El Padre Salvador Carrillo explica que después de oraciones y alabanzas al Espíritu Santo y del continuo pedir “¡Ven, Espíritu Santo!” para que se manifestara en ellos su presencia y poder en favor de su propia vida espiritual y apostólica, ellos experimentaron una transformación:

Muchos de ellos tuvieron la certeza espiritual, *confirmada por la transformación interior y por la manifestación de dones del Espíritu Santo*, de que su oración había sido escuchada. Gozaron la experiencia de un pentecostés personal y en comunidad. Fue para ellos una verdadera “actualización de Pentecostés. (Carrillo, 1984:18)

Algunas personas que acudieron a ese retiro, reconocieron la presencia del Espíritu Santo, dijeron sentir mucha emoción y estremecimiento, sentimientos de llanto y alegría, algunos “hablaron en lenguas”, como lo que experimentaron los apóstoles, narrado en el libro de *Hechos de los Apóstoles* (2,1-47). Los asistentes vivieron una conversión y fueron “renovados” mediante el “Bautizo en el Espíritu Santo, y se manifestaron los dones y carismas entre ellos como la glosolalia, la interpretación, el discernimiento, el poder de realizar curaciones, o profetizar o para la expulsión de espíritus malignos”. (Hernández, 1999: 312-313).

Dichas experiencias se replicaron en las reuniones subsecuentes en otras universidades católicas de los Estados Unidos, convirtiéndose en un

movimiento nacional. Cada vez más personas se acercaban al movimiento, no sólo universitarios, sino laicos y religiosos reconocían y practicaban esa experiencia religiosa. Lo anterior llamaría la atención de la Iglesia católica norteamericana, por lo que en noviembre de 1968 la Conferencia Episcopal Norteamericana realizó una investigación del movimiento y hacia finales del siguiente año se pronunció al respecto: “El 14 de noviembre de 1969 la Comisión Doctrinal de la Conferencia Nacional de Obispos Católicos hizo público dicho veredicto, el cual llegaba a la siguiente conclusión: “*no debe prohibirse el movimiento, sino debe dejársele crecer*”. (Jaimes R. & Valtierra I, 2019: 406).

Contando con el aval de los Obispos norteamericanos, el movimiento siguió creciendo hacia otras universidades en los Estados Unidos y empezaron a realizarse *Conferencias*, es decir, grandes sesiones de oración, alabanzas, testimonios y reflexiones sobre temas, a las que asistían laicos y religiosos, en un inicio estudiantes y profesores de universidades católicas en Estados Unidos e invitados. Guillermina Valdés-Villalva, retomando lo expuesto por Kevin y Dorothy Ranaghan (1969: 177), menciona que:

Para esa fecha, el movimiento ya se asomaba en las universidades de St. Mary's, Holly Cross, Iowa Slate y Mary Mount. Además se empezaron a realizar conferencias de varios días y de una semana para estudiantes y profesores de varias universidades católicas y estatales. Entre ellas estaban la de Colorado y Vancouver, así como la de Notre Dame, la cual posteriormente convirtió esas reuniones en una conferencia anual.

La renovación carismática traspasó las universidades católicas y las fronteras de Estados Unidos y su crecimiento se reflejó en una mayor asistencia a esas *Conferencias*, así como en el hecho de que empezaron a formarse grupos de renovación entre laicos y religiosos, independientes a las universidades. Al respecto Allan Anderson (2007) comenta que todos los años se celebraba una conferencia anual en Notre Dame, cada vez más numerosa, hasta que en 1974 alcanzó su cima con 30,000 asistentes. Por su parte Edward O'Connor comenta que “para 1970 asistieron a la Conferencia Nacional de la Renovación Católica 1279 personas y que un directorio de todos los grupos católicos arrojó 203 grupos en Estados Unidos, con aproximadamente 50 asistentes cada uno” (Valdez-Villalba, 1986: 177).

El Movimiento adquirió una dimensión internacional al propagarse en el mundo católico rápidamente. Miguel Hernández (1991) menciona que

en menos de dos años, en varias partes de Estados Unidos, Canadá, Francia, Centroamérica, El Caribe y Sudamérica, se fundaban grupos carismáticos católicos. Del mismo modo Guillermina Valdes-Villalva (1986) menciona que también se tuvieron noticias de que ya existían grupos en Inglaterra, en varios países de Latinoamérica, en Australia y en Nueva Zelanda, y además, que había indicios de este movimiento en Europa y África.

Los sucesos referidos marcaron el inicio y la expansión del movimiento religioso católico que adoptó el nombre de Renovación Cristiana en el Espíritu Santo, aunque se reconocía por otros nombres y se convirtió en un movimiento global al ser reconocido incluso por el Vaticano, pues en 1975 el Papa Pablo VI expresó que “la Iglesia y el mundo necesitaban más que nunca el milagro de Pentecostés para continuar en la historia” (Le Saint-Siège,1975:1) y que esa Renovación “representaba entonces una oportunidad para salir adelante. ¿Cómo entonces esta “renovación espiritual” no podría ser una “oportunidad” para la Iglesia y para el mundo? ¿Y cómo, en este caso, no tomar todos los medios para que siga siéndolo?” (Le Saint-Siège,1975:2). Sus palabras también podrían interpretarse como un reconocimiento y apoyo total al Movimiento de Renovación Carismática Católica que estaba en expansión y que representaba una fuente de revitalización para la Iglesia.

La Renovación Carismática Católica en México

El Movimiento carismático católico llegó a México en 1970, a la capital de la República, entonces Distrito Federal, donde se formó el principal centro difusor en el país, aunque probablemente a los estados del norte de México, como Chihuahua y Baja California, llegaría directamente por la cercanía con los Estados Unidos y quizás por la mediación de algunos sacerdotes, obispos y laicos que oyeron y/o tuvieron conocimiento del Movimiento o que participaron de las Conferencias.

De manera general en los textos que abordan este tema se señala que el Movimiento se originó en la Iglesia del Atillo a través de los misioneros del Espíritu Santo, mencionando principalmente al Padre Salvador Carrillo Alday y al Padre Alfonso Navarro, aunque también se menciona al Padre Carlos Talavera, entonces responsable del Secretariado Social del Arzobispado de México. Cabría señalar que se contaba con la anuencia

institucional del entonces Arzobispo de México, el cardenal Miguel Darío Miranda.

No obstante, encontramos que el Movimiento de Renovación Carismática en la Ciudad de México y en el país se debió en gran medida al empuje que el Padre Talavera le imprimió al Movimiento, ya que su asistencia a la II Conferencia Internacional de la Renovación Carismática, que se llevó a cabo en *Notre Dame University* en 1970, fue el punto de partida para el establecimiento del primer grupo de oración en el Secretariado Social de la Arquidiócesis de México y después para su llegada a la Iglesia del Altílo. Carlos Talavera, pese a sus renuencias, vivió en esa ocasión su conversión al Movimiento y desde entonces se volvió uno de sus promotores, ya que fue en ese retiro donde vivió su encuentro con la Renovación Carismática y recibió el Bautismo en el Espíritu Santo.

Carlos Talavera compartió la experiencia que había vivido en Notre Dame a su equipo en el Secretariado Social y convocó a un primer retiro de la Renovación Carismática Católica en la Ciudad de México, que se llevó a cabo del 18 al 20 de diciembre de 1970, dirigido por el mismo y por el Padre Harold Cohen, quien pertenecía al equipo pastoral de la Diócesis de New Orleans, en Estados Unidos. Asistieron a ese retiro espiritual más de 30 personas, miembros del Secretariado de Pastoral Social de la Arquidiócesis de México; derivado de él se formó el primer grupo de oración carismática de la Ciudad de México que se reuniría durante el año de 1970.

Salvador Carrillo Alday lo confirmaría: “esa reunión dio origen a un grupo de oración carismática que se reunía en el Secretariado Social una vez a la semana. Como fruto del mismo, la mayor parte de los participantes recibieron el bautismo en el Espíritu Santo y quedó inaugurado el primer *grupo de oración carismática*” (Carrillo, 1982:13).

De esta forma comenzaron las reuniones que dieron origen a la comunidad “Justicia y Alabanza”, en el Secretariado Arquidiocesano de Pastoral Social, ubicado en la calle de José Ceballos No. 1 de la Ciudad de México, en Tacubaya, donde actualmente se encuentra la sede de la II Vicaría Episcopal de la Arquidiócesis Primada de México (Rodríguez, 1988). Cabe mencionar que en un primer momento este grupo era cerrado, es decir, sólo participaron en él, los miembros del Secretariado Social.

Un año después, los días 1, 2 y 3 de diciembre de 1971, contando con el permiso del Cardenal Darío Miranda y de acuerdo a sus indicaciones, un equipo ecuménico llegó de Estados Unidos para dar un retiro en la Iglesia de San José del Alttillo, a cargo de los Misioneros del Espíritu Santo. “El Cardenal quiso que fuera en el Alttillo, en Av. Universidad 1700, y ahí fue el lugar del primer retiro de Renovación abierto al público; se invitó a todo aquel que quisiera asistir, de tal manera que fue un grupo, más o menos, de 60 a 100 personas” (Ramírez, 2008: 45).

Salvador Carrillo confirmó también que “la organización del Congreso estuvo a cargo de los Misioneros del Espíritu Santo y las conferencias y reuniones de oración fueron dirigidas por un equipo ecuménico formado por católicos y protestantes, que habían venido de los Estados Unidos” (Carrillo, 1982: 13). Sin embargo, se debe reconocer la participación e injerencia del Padre Talavera y de su equipo del Secretariado Social.

El papel que desempeñaron en el Movimiento tanto el Padre Salvador Carrillo Alday, como el Padre Alfonso Navarro, ambos Misioneros del Espíritu Santo, sugiere que algunos miembros de esta congregación entraron en contacto con el movimiento carismático y lo recibieron en su centro pastoral, ubicado en la Iglesia del Alttillo, si bien fue por instrucciones del Arzobispo Miguel Darío Miranda que se realizara en ese lugar. Estos dos Misioneros del Espíritu Santo, junto al Padre Carlos Talavera, fundamentaron el Movimiento tanto bíblica y teológicamente como en su dimensión de acción social, no sólo aplicable a la Ciudad de México, sino a todo el país. Como lo explica Alberto Athié⁶: “Viene una reflexión, primero experiencial y luego sí dogmática o teológica, en donde el que más trabajó eso fue el Padre Alfonso Navarro, de los Misioneros del Espíritu Santo, pero el que trabajó mucho la parte bíblica fue Salvador Carrillo Alday, la parte social la trabajó Talavera” (Alberto Athié, comunicación personal, septiembre de 2021).

6 Alberto Athié Gallo (1954) es Maestro en Teología Moral Social. Fue sacerdote diocesano durante 20 años (renunció en 2003), durante los cuales cumplió responsabilidades nacionales e internacionales a favor de los derechos humanos de personas en situación de marginación, emergencias, violencia, con discapacidad, etcétera. En tiempos de Carlos Talavera en el Secretariado Social fungió como Secretario Ejecutivo de la Comisión Pastoral Social y fue miembro del Primer equipo nacional de la Renovación Carismática Católica en México. En 1999 reveló los casos de pederastia de Marcial Maciel Degollado y los encubrimientos de la Iglesia católica y es autor del libro *La voluntad de no saber*, que habla de lo que sí se sabía del caso Maciel en la Iglesia, entre otros cargos y actividades que ha desarrollado.

El primer Congreso y respectivo retiro en el *Altillo* es reconocido como el nacimiento oficial de la Renovación en México. De esta forma el “Centro de Renovación del Altillo”, dirigido por Fray Alfonso Navarro Castellanos de la Congregación de Misioneros del Espíritu Santo, se convirtió en el principal centro del movimiento de Renovación Carismática Católica en México, con la anuencia del Cardenal Miguel Darío Miranda:

Por voluntad del Sr. Cardenal Miguel Darío Miranda el nombre que se le dio al movimiento no fue “Pentecostales Católicos”. En ese momento ese título sonaba un poco mal, y el Sr. Cardenal quiso que se llamara “Renovación Cristiana en el Espíritu Santo”, pero la Iglesia actual la reconoce como la “Renovación Carismática Católica” (Ramírez, 2008, 45).

De esta forma se puede observar que el Movimiento de Renovación Carismática resultaba atractivo para muchas personas católicas en el mundo y en México, quizá por la experiencia que transmitía, que por una parte consistía en una experiencia individual, referida principalmente a la manifestación de dones y carismas y del encuentro personal con el *Espíritu Santo*, misma que atendía no sólo la dimensión espiritual de las personas, sino que también les daba la esperanza de una vida mejor en muchos sentidos. La Renovación también generó un sentimiento de comunidad que dotaba a las personas de un sentido de pertenencia, de solidaridad y empatía. Era una nueva manera de ejercer el catolicismo y de relacionarse con otras personas, en una correspondencia de fraternidad y hermandad. Además, les permitía mayor participación como laicos en la liturgia, en la evangelización, en la impartición de sacramentos, etc. Asimismo no rompía con la estructura institucional de la Iglesia ni con los dogmas católicos, ya que incluso no sólo no fue rechazada por la institución católica (el Vaticano) y obispos, sino que, como vimos, se recomendó dejarsele crecer. Como señaló Alberto Athié: “El tema es que nunca fue condenada la Renovación como tal” (comunicación personal, septiembre de 2021).

La comunidad de San Juan Bautista en Coyoacán

El movimiento fue creciendo hacia otras parroquias no sólo de la Ciudad de México, sino del propio país, pues muchas personas, laicos y religiosos, se enteraban del Movimiento por recomendación e invitación de otros convertidos, pero principalmente por la asistencia a los Congresos y

asambleas que se dieron en el Altílo, así como por el empuje que desde el Secretariado Social se le siguió dando al Movimiento, en particular para la formación de grupos de oración en muchas otras parroquias y diócesis del país y posteriormente para la formación de líderes carismáticos.

La experiencia original vivida en Duquesne, en el Bautismo del Espíritu Santo, el esquema o modelo de alabanzas, los movimientos corporales, las oraciones comunitarias, la imposición de manos, el hablar en lenguas, entre otras, son manifestaciones que se replicaron y siguen replicándose entre los católicos carismáticos.

La Renovación Carismática Católica también llegó a la Parroquia de San Juan Bautista, en Coyoacán, de la Ciudad de México, a cargo de la orden de franciscanos⁷. En este caso podemos establecer que se formó de manera paralela a los grupos del Altílo y no tanto derivada de él, como han señalado Hernández Madrid (1999) y Jaimes y Valtierra (2019), pues encontramos que un grupo de oración ya se había establecido cerca del Jardín Centenario en Coyoacán hacia el año de 1971, pero su fundador sí tuvo conexión con el Secretariado Social y con el Congreso del Altílo.

La comunidad carismática de San Juan Bautista se ha distinguido porque ha tenido un papel importante en el afianzamiento de la Renovación Carismática en México, tanto por la difusión del material pedagógico para la instrucción de los católicos carismáticos, contenido en los manuales o cuadernillos para los cursos de crecimiento, como en la conformación de líderes y comunidades carismáticas. Aun cuando ha tenido vaivenes en su evolución, esta comunidad cumplirá 50 años de Renovación Carismática Católica en el 2022.

Hemos encontrado que desde 1970-71 ya existía un grupo de oración que se llevaba a cabo en la casa de Ricardo Mishler y su esposa Carolina, laicos estadounidenses que vivían en Coyoacán, cerca del Jardín Centenario, en la Ciudad de México, como él mismo lo afirmó en ocasión de la celebración de los 30 años de la comunidad de San Juan Bautista: “Esa
7 Iván Valtierra señala que “es evidente que la Renovación Carismática encajó con mayor facilidad entre Franciscanos y Misioneros del Espíritu Santo gracias a que su formación había sido realizada en congregaciones religiosas con una innegable tradición mística desde su origen, (Valtierra, 2018: 94).

Renovación que empezó primero en la casita de su servidor y su esposa y después cambiamos a la parroquia” (Leyva, 2020). Patricia Henry Ford⁸ comentó que a las reuniones que se llevaban a cabo en el Secretariado Social en 1970 llegó a asistir Ricardo Mishler: “En diferentes fechas asistieron personas a apoyar esta inexperiencia nuestra en lo de la oración, vino Mishler” (comunicación personal, abril 2021). Esto podría intuir que Mishler era un laico “renovado” y que por ello fundó ese grupo de oración en su casa en Coyoacán. Incluso fue invitado especial para compartir su testimonio en el Primer Congreso en la Iglesia de San José del Altillio (Ramírez, 2008)⁹.

Aunado a ello, a la llegada de un nuevo párroco a la Iglesia de San Juan Bautista, el padre franciscano Salvador García, quien al saber del grupo de oración de Mishler, lo atrajo a su parroquia, y también a las personas que participaban en él, como él mismo lo relata:

Me di cuenta de la existencia de una Casa de Oración que existía en el Jardín Centenario, me informé, por propia iniciativa, de algunas extrañas cosas que se realizaban en esa casa sin saber aún de quien se trataba, pero a medida que me fui dando cuenta de la Parroquia, me fui dando cuenta de la presencia de un hombre americano en la misa de las 8 ó de las 9 de la mañana y cómo ese hombre siempre procuraba participar de la Liturgia y sobre todo en los cantos de la Sagrada Comunión, así fue como conocí a Ricardo Mishler que era el director de la casa de oración y el mismo americano que participaba en mis misas. Por una alegría natural y su participación en las misas, Ricardo me llamó fuertemente la atención y así empecé a platicar con él y fue como lo invité a que en la Parroquia de San Juan Bautista se diera a conocer la mecánica que sucedía en ese grupo de oración del que tantas cosas se decían y así el mismo 22 de septiembre de 1972 se inició el Grupo de la Renovación Carismática en nuestra Parroquia, que tuvo un principio muy halagador pues recuerdo que en aquel primer curso de iniciación éramos alrededor de 100 personas (Salvador García, 1983: 8).

8 Religiosa norteamericana y teóloga benedictina. Licenciada y Maestra en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Fue priora del Monasterio San Benito en Ciudad de México, radica en La Laguna en apoyo a las mujeres en situación de riesgo y es asesora de la Conferencia de Religiosos en México. Fue miembro del Secretariado Social de la Arquidiócesis de México y participó en el primer equipo nacional de la Renovación Carismática Católica en México.

9 Miguel y Carmen Ramírez (2008), en su libro “Así nació la Renovación Carismática en México, incluyen una fotocopia del Programa del primer Congreso realizado en la Iglesia del Altillio, donde se observa la participación de Mishler.

Ricardo Mishler dejó México al poco tiempo, aun cuando existe cierto hermetismo sobre las causas, el párroco Salvador García (1983:8) las atribuye a que “el demonio que no duerme, hizo salir no sólo de la parroquia, sino de la misma nación a Ricardo Mishler”. No obstante, Mishler continuó enseñando y formando comunidades carismáticas en los Estados Unidos y siguió visitando México invitado a conmemoraciones especiales. Cabría señalar que este laico, convertido en diácono después, es autor de canciones de alabanza muy difundidas y muchas de ellas nacieron estando en la Comunidad de San Juan Bautista. Un ejemplo de ello es el canto *Espíritu Santo Ven, Ven*, que es muy popular incluso internacionalmente, ya que es usado como fondo musical y propiciador de “la venida del Espíritu Santo” durante el ritual de *Efusión del Espíritu Santo*, “ese llamar al Señor por medio del canto”, como el propio Mishler lo expresó:

Realmente hice el canto en un pequeño curso que era como misión, del trabajo que estábamos haciendo en San Juan Bautista, en un pueblito cerca de Cuernavaca, íbamos cada semana dando diferentes temas del curso de Vida en el Espíritu. Una señora que estaba construyendo una casa, entonces juntaba todos los obreros, la gente del pueblo y tomaron este curso de Vida, llegamos creo a la cuarta clase y una de las mujeres, cuando estábamos hablando de tener fe y dejar que el Espíritu Santo entre a tu corazón, cuando esa mujer diciendo: “yo cuando era niña en la escuela decía Espíritu Santo ven, ven”, y de repente me vino una melodía: Espíritu Santo Ven, Ven, y las estrofas venían a mi espontáneamente yo los cantaba... acompáñame, transfórmame... y después los cantábamos veinte minutos. Regresé a la Comunidad dos días después, enseñé el canto y un par de meses tuvimos que regresar a los Estados Unidos. La cosa importante es que la obra del Espíritu encuentra maneras para llegar al corazón de las personas, a veces por un canto, otro canto, o un texto bíblico (Leyva, 2020).

Cuando Mishler se retiró de San Juan Bautista, en su lugar se quedó la comunidad que se había formado y al frente de la cual estaba “Pepe Alonso”. José Alonso recordaría 10 años después de esos eventos, que cuando empezaron los grupos en San Juan Bautista “llovía fuego y había [...] señales y prodigios y fue algo tremendo lo que pasó al principio [ahí] porque estábamos unidos a Cristo Jesús” (José Alonso, 1983: 89).

Algunos miembros de esa comunidad escribieron unos folletos que encaminaron su actividad pastoral, y se hicieron, según lo indican, por

iniciativa propia y del padre Salvador García, como él mismo lo explica: “sin embargo ya desde ese tiempo se escribieron unos folletos que hasta ahora han sido la guía de nuestra comunidad, unos folletos que se hicieron a iniciativa de un grupo, particularmente de Mayito de Llanos y Josefina Aguilar y también por iniciativa personal se empezaron”(García, 1983: 8). En ocasión de la primera asamblea magna sobre los 50 años de la Comunidad de San Juan Bautista, Mayito de Llanos hizo referencia a ese suceso:

Un día el Señor me habló y me dijo “Oye, vamos a escribir unos manuales...” Había unos manuales de Stephen Clark que era americano, que había hecho manuales, era protestante [inaudible]... y junto con Josefina Aguilar, que en paz descansa, nos pusimos a trabajar en eso, para que se pudieran mostrar en la Iglesia Católica y empezamos a hacer los manuales. Ni siquiera sabíamos que nosotros podíamos escribir, como que el Señor nos fue escogiendo, guiando y empezamos a trabajar en eso y empezaron a salir los manuales (RCCES Comunidad San Juan Bautista Coyoacán, 2021).

En sus inicios, la comunidad carismática de San Juan Bautista de Coyoacán utilizaba como material pedagógico para sus cursos algunos textos de Stephen Clark¹⁰, como el *Manual del Equipo para el curso de la vida en el Espíritu*, “durante cinco años hemos utilizado el *Manual para el equipo* de Stephen Clark, en nuestra Comunidad, el cual ha sido de gran utilidad y con el cual hemos obtenido, gracias al Señor, resultados maravillosos” (Comunidad de San Juan Bautista, 1978: 7).

Sin embargo, tuvieron la necesidad de contar con su propio material de apoyo y enseñanza para que fuera de más fácil acceso y entendimiento para los miembros de la comunidad, por ello elaboraron unos cuadernos, a manera de folletos, manuales o instructivos, para preparar a los que se estaban iniciando e introduciendo en la Renovación Carismática Católica en el Espíritu Santo. No obstante, su utilización hasta la fecha ha permitido

¹⁰ Steve Clark fue cursillista (de los Cursillos de Cristiandad), había pasado del protestantismo a la Iglesia católica. Introdujo el libro de Wilkerson *La Cruz y el Puñal* entre sus cercanos de la Universidad de Duquesne en 1966, a quienes puso en contacto con el centro pentecostal de Pittsburgh. Vivió la experiencia de Duquesne de 1966 y 1967. Junto a Ralf Martin instituyó los Seminarios de Vida en el Espíritu, es autor de varios libros entre los que destacan *Baptized in the Spirit*, Dove, Pecos (Nuevo México) 1969. *Baptism of the Holy Spirit*. Dove, Pecos, 1969; *Spiritual Gifts*, Dove, Pecos, 1970; *Team Manual for the Life in the Spirit Seminars*, Notre Dame, Indiana 1972; *Finding new Life in the Spirit. A Guidebook for the Life in the Spirit Seminars*, Notre Dame, Indiana 1972.

el control sobre los temas que se enseñan, además de que pretenden evangelizar y transmitir los preceptos de la Iglesia católica, apostólica y romana, buscando impedir que haya confusión con los preceptos de las Iglesias pentecostales, “los hermanos separados”, como los llaman. Se puede observar en el *imprimatur*, del Pbro. José María Delgado, Doctor en Teología y Mercedario del Palacio Arzobispal de Guatemala, al conceder la impresión del cuaderno de crecimiento *Primeros Pasos*, el 4 de julio de 1975, para su uso en su país, la fidelidad de esos manuales y su conveniencia para su uso:

Nada he encontrado que se oponga a la fe, las costumbres o que haga inoportuna la publicación. Todo lo contrario, la obra dentro de la mayor fidelidad a la Palabra de Dios, a las directrices del Magisterio y a la prodigiosa acción del Espíritu Santo en nuestro tiempo, será un instrumento aptísimo a llenar un vacío en nuestras comunidades y grupos de oración. Y altamente recomendable para que cuantos han sido bautizados en el Espíritu Santo sigan estos cursos de crecimiento de Vida en el Espíritu (Comunidad de San Juan Bautista, 1976: 4).

Como podemos observar y en términos masferrieanos, los especialistas religiosos que escribieron y llevaron a cabo los folletos y manuales de la Comunidad de San Juan Bautista no fueron necesariamente teólogos o religiosos, sino laicos iniciados y formados en la naciente Renovación Carismática Católica de los años setenta. De tal manera, los cuadernos constituyen el material pedagógico-formativo que guían los cursos de crecimiento y están dirigidos a la “gente sencilla, a la gente que quisiera ser como niño para entender mejor las cosas del Reino de Dios”, por ello buscan un lenguaje simple, fácil de comprender y con ilustraciones básicas. Además, cuentan con las licencias eclesíásticas para su impresión y difusión, como lo señala Miguel Hernández: “son los materiales aprobados con licencia eclesíástica para la formación de dirigentes de la Renovación Carismática” (Hernández, 1999: 315). Estos cuadernos cuentan con 4 volúmenes:

- a) *Renovación Cristiana en el Espíritu Santo. Iniciación.*
- b) *Los primeros pasos 1 y 2.*
- c) *Creciendo en el Espíritu 3 y 4.*
- d) *Pueblo de Dios. Crecimiento 5 y 6.*

Por su parte, los *Crecimientos* son cursos de preparación con temas espirituales y morales con sustento bíblico para la formación de las “ovejas”, como se les llama a los iniciados en la Renovación Carismática, y que han pasado por el primer curso de iniciación o Seminario de Vida en el Espíritu, para que continúen madurando espiritualmente en la Renovación, llevándolos a compenetrarse con la creencia en el poder del Espíritu Santo, volviéndolos dóciles a su “acción” y sensibles a experimentar su “presencia” en sus vidas y así propiciar su transformación, lo que además sirva para formar una comunidad con quienes se compartan las mismas motivaciones y en donde puedan corregirse algunas posibles “desviaciones.” Es decir, más allá de buscar en la formación y en los *crecimientos*, las cosas que no deben hacerse porque “no son agradables a Dios y alejan de esa relación personal con Cristo,” esta formación también evitaría el acercamiento y migración al pentecostalismo y reforzaría su adhesión a los preceptos, dogmas y estructura institucional de la Iglesia católica, formando parte de una evangelización moderna que se da por medio de la Renovación Carismática Católica, como lo señala María Cristina Díaz de la Serna: “la Renovación se conceptúa como un proceso de evangelización moderna que tiene por objeto concienciar y educar a los fieles” (1985: 80).

Para que la Renovación Carismática pudiera irse logrando se han conformado diversos medios que son de uso común de la Iglesia y no son exclusivos de la Renovación. De hecho, podría decirse que no hay nada en la Renovación que no se haya tomado de la Iglesia, lo podemos observar en sus rasgos apostólicos, cristocéntricos, trinitarios y marianos, como lo ejemplifica María Isabel Hernández:

El objeto del culto es el Dios trino, y esto en países como México donde el culto mariano es importante, tiene que ser adaptado con ideas como las siguientes: la virgen María es la madre de Jesús por eso es objeto de culto, “es el camino para llegar así al hijo”, es la gran intercesora ante Jesús”, “es la madre de los católicos y de la Iglesia”, “el modelo a seguir de vida cristiana”, “la más humilde y amante madre”, etcétera.”(1998: 64).

Sin embargo, la Renovación Carismática Católica toma esos rasgos y los imprime en sus comunidades con características peculiares que le dan una identidad definida, un modo de ser particular con el que la Iglesia se retroalimenta, los creyentes adquieren o incrementan su fe o alcanzan la satisfacción de alguna necesidad material, de salud, familiar o espiritual.

Una de las finalidades principales de la Renovación Católica Carismática es la conversión a una vida cristiana según el Espíritu Santo. Para conseguir este objetivo la Renovación se ha servido desde los comienzos de lo que se llama “Seminarios de Vida en el Espíritu”, “Catequesis de las siete semanas” o “Evangelización fundamental”, los cuales resumen la espiritualidad de la Renovación, pero también buscan preparar a los creyentes para recibir la “efusión en el Espíritu Santo.” Tienen un carácter evangelizador desde que comenzaron en 1973 y buscan concientizar sobre la necesidad de renovar la vida cristiana y al mismo tiempo adquirir un mayor conocimiento de lo que significa vivir una Vida Nueva en el Espíritu Santo. Es decir, los Seminarios de Vida en el Espíritu se han convertido en un instrumento para la evangelización y formación en la fe y para una renovación espiritual en la instrucción principalmente de laicos en la Renovación Católica Carismática.

Ralph Martín y Steve Clark, al iniciar en 1973 el seminario previo a la Efusión o Bautismo en el Espíritu Santo, compenetrados en la disciplina de los *cursillos de cristiandad*, se dieron cuenta de que se necesitaba alguna clase de guía para encausar y alentar esta gracia de la Renovación. Entre los dos y con la ayuda de otras personas concibieron los Seminarios de Vida en el Espíritu en los que se proclamaba el mensaje básico del evangelio, la importancia de la conversión y la apertura de las personas a la esperanza de la obra visible del Espíritu Santo en sus vidas a través del bautismo en el Espíritu Santo (Renovación Católica Carismática de Pamplona, s/f.). En otras palabras, buscaban motivar y sensibilizar a las personas a experimentar un “Pentecostés” en sus vidas, recibir y experimentar los dones y carismas del Espíritu Santo y lograr una transformación personal y comunitaria, conducirlos a una *Vida Nueva en el Espíritu Santo*.

En ese sentido, al imprimir la dinámica de los grupos y asambleas de oración carismáticos que se estaban replicando con referencia a la experiencia de Duquesne y de Notre Dame, así como a las asambleas, congresos y cursos de Vida en el Espíritu, que ya se venían dando en otros lugares, los cursos de crecimiento y los cuadernos de la Comunidad de San Juan Bautista buscaron darle continuidad a la preparación en la Renovación Católica Carismática y se convirtieron en modelo para otros grupos y comunidades. Con el tiempo, dichos cuadernos no sólo les

sirvieron a ellos mismos sino a otras comunidades, pues se difundieron y se replicaron incluso en otras diócesis y en otros idiomas, en varias ediciones y reimpresiones. Sin embargo, actualmente existe una variedad de manuales que son empleados por otros grupos, aun cuando muchos siguen utilizando o basándose en los cuadernos y cursos de crecimiento de la comunidad de San Juan Bautista.

El modelo de los Cursos de Iniciación (Vida en el Espíritu o Evangelización fundamental), está contenido en los cuadernos, en donde paso a paso se prepara a los servidores o coordinadores sobre las acciones que han de seguir, tanto para su preparación y la de sus equipos como para las clases que imparten. Como lo señala Miguel Hernández:

El currículo de los cursos de crecimiento, cuyo modelo es el de la comunidad de San Juan Bautista, el oficial en varias diócesis, estipula que la primera etapa de formación del servidor requiere un curso introductorio de evangelización de preparación (18 horas distribuidas en tres semanas) para recibir su Bautizo en el Espíritu. La siguiente etapa comprende los cursos de crecimiento en tres niveles semi escolarizados (con clases y exámenes) durante tres semestres, dos horas a la semana distribuidas en año y medio). Quien logra aprobar estos cursos recibe el título de servidor y está capacitado para coordinar grupos de oración y evangelización bajo la supervisión del párroco y los dirigentes (coordinadores) de los institutos para la formación de laicos (1999: 321).

Lo anterior no necesariamente quiere decir que la Comunidad de San Juan Bautista fuera pionera en este modelo de currícula para los Cursos de Iniciación y Crecimiento. Al respecto Elizabeth Juárez señala que en la Renovación es constante el modelo:

Es menester que el aspirante pase por un curso introductorio, en el que estudia los aspectos relevantes de la Renovación, conoce la doctrina carismática y los “dones del Espíritu o carismas, aprende como presentar su testimonio, a usar el lenguaje carismático, a “actuar” los cantos y alabanzas, y a participar en las asambleas de oración y misas carismáticas. Al término de este curso siempre se invita a los renovados a conformar núcleos reducidos llamados “pequeña comunidad”, que funcionan como células de propagación a la vez que como medios de resocialización y preparación doctrinal (1997: 158).

Como lo señalamos, las comunidades o grupos de la renovación carismática están dirigidas por un cuerpo de especialistas o equipo de

líderes, dirigentes o servidores, los cuales son seleccionados de entre el laicado que va teniendo más experiencia en el conocimiento de los fundamentos del movimiento y que han tomado y finalizado los cursos de crecimiento o de preparación. Estos líderes carismáticos, que también pueden ser religiosos y religiosas, son llamados “servidores”, “hermanos mayores”, “coordinadores”, “maestros”, “dirigentes”, “encargados” o “pastores”. Algunos de ellos, previa organización interna, son los que exponen los temas de los cursos, revisan los cuestionarios que llenan los iniciados, conducen las asambleas y grupos de oración, así como los retiros y encuentros, etc., apoyados siempre en los manuales elaborados para tal efecto. A su vez, los líderes carismáticos tienen cursos, reuniones o juntas, encuentros y retiros de “servidores”, donde se siguen instruyendo y programan las actividades de la comunidad o del propio grupo de servidores. De esta manera, afianzan su creencia, replican la experiencia religiosa, dan fundamentos a la comunidad y le dan solidez y permanencia al Movimiento.

Algunos de estos líderes o servidores se segregan para formar otros grupos de carismáticos en otras parroquias de la misma diócesis o de otras, ya sea porque conocen a otros sacerdotes o párrocos y se proponen o los invitan para formar nuevos equipos de enseñanza o porque migraron hacia otras comunidades donde escaseaban los servidores o hacia otras parroquias donde no hay grupos, también por razones personales, como cambio de empleo, de domicilio o de residencia.

En ese sentido, la Comunidad de San Juan Bautista es llamada “comunidad madre”, porque de ella han nacido otros grupos que se han emancipado pero que se iniciaron a través de los servidores o líderes de San Juan Bautista, aunado a la elaboración y difusión de sus manuales. Como lo señala Hernández Madrid, esta comunidad se constituyó como el “grupo de mayor influencia para dictar las líneas de formación de dirigentes carismáticos a nivel nacional” (Hernández, 1999: 315). Al respecto encontramos los testimonios del Padre Salvador García y de Anselmo Murillo, quienes eran parte de los fundadores o primer grupo que se formó en la Parroquia de San Juan Bautista en Coyoacán:

De esta comunidad de San Juan Bautista que se ha dedicado principalmente a la evangelización, han nacido otras muchas comunidades que ahora trabajan hermosa e independientemente, hemos tenido muchísimos grupos y sobre todo han pasado por esta comunidad innumerables personas (García, 1983: 9).

Nunca incurramos hermanos [en la soberbia], aunque seamos “liderazos” de 7 suelas, de San Juan Bautista, Cuajimalpa y San Bartolo, Sta. Cruz Amoyalco, aunque seamos los líderes No. 1, [nunca lleguemos con exigencias ante el Señor] (Murillo, 1983: 34).

De manera paralela, en los primeros años de la Comunidad de San Juan Bautista se realizaban visitas hacia otras partes de la República, como la que anteriormente señalamos (en el caso de Ricardo Mishler), cuando miembros de esta comunidad iban a dar el Seminario de Vida en el Espíritu a algunas localidades del Estado de Morelos. Por otra parte, también Iván Valtierra (2018) menciona que un grupo de laicos pertenecientes a la Comunidad de San Juan Bautista, en junio de 1973, fueron a Tijuana a propagar “el fuego” carismático y que durante tres días impartieron un curso de Vida en el Espíritu en la Parroquia de San Juan de los Lagos de Tijuana, al que acudieron principalmente algunos jóvenes de dicha comunidad parroquial, incluso el entonces Obispo Juan Jesús Posadas Ocampo hizo un breve recuento sobre la llegada del movimiento carismático a la diócesis de Tijuana mediante una carta al Secretariado General de la Conferencia del Episcopado Mexicano.

Consideraciones finales

En la Renovación Carismática Católica los laicos asumieron el liderazgo no sólo para llevar al catolicismo la experiencia carismática en su aspecto renovador y unificador del ejercicio vivencial de los carismas atribuidos al Espíritu Santo, sino también en los diferentes servicios y en la diversidad de estados de vida de los participantes que se conjuntaron en los grupos de oración y comunidades carismáticas, y resultaron en una forma diferente de practicar el catolicismo, aportándole dinamismo a la Iglesia católica y acrecentando su capital humano y simbólico.

Al estructurar manuales y metodologías de enseñanza que pudieran ser comunes en toda la República Mexicana, los cuadernos de la comunidad

carismática de San Juan Bautista han contribuido principalmente al conocimiento y a la reproducción de la Renovación Carismática en México, así como en la formación y organización de los laicos en los grupos y asambleas de oración carismáticas, además de ser un medio de reproducción, adoctrinamiento y evangelización, contribuyendo con ello a procesos de conversión y madurez religiosa y a una resignificación de los mitos y símbolos del catolicismo y así a la revitalización de ese macrosistema religioso, sin que con ello se rompieran las lealtades con la institución católica.

No obstante, desde los inicios de la Renovación Carismática Católica en México, ha existido una preocupación por parte de la jerarquía católica de que los laicos migren hacia otros sistemas religiosos del orden pentecostal, por la semejanza y origen de este movimiento, y se alejen de la Iglesia católica, porque en el Movimiento los laicos adquirieron la autonomía de vivir esa experiencia de una manera personal y comunitaria, no necesitaban el auxilio del clero, ni de su intervención para recibir los dones y carismas del Espíritu Santo ni para organizarse en grupos de oración y asambleas o comunidades. Así, se determinó formar un equipo nacional que pudiera prestar servicios de orientación a los obispos y sacerdotes de las diócesis de México y se recomendó a los párrocos y obispos mantener personalmente un contacto más íntimo con estos grupos y asignar sacerdotes para que los orientaran y vigilaran.

Referencias

ANDERSON A. (2007) *El Pentecostalismo. El cristianismo carismático mundial*, Madrid: Akal.

ALONSO, J. (1983) “El Plan de Dios en nuestras vidas” en *Comunidad de San Juan Bautista. Renovación Cristiana en el Espíritu Santo, Por sus frutos los conoceré*, México: Comunidad de San Juan Bautista.

BLAKEBROUGH, D. (2006). *La Renovación en el Espíritu Santo: Orígenes Históricos, marco doctrinal, aspectos eclesiológicos*, Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario.

CARRILLO ALDAY, S. (1982), *Renovación Cristiana en el Espíritu Santo*, México: Instituto de Sagrada Escritura.

COMUNIDAD DE SAN JUAN BAUTISTA (1978), *Renovación Cristiana en el Espíritu santo. Iniciación*, México: Comunidad de San Juan Bautista.

COMUNIDAD DE SAN JUAN BAUTISTA (1983) *Por sus frutos los Conoceré* (folleto), México: Comunidad de San Juan Bautista.

DÍAZ DE LASERNA, M. (1985). “El Movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta” en *Cuadernos Universitarios* Núm. 22, México: UAM-I.

GARCÍA, S. (1983). “X Aniversario”, En *Comunidad de San Juan Bautista, Por sus frutos los Conoceré (folleto)*, México: Comunidad de San Juan Bautista.

HERNÁNDEZ, MARÍA. (1988) “En busca de una nueva práctica católica. El movimiento de renovación carismática católica en el Espíritu Santo”. *Antropología. Nueva Época*, Núm. 50, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

HERNÁNDEZ, MIGUEL (1999). *Dilemas Posconciliares. Iglesia, cultura católica y sociedad en la diócesis de Zamora, Michoacán*: El Colegio de Michoacán

JAIMES, R. Y VALTIERRA, I. (2019), “La institucionalización de los movimientos carismáticos y las transformaciones del campo religioso de Tijuana”. en *Universidad y Sociedad*, Volumen 11, Núm. 1, Cuba: Universidad de Cienfuegos.

JUÁREZ, E. (1997), *Mi reino si es de este mundo el Movimiento de Renovación Carismática en Zamora*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

MASFERRER, E. (2004), *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, México: Plaza y Valdés.

MURILLO, A. (1983), “María y la Renovación”, en *Comunidad de San Juan Bautista, Por sus frutos los conoceré*, México: Comunidad de San Juan Bautista.

RAMÍREZ, M. & CARMEN (2008), *Así nació la Renovación Carismática en México*, México: Didáskalos.

RODRÍGUEZ, W. (1988) “Folleto Renovación Cristiana–Historial (folleto), México: Ediciones Anawin”. En Ramírez, Miguel & Carmen (2008), *Así nació la Renovación Carismática en México*, México: Edit. Didáskalos.

VALDÉS-VILLALBA, G. (1986) “Movimiento carismático. El caso de Ciudad Juárez, Chihuahua, 1971-1986. Apuntes para el estudio de los movimientos religiosos en la frontera norte de México”. en *Frontera Norte* Vol. 8, Núm.15, México: Colegio de la Frontera Norte.

VALTIERRA ANGULO, I. (2018) *La institucionalización de la Renovación Carismática en la Iglesia católica: el caso de la diócesis de Tijuana, 1973-1983*, Tesis inédita de Maestría en Historia, México: Universidad Autónoma de Baja California.

Páginas electrónicas

Discours du Pape Paul VI aux participants au IIIÈME Congrès International du Renouveau Charismatique Catholique (1975) *Le Saint-Siège*, Recuperado de https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1975/documents/hf_p-vi_spe_19750519_rinnovamento-carismatico.pdf

Renovación Católica Carismática de Pamplona, *Seminario de vida en el Espíritu*, recuperado de rccpamplona.es.tl/Seminario-de-vida-en-el-Esp%EDritu.htm

Archivos de video

LEYVA, B. (2 octubre 2020) *Ricardo Mishler*, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=rxRyumhRqPI&t=2173s>

Renovación Carismática Católica en el Espíritu Santo, HISTORIA RCC MEXICO, (2019) *México*, recuperado de Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=S1yn9ghyCT0>

RCCES Comunidad San Juan Bautista Coyoacán, *1a. Asamblea Magna, 31 de octubre de 2021*, recuperado de <https://www.facebook.com/RCCES.SJB.Coyoacan/videos/392689929205386>

Sin Religión, una categoría en los censos de México

Gabriel López Delgadillo ¹

RESUMEN

En el Censo de población del INEGI, México, “Sin religión” es una categoría numérica sociológica. Pero también es una representación de los Derechos Universales de los seres humanos. La autoadscripción es una manera institucionalizada de identificarse con algo por elección. Para ejercer apropiadamente este derecho los gobiernos generan los datos que les permiten conocer la diversidad de la población y saber si están realizando su labor al respecto. En las democracias esto es una necesidad y obligación pues está vinculado a un Derecho Universal. En otro espacio se demostró que el aumento de Sin religión en el Censo 2020 de México no es producto de un sistemático abandono de las religiones en el país, sino que es consecuencia de una revisión a metodologías inadecuadas utilizadas precariamente, de ajustes a los instrumentos de recopilación de información. También de una capacitación de personal más adecuada. En censos anteriores se identificaron errores metodológicos que agregaron más datos al catolicismo en forma sistemática en detrimento de las otras formas de registro de información.

Palabras-chave: sin religión, diversidad religiosa, intolerancia religiosa.

No Religion, a category in the censuses of Mexico

ABSTRACT

In the INEGI population census of Mexico, “no religion” is a sociological numerical category. But it is also a representation of the Universal Rights of human beings. Self-ascription is a way of identifying oneself to something by choice. In order to properly exercise this right, governments generate the data that allow them to know the diversity of the population and to know if they are doing their job in this regard. In Democracies this is a necessity and obligation because it is linked to a Universal Right. As we have already shown above, the increase of no religion in the 2020 Census in Mexico is not the result of a systematic abandonment of religions in the country. It is a consequence of a revision of inadequate methodologies used precariously, of adjustments to the instruments of information collection. It is also the result of a more adequate training of personnel. In previous censuses, methodological errors were identified that systematically added more data to Catholicism to the detriment of other forms of information recording.

Keywords: no religion, religious diversity, religious intolerance.

¹ Maestro en Ciencias Sociales. Correo: gabriellopezdelgadillo@hotmail.com

Introducción

En el Censo de población del INEGI en México, “Sin religión” es una categoría numérica sociológica. También es una representación de los Derechos Universales de los seres humanos. La autoadscripción es una manera de identificarse con algo. Sin religión es también una elección de los mexicanos. De acuerdo con la antropología y la sociología, las religiones son sistemas (Bauman, 2006; Luhman, 2009; Geertz, 2003; Masferrer, 2014) en la vida de las personas, de ahí la relevancia que tenemos de vernos representados adecuadamente en las cifras de las naciones.

No todos los países han incluido una pregunta de religión en sus censos poblacionales. Son varios los argumentos. También las historias de las naciones son importantes ante este devenir que hoy en día puede considerarse un atraso en las políticas públicas. ¿Qué lo vuelve un atraso? Vivir la religión que sea nuestra elección es un derecho, según el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU. Ahí se establece que todos tenemos derecho a nuestras propias creencias, a tener religión, a no tener ninguna o a cambiarla. El artículo 18 protege a los creyentes teístas, no teístas y ateos, así como a aquellos que no profesan ninguna religión o creencia (Noticias ONU, 2018).

Para ejercer apropiadamente este derecho, los gobiernos generan los datos que les permiten conocer la diversidad de la población y saber si están realizando su labor al respecto. En las democracias esto es una necesidad y obligación porque está vinculado a un Derecho Universal. En México dimos el paso hace más de cien años, fue necesario hacerlo. Pero con los años, la intromisión de posturas ajenas a lo declarado por los ciudadanos, la manipulación de datos censales y otras prácticas ajenas a la democracia devinieron también en aumento de las intolerancias religiosas. En Chile, desde el año 2010 (Latinobarómetro, 2020) se supo que su población se aleja del catolicismo institucionalizado. Los datos de encuestas de Latinobarómetro, con 25 años de registros anuales, demostraron también una disminución paulatina de los seguidores del protestantismo, que pasó del 18% en 2010 al 8% en 2020. El catolicismo se ubicó en el 51% y la opción ninguna en 35% respectivamente. Según esta fuente una explicación al respecto se cita a continuación.

Este cambio valórico de los chilenos en esta última década se produce paralelo a los fenómenos que muestra este informe de profundización del malestar social por las desigualdades, la injusticia, la mala distribución del ingreso y la crítica profunda al mal funcionamiento de la democracia chilena. (Latinobarómetro, 2020: 39)

Este “malestar social” que se identifica por malos usos, devino en abandonos del cristianismo institucional en general. Un estudio del Pew Research Center en 2014 expuso a Honduras y Uruguay como los países con menor número de seguidores del catolicismo. Ubicó la cifra de católicos por debajo de la mitad de la población. Con cifras del 50% de católicos se ubican El Salvador, Nicaragua y Guatemala. Honduras registró 46% de católicos, 41% de protestantes y 10% sin afiliación. Mientras tanto, Uruguay se ubicó en valores de 42% de católicos, 15% protestantes y 37% sin afiliación². Este último país se considera el más agnóstico de Latinoamérica. En México, el estado de Hidalgo consiguió en pocos años el segundo lugar³ a nivel nacional en intolerancia religiosa debido a prácticas ajenas al Estado de Derecho, a las leyes.

Es así que la exclusión por motivos de religión se posiciona como un problema estructural debido a que este tipo de discriminación ocupa los primeros lugares a nivel nacional. En México solicitamos este dato a los ciudadanos desde hace más de un siglo, eso da relevancia histórica a nuestros datos de religión. Otros países agregaron paulatinamente estos registros para favorecer los derechos fundamentales de su población. En América Latina algunos países preguntan en sus censos la religión de sus ciudadanos, otros no. Tal es el caso de Perú, que incluye la religión en la pregunta 26 de su Censo (Perú 21, 2017). Colombia no preguntó esto a su población en el Censo de 2018 (DANE, 2018).

El debate categórico

Para Manuel M. Marzal, en *Religión y sociedad peruana del siglo XXI*, ser “increyente” está ligado a dos tipos principales (Marzal, 1995: 13). El primero es la *acreencia vital*, inherente a dejar para después una pregunta que se considera válida, es poner entre paréntesis el tema del más allá. El

2 Según la categorización de esta fuente.

3 El primer lugar a nivel nacional lo ocupa el estado de Chiapas (Álvarez Maury, 2019).

segundo es el *agnóstico*, que no se contenta con instalarse en una postura vital, prefiere intentar una justificación teórica más o menos desarrollada. En un estudio realizado en Lima por Catalina Romero y Veronique Lecaros (2017: 17-18), se identificaron tres tipos de Sin pertenencia a una religión. El primero lo vinculan a procesos de secularización y laicidad, aquí ubican a los ateos, agnósticos y no creyentes. El segundo, de los que no pertenecen a una religión, llamados ‘nones’ y desafiliados pero que siguen siendo creyentes. El tercero corresponde a creyentes que buscan nuevas formas de comunidad cristiana, estas personas pueden ser creyentes o no de sus religiones de referencia.

En Colombia, las suposiciones de población católica de más del 70% contradicen las realidades según lo expuesto por Beltrán y Larotta (2020) mediante la encuesta “Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia. Resultados de la encuesta nacional sobre diversidad religiosa 2019”. En el documento se expone que este ejercicio estadístico se realizó a 11 034 personas distribuidas en el territorio colombiano. En esta encuesta se partió del principio de la “autoidentificación” religiosa. Es decir cada encuestado se identificó con alguna de las variables que ofreció la pregunta “Con respecto a sus creencias religiosas, usted se considera:” (Beltrán y Larotta, 2020: 18). En los resultados, se supo de un aproximado de 57.2% de católicos en Colombia, 19.5% de evangélicos pentecostales, 13.2% de creyentes no afiliados, 3.3% de agnósticos, 3.0% de ateos, 1.0% de testigos de Jehová, 1.0% de adventistas, 0.9% de protestantes y 0.9 % dijo Otra.

Otro aspecto a destacar en esta encuesta es que del 14.1% que dijo haber cambiado de religión, el 74.6% se alejó del catolicismo, el 15.5% de evangélico/pentecostal, el 2.6% de creyentes pero no afiliados, el 2.1% de testigos de Jehová, el 1.1% de Adventistas, el 1.0% de otra, el 1.0% de ateos, el 0.8% de agnósticos, el 0.7% de mormones y el 0.4% de los protestantes. Según la encuesta, en el país hay una dinámica importante de cambios de religión en la población.

En Argentina el Programa Sociedad, Cultura y Religión del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales presentó su Segunda encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas. Se supo que los católicos representaron 62.9%, sin religión 18.9% y evangélicos 15.3%. El 18.9% de sin religión se constituyó a su vez por los ateos en 6.0%, ninguna 9.7% y agnóstico 3.2%

(Masferrer, 2021). Mediante este ejercicio estadístico también se registró un decremento importante en la población católica. En enero de 2020, el Instituto Nacional de Estadística y Censos de Argentina hizo un pilotaje en el que volvió a incluir la pregunta de religión debido a que desde 1960 no se registra el dato. En el siglo XX sólo el Censo Nacional de 1947 y el de 1960 preguntaron sobre la religión de los argentinos, que tuvieron un decremento de católicos del 93.6% al 90.05%. Los israelitas aumentaron del 2 al 2.62%. Los protestantes disminuyeron del 1.6 al 1.54%. Los sin religión aumentaron del 1.5 al 1.63% (Mallimaci, nd; La nación, 2020).

Para el censo argentino, el pilotaje de la pregunta tuvo como opciones de respuesta: “Católica, Evangélica, Judía, Islam, Testigos de Jehová, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Agnóstico/Ateo, Otra Religión, Ninguna e Ignorado” (Aleteia, 2022). Sin embargo, para el Censo no se consideró la pregunta de religión. Los resultados de la Segunda encuesta nacional sobre creencias fueron analizados en sus hallazgos de Sin religión por Juan Cruz Esquivel, María Eugenia Funes y Sol Prieto (2020). Identificaron varias características poblacionales en lo que denominan la primera minoría religiosa más cuantiosa de Argentina (Esquivel, Funes y Prieto, 2020). Describen Sin Religión como una manera de agrupar posturas cuyo denominador común es que asumen una tendencia distinta a la institucionalizada. Según los planteamientos de Mallimaci y Giménez para este país, y desde una epistemología local, el análisis propone que la categoría está constituida por creyentes sin religión, creyentes nominales que están desafiliados de las iglesias, no creyentes o creyentes a su manera (Mallimaci y Giménez, 2007).

Desde el inicio de los censos en México se pregunta la religión a las personas. Se hizo mediante varias metodologías, según avances demográficos de su tiempo. Es un dato que permite conocer la representatividad de las religiones de los mexicanos y en ninguno de los registros censales, que iniciaron en 1895, se obtuvo un dato de 100% en el catolicismo. En 1895 los católicos ocuparon el 99.11%, los no católicos el 0.35% y los sin religión el 0.49 por ciento. En la categoría Sin religión están aquellos mexicanos que por “autoadscripción” declaran a un servidor público que desean ser considerados así en el ejercicio censal. La cifra de religión es producto de la voluntad de los ciudadanos en un censo. Esta autoadscripción fue regularmente manipulada

por algunos intereses que evitan a los mexicanos caracterizarnos como pueblo, dado que ya hemos proporcionado la información al encuestador⁴.

En ejercicios anteriores de análisis de la información censal, fue demostrada la manipulación del dato de religión, así como la poca rigurosidad de sumatoria y registro. Ya los mexicanos hicimos el esfuerzo de abrir la puerta y atender el encuestador de INEGI, en pleno cumplimiento de lo estipulado por las leyes. Sin embargo, en otros censos se tomaron cantidades de Sin religión para que otras cifras aumentaran. Es lo opuesto al propósito de los datos del INEGI, dar cuenta de las preferencias y autoadscripciones de los mexicanos en términos generales, mediante lo observado en la Ley del sistema nacional de información estadística y geográfica vigente.

Otro de los propósitos de las cifras en los Censos de los países es el diseño, actualización y adecuaciones de políticas públicas, así como la identificación de minorías y grupos vulnerables. En las cifras de religión del INEGI también es el caso, los datos favorecen interpretar y medir a favor de la diversidad religiosa y no discriminación. No está demás agregar el aspecto de conocer las cifras que describen mejor al pueblo de México⁵. Los Sin religión son en consecuencia también personas que se autoadscriben, por la razón que ellos prefieran, como Sin religión y los estudiosos de las religiones tenemos por función analizar al respecto.

Los porcentajes no católicos tienen antecedentes de aumento en cada censo y esto corresponde con las dinámicas poblacionales que vivimos en el país. Protestante/Cristiano evangélico —con un total de 14 095 307 personas— aumentó 3.7% en diez años y pasó del 7.5 al 11.2%. Es notable en casi cualquier parte de la República Mexicana el aumento de seguidores de religiones no católicas (Masferrer, 2011). Salir a las calles, ver los templos, conocer a los creyentes de otras religiones y continuar, en este siglo, con cifras del 80% de católicos en los desplegados del INEGI no es serio.

No aumentaron desproporcionadamente los ateos en el país, como se declaró en algunas fuentes. Aumentaron los ateos en el país y otras categorías

4 Varios especialistas en estudios de las religiones exponen maneras de matizar una categoría de Sin religión. En las encuestas aquí presentadas hay ejemplos hallazgos en estos ejercicios.

5 Sin embargo, hay quienes han dedicado su esfuerzo a mejorar las metodologías de estos matices, como es el caso de Mora, 2014; Marzal, 1995; Romero y Lecaros, 2017.

de Sin religión, como aumentan desde antes que los sociólogos usáramos censos para distinguirnos, para conocernos, para favorecer nuestros derechos humanos.

¿Los sin religión aumentaron más de lo normal en estos últimos años? Aún no es posible saberlo con estos datos dado que el censo anterior no respetó la rigurosidad del ejercicio. Sin embargo, hay una cantidad importante de estudios de especialistas en el tema que apuntan a un desencanto de la institucionalidad religiosa por parte de las poblaciones en el mundo (Attías Basso, 2015; Maher, 2019). También hay varios estudios que apuntan hacia la progresión del ateísmo (Ramos González, 2016; Morello y Rabbia; 2019). Así mismo, hay estudios que demuestran el abandono paulatino de varias religiones en consecuencia de actos vergonzosos y delictivos en las mismas (Barrios, 2020; Deutsche Welle, 2021; France 24, 2021; La sexta, 2021; swissinfo, 2021; Agencia EFE, 2021). México no está fuera de estos referentes.

La intolerancia religiosa le niega a la otredad su libre albedrío de elegir, de acertar, de equivocarse en la elección de sus creencias. De pensar y pensarse como ciudadano en una Democracia. Es contraria a la libertad de pensamiento. Es una manera de hacer menos al otro, de no permitirle acceder y ejercer plenamente sus derechos humanos. También, es motivo de esclavismo y otras aberraciones semejantes en la historia de la Humanidad. Hoy la Covid-19 hizo más visibles nuestros sistemas sociales, son observables, como afirmó Niklas Luhmann, así mismo nuestras problemáticas y limitaciones ante los grandes problemas de la Humanidad.

Con respecto al dato de religión en México, aún es posible hacer ajustes metodológicos que permitan esclarecerlo más y saber con mayor profundidad las preferencias religiosas de los mexicanos. Hoy, por diseño y epistemología del censo 2020, no hay números para seguir diciendo que no existen estas personas, para evitar que accedan a sus creencias libremente, para negarles sus derechos en los pueblos pretextando los números sociológicos para limitar la Ley de asociaciones religiosas y culto público. Tampoco para decir que en los pueblos originarios todos somos católicos. Los que hacemos trabajo de campo en las localidades sabemos lo distante que es eso de la realidad.



Imagen 1. Fuente: INEGI, Censo de población y vivienda 2020.

Cuando INEGI publicó los datos del Censo 2020, utilizó tablas como la de la imagen 1. Otro aspecto a destacar es la disminución de la variable Otras religiones, en 2.2%. Sin embargo, es lógico con respecto a los movimientos de información que implicó organizar la información de evangélicos y protestantes en una categoría ya que en otros censos aparece en varias. Esta última afirmación ya la expuse parcialmente con anterioridad (López Delgadillo, 2021). Está demostrado que hay una proporción de mexicanos que históricamente se inclinan a autoadcribirse como Sin religión. Es una dinámica que al graficarse tiene una tendencia de crecimiento positiva. Esta dinámica histórica de crecimiento también se identifica con los evangélicos.

INEGI no ha declarado respecto a esta información. Sin embargo, la acepta como dato y da reconocimiento de su relevancia poblacional en el territorio nacional, según nuestro Estado de Derecho. Esto se fundamenta también mediante el actual Clasificador de religiones de 2020 en que el Instituto matizó las categorías de las religiones. Estos datos censales, reafirmo, se utilizan constantemente para hacer valer los derechos humanos, para la aplicabilidad de la Ley federal y Constitucional por parte de las autoridades responsables en los gobiernos locales, estatales y del Gobierno federal (López Delgadillo, 2019). Ninguna categoría del INEGI es pura en sus cifras, incluso los católicos tienen en sus números a personas que dijeron serlo, por ejemplo, para evitar discriminación en el lugar en el que viven. Hoy, los católicos del clasificador están constituidos también por la variable correspondiente al catolicismo ortodoxo (INEGI, 2021).

Realicé trabajo de campo durante más de diez años en localidades indígenas y no indígenas del Estado de Hidalgo: caminé, pregunté, hice etnografía y encuesta. Es necesario especificar que Sin adscripción religiosa es un sinónimo en el censo para decir Sin religión, porque la metodología denominada de “autoadscripción” es la que fundamenta la obtención del dato. La categoría, según el clasificador se llama “Sin religión/ sin adscripción religiosa” y la institución consideró su sistematización según cálculos y datos previos que declararon identificar en ejercicios previos. También por propuestas hechas por especialistas mediante debate técnico y con fundamentación en la evidencia. A su vez esta categoría está matizada por las variables ninguna religión, ateos, agnósticos y sin adscripción religiosa (creyente). La última considera respuestas de los informantes en la dinámica misma de la obtención del dato del encuestador ¿Una más matizada que la anterior? Continuemos con nuestra revisión de los datos de México.

Porcentaje de adscripción religiosa en los Censos de México

| Año | Católicos | No católicos | Sin religión |
|------|-----------|--------------|--------------|
| 1895 | 99.11 | 0.35 | 0.49 |
| 1940 | 96.56 | 1.16 | 2.26 |
| 1950 | 98.21 | 1.79 | Sin dato |
| 1960 | 96.48 | 2.34 | 0.55 |
| 1970 | 96.17 | 2.23 | 1.59 |
| 1980 | 92.62 | 4.25 | 3.12 |
| 1990 | 89.69 | 6.42 | 3.24 |
| 2000 | 87.99 | 7.63 | 3.52 |
| 2010 | 82.72 | 9.88 | 4.68 |
| 2020 | 77.7 | 11.4 | 10.6 |

Cuadro 1. Fuente: elaboración propia con datos de INEGI.

Lo que presento en el Cuadro 1 son los datos nacionales de adscripción religiosa de los censos de México. Como podemos apreciar, para el año 1950

no se reporta el dato. En censos anteriores se registró una proporción de mexicanos que declararon, incluso bajo metodologías de la época, Sin religión. Esta proporción es identificable en los censos y demuestra, con esos datos, la intencionalidad de autoadscripción religiosa de los mexicanos.

En los resultados de 1960, de manera atípica en términos sociológicos, cayó el dato en casi todos sus puntos porcentuales. ¿Y los mexicanos que fueron identificados en otros ejercicios estadísticos de la época? Durante años se aseguró que ese dato correspondía a consecuencias de las guerras. Esa afirmación no resulta del todo cierta. En 1980, en consecuencia de adecuaciones a las metodologías, se obtuvo un dato de proporción más certero y se evidenció que el hecho de discriminarlos en las cifras no los oculta de la realidad. Sin religión entonces se posicionó de 1.59 a 3.12% en diez años. Algo atípico según los registros previos y que demuestra que el 2.26% de 1940 es un dato de Sin religión más certero. Para esos años y con intereses políticos en mentir a los mexicanos sobre las religiones del pueblo de México se realizaron registros de los datos con poca rigurosidad y sin pretender realizar un ejercicio censal serio. Fue demostrado, mediante tesis de maestría, que las metodologías en cuestión inducen de manera rígida el registro de datos hacia el catolicismo (López Delgadillo, 2019).

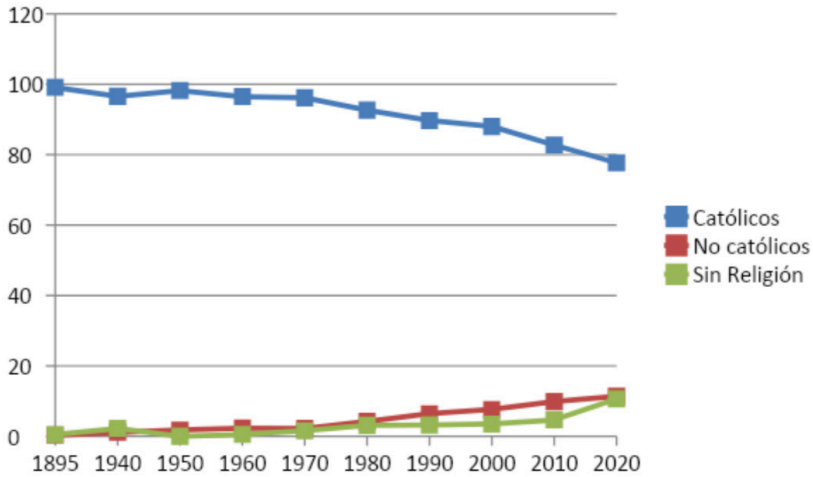
En nuestro país hay quienes ya nacen en familias con tendencias a la no enseñanza de la religión, al menos la institucionalizada. Unas personas se declaran católicas porque temen intolerancia al expresar abiertamente sus preferencias religiosas. Algunos se deciden por propuestas declaradas contrarias o contradictorias a la religión oficialista en sus países. Otros no comparten las posturas oficialistas de sus creencias. Hay quienes viven en contextos de intolerancia religiosa, en persecución por motivos de religión, etcétera. Abonar Sin religión también es un dato, una manera de especificar nuestro posicionamiento para con nuestras creencias religiosas, declararse parte de algo. Sin religión no es sinónimo de la categoría censal No contestó⁶. Es también una manera de declarar nuestras creencias. Hay varios matices en personas que declaran Sin religión a un encuestador.

Está demostrado también que es una dinámica generacional el aumento de autoadscripciones de Sin religión en el país. Es necesario ser coherentes con la calidad de nuestros datos. No es aceptable el uso de metodologías censales

⁶ Esa es otra categoría.

que muchas veces socavaron la voluntad y derechos de los mexicanos en un país diverso en sus culturas, en sus creencias, en sus religiones.

Porcentajes censales de adscripción religiosa en México



Gráfica 1. Fuente: elaboración propia con datos de INEGI.

La gráfica 1 muestra el abrupto aumento de Sin religión en el último registro censal, que es consecuencia de una revisión de metodologías inadecuadas utilizadas precariamente, de ajustes a los instrumentos de recopilación de información. También de una capacitación del personal más eficiente con el dato que van a registrar. En censos anteriores, se identificó una batería de errores metodológicos que agregaron más datos al catolicismo en forma sistemática en detrimento de las otras formas de registro de información. Aún con estas vicisitudes, los mexicanos abonaron constantemente a sus creencias y se obtuvo una importante cantidad de registros en opciones distintas al catolicismo. Pero estos hallazgos, deben matizarse más para conocer mejor nuestras realidades poblacionales. Como muestra de mi afirmación está un mejor registro proporcional en el Censo 2020. La gráfica da cuenta de este aumento en los registros de información. Sin religión y No católicos demuestran en los censos una tendencia de aumento positivo desde el inicio de los registros.

Mientras tanto, el catolicismo presenta una disminución en su dinámica de crecimiento como consecuencia de varios elementos. Uno de ellos es el disgusto de su feligresía por el ocultamiento y la no atención de varias problemáticas que los escandalizan en su religiosidad. Sin embargo, precisemos que los católicos también aumentaron. En el Censo del 2010 los católicos son un total de 92 924 489. Para el Censo 2020 los católicos son 97 864 218 personas.

La autoadscripción es declarada al encuestador por un representante de la familia. Dicho representante en ocasiones hace distinciones de información entre miembros, en ocasiones no. Otras veces, son los encuestadores los que son vistos haciendo llenados apócrifos de información censal y favorecen proporciones de catolicismo ajenas a las poblacionales. Vocaciones distintas a las de índole profesional, científica y democrática. Aunado a ello, está el mal manejo de la información de quienes desconocen, en el mejor de los casos, la importancia de ésta para el diseño de políticas públicas. Estas prácticas son propias de la edad media y ajenas al Estado de Derecho en México.

La pregunta censal de religión

Una cosa que se supone es que la pregunta censal de religión del INEGI es una pregunta “abierta” cuyos registros se hacen según contestan los mexicanos. Al menos, esa es la metodología demográfica de las preguntas abiertas. Veamos si es así en este censo. Según el Manual del entrevistador del cuestionario básico (2020) y el Manual del entrevistador del cuestionario ampliado (2020 b), la palabra religión se registró en 20 ocasiones en seis secciones principales donde se reiteró la importancia de registrar la religión declarada y la no discriminación⁷. Aquí se especifica a los encuestadores que la religión es también un punto importante a registrar y se hacen aclaraciones con respecto a las Asociaciones Religiosas, algo que no se hacía. También notable fue destacar la importancia del censo con respecto a los Derechos Humanos desde el inicio.

⁷ En el cuestionario básico de 2010, la palabra religión aparece referida 18 veces. Varias de ellas corresponden a los ejemplos de los cuestionarios. El contenido del texto no profundiza en la importancia de la información recabada con respecto a las religiones de los mexicanos. Tampoco brinda la suficiente información a un encuestador que no siempre cuenta con las herramientas de indagación para recuperar la información como se le exige. Recordemos que los encuestadores INEGI como requisito académico tienen secundaria terminada. En varios casos tienen estudios superiores a secundaria.

En esta ocasión el registro del censo se hizo, principalmente, con equipo electrónico y en los ejemplos para los encuestadores se muestran imágenes de la aplicación utilizada para tal efecto. En la página 268 del cuestionario básico se explica sobre la pregunta de religión. Se especifica que es necesario considerar la religión para cada una de las personas del hogar. Que puede estar o no representada por grupos organizados. Se muestra la pregunta del encuestador ¿Cuál es la religión de (NOMBRE)? Seguida de seis líneas horizontales. Se le da la indicación al lector de escribirla tal como lo diga el “informante”, textual, sin abreviaturas (Imagen 2).

Escribe el nombre de la religión tal como la declare la(e)l informante, de manera textual y sin utilizar abreviaturas.

A continuación, se listan algunos ejemplos:

- Católico.
- Cristiano.
- Evangélico.
- Pentecostal.
- Testigo de Jehová.
- Luz del Mundo.
- Mormón.
- Adventista.
- Judío.
- Islam.
- Hinduismo.
- Budismo.



4. RELIGION

¿Cuál es la religión de (NOMBRE)?

ABRTE LA RELIGION

Cuando la respuesta sea general, imprecisa, poco clara, indaga solicitando a la informante si puede ser más preciso o concreto. Por ejemplo:

- Creyente.
- Religiosa(o).
- Cree en Dios.
- Independiente.
- Va al templo.
- Es hermano(o).
- Creyente de la iglesia.
- La de sus padres.
- Libre pensador.
- La de la colonia.

En estos casos, insiste en conocer el nombre de la religión procurando no incomodar o molestar a la(e)l informante.

En algunos casos te referirán creencias religiosas de diferentes maneras, que quizá no te sean familiares; por ejemplo:

- Devota de la Virgen del santuario.
- Cristiana milenarista.
- Cristiano de la hermosa provincia.
- Soy sabático.
- Religión hebrea no mesiánica.
- Santa Muerte.

Imagen 2. Fuente: Manual del entrevistador del cuestionario básico. INEGI (2020: 269)

Se dieron varios ejemplos de respuestas que pudieran ser dichas por el informante. En esas opciones se colocó Católico en primer orden, lo que ya se demostró que genera registros extra, sin embargo, apareció en un listado y no como único ejemplo. Se buscó precisar al encuestador sobre lo que se pretende conocer en esa pregunta y las posibles respuestas consideradas como imprecisas, para indagar a mayor profundidad y registrar la respuesta de religión del censo. En otras ocasiones, ampliaron, que es al encuestador a quien no le parecen conocidas las respuestas pero se trata de datos registrables. Sin embargo, se especifica al encuestador: “Considera también que la (el) informante puede no tener, profesar o seguir alguna religión o creencia religiosa y declarar: ‘no tengo religión’, ‘ninguna’, ‘ateo’, ‘sin religión’, entre otras. En estos casos, recuerda nuevamente registrar textualmente lo que te declare la persona informante” (INEGI, 2020^a: 270). Acto seguido, se reafirma al trabajador del INEGI que no debe realizar discriminación alguna con motivo de religión y se agrega: “ten presente que la premisa, de acuerdo a la neutralidad propia de un censo, es registrar la religión con carácter laico, sin establecer preferencias, no calificar o discriminar ninguna creencia, de manera que se registran textualmente todas las declaraciones vertidas por las (os) informantes” (INEGI, 2020^a: 270).



Imagen 3. Fuente: Manual del entrevistador del cuestionario básico. INEGI (2020: 270)

Finalmente, se presenta la imagen 3, correspondiente a un ejemplo en que se registra la religión de Camila como luterano.

Es importante agregar que, en comparación con el censo anterior, se hizo una pregunta que se explicó mejor al encuestador acerca de lo que se pretende obtener en los registros, sobre problemáticas a las respuestas de esta pregunta y se especificó que no registrar conforme se declara es inherente a ejercer la discriminación por motivo de religión. Esto demuestra, en parte, el aumento de registros en posicionamientos no católicos. Sin religión y otras formas de registro de religiones en los censos de México demuestran ser objeto de ejercicios de discriminación.

Ajustes metodológicos permitieron identificar registros que ya se tenían en el año 2000. También agregar nuevos registros a las categorías. Cuando realicé el ejercicio de análisis de la metodología censal ante investigadores, especialistas y servidores públicos del INEGI (México Anglicano, 2019), demostré la manera en que se abonaron números al catolicismo mediante varios momentos del ejercicio censal, una postura poco seria y no científica. El Censo de 2020 demuestra que son más amplias las diversidades religiosas en México en consecuencia de procesos y dinámicas sociales actuales.

Reflexiones finales

La pregunta de religión se presenta en el cuadernillo, al entrevistador y al entrevistado, a registro abierto, pero en el siguiente momento de sistematización toda esa información es regularmente esperada por categorías preestablecidas en el diseño, que no permiten agregar más como resultado de hallazgos en las respuestas de los mexicanos. En esta ocasión fue posible una excepción. Es una pregunta que se registra en abierto, pero que regularmente se codifica en cerrado. Es decir, es una pregunta cerrada, con categorías ocultas y muchas veces ajenas a las respuestas de los mexicanos. En el Censo se pregunta la religión a los mexicanos y no es válido suponer que no somos capaces de responder esa pregunta para justificar el empobrecimiento del dato censal.

No hay aclaración hasta el momento por parte del INEGI que explique la metodología de la variable Sin adscripción religiosa (creyente), si corresponde a un adecuado vaciado de la información, si es propio de estilos de registro del dato del personal ya que según la página 270 del manual se ofrecieron más formas de registrar los matices de Sin religión. Un ejercicio estadístico que aún falta por realizarse. Sin embargo, son muchas las personas que piden

a los encuestadores hacer la distinción en el registro del dato y solicitan ser considerados creyentes de alguna religión pero no quieren formar parte de la categoría oficial de los datos, que solicitan ser registrados sin religión ya que consideran su creencia como propia y alejada de la institucionalidad. Nuestra obligación ética, profesional y científica es ubicar esta información en la categoría que corresponde según lo declarado por los informantes. En nuestros análisis, es importante generar las categorías y variables necesarias para realizar estos ejercicios. En este documento, por metodología sumo los datos declarados a la categoría Sin religión. Así, el número total es 13 314 516, según lo publicado por INEGI en Principales resultados por localidad (ITER) 2020.

En conclusión y a partir de los resultados publicados por el INEGI una vez hecho el ejercicio censal, dado que en el territorio nacional los Sin religión son más de 13 millones. También que las personas cristianas no católicas suman un total mayor a los 14 millones. Que la pregunta del censo reveló varios matices que ya conocemos bien mediante nuestras prácticas de campo y en ellos se encuentra una mayor tendencia a la diversidad religiosa que la afirmada con anterioridad. Que según lo expuesto por De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2021), desde hace más de diez años es la intolerancia religiosa el tercer motivo principal de discriminación en el país. Resulta necesario proponer diseños para una encuesta nacional intercensal de la diversidad religiosa en México. En consecuencia, matizar los datos del Censo y proponer opciones, en caso de así distinguirlas, para mejorar las variables y categorizaciones demográficas de las religiones de México.

Esto último en la búsqueda de mejorar las políticas públicas inherentes al derecho fundamental de Libertad de Creencia de los mexicanos, según lo estipulado por el artículo 2 de la Ley federal de asociaciones religiosas y culto público de los Estados Unidos Mexicanos. También de realizar adecuados ejercicios de análisis antropológico, demográfico y sociológico que nos permitan conocer con mayor profundidad, los posicionamientos e interpretaciones de las personas que declaran sus creencias y religiones a un encuestador. Recordemos que las respuestas a las preguntas que estudiamos suelen tener mayor complejidad y contenido en la realidad que en categorizaciones teóricas y teológicas preexistentes.

Fuentes consultadas

Agencia EFE (2021), *Exintegrante de La Luz del Mundo ve a líder Naasón Joaquín como “un criminal”*, España, 28 de septiembre de 2021. Consultado en Exintegrante de La Luz del Mundo ve a líder Naasón Joaquín como “un criminal” | Sociedad | Edición América | Agencia EFE

ALETEIA (2022), *¿Qué religión profesa?: La oportunidad perdida en el censo argentino*, Argentina, 20 de mayo de 2022. Consultado en <https://es.aleteia.org/2022/05/20/que-religion-profesa-la-oportunidad-perdida-en-el-censo-argentino/>

ÁLVAREZ MAURY, D. (2019) *Conferencia Magistral Inaugural: Campo político religioso en la cuarta transformación*. Conferencia impartida en el XI Coloquio de Historia y Antropología de las Religiones, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 11-15 de febrero del 2019, México.

ATTIAS BASSO, A. (2015), *El desencantamiento del mundo y lo sagrado. Un espacio común para Max Weber y Georges Bataille*. Argentina: Flacso Argentina. Tesis inédita de Maestría en Ciencia Política y Sociología. Consultado en TFLACSO-2015AAB.pdf (flacsoandes.edu.ec)

BARRIOS VÁZQUEZ, J. (2021), *Los Apóstatas. Cuando los testigos de Jehová mexicanos abandonan la Watch Tower*, tesis inédita de doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Bauman, Z. (2006) *Miedo líquido*, México, Paidós

BBC News (2017) *Cómo es ser ateo en Pakistán, un país donde criticar la religión es un riesgo de muerte*, 8 de agosto de 2017. Consultado en *Cómo es ser ateo en Pakistán, un país donde criticar la religión es un riesgo de muerte - BBC News Mundo*

DANE (2018), *Censo nacional de población y vivienda de Colombia 2018*, SD. Consultado en IMG_001_Cuestionario_Hogares_Basico_57 preguntas.indd (dane.gov.co)

DE LA TORRE, R. Y GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, C. (2021) México: menos católico, más diverso y menos religioso que hace una década, en *Nexos*, 29 de Marzo de 2021. Consultado en México: menos católico, más diverso y menos religioso que hace una década | Nexos

DEUTSCHE WELLE (2021), Obispos franceses reconocen “responsabilidad institucional” de la Iglesia en casos de pederastia, Alemania, 5 de noviembre de 2021. Consultado en *Obispos franceses reconocen "responsabilidad institucional" de la Iglesia en casos de pederastia* | Europa | DW | 05.11.2021

ESQUIVEL CRUZ, J., M. E. FUNES y S. PRIETO (2020), Ateos, agnósticos y creyentes sin religión. Análisis cuantitativo de los sin filiación religiosa en la argentina. En *Revista sociedad y religión*, número 55, Vol. XXX. Consultado en CONICET_Digital_Nro.d7882237-9b79-4c44-843b-190ed0412b25_D.pdf

FRANCE 24 (2021), “Vergüenza”: el papa Francisco reacciona ante los casos de pederastia en Francia, Francia, 6 de octubre de 2021. Consultado en “*Vergüenza*”: *el papa Francisco reacciona ante los casos de pederastia en Francia* (france24.com)

GEERTZ, C. (2003), *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.

INEGI (2010) *Manual del entrevistador del cuestionario básico, México, INEGI. Consultado en Censo de Población y Vivienda 2010. LEVANTAMIENTO CENSAL. Manual del entrevistador del Cuestionario básico* (inegi.org.mx)

INEGI (2020 a) *Manual del entrevistador del cuestionario básico. México: INEGI. Consultado en Censo de Población y Vivienda 2020. Manual del Entrevistador del Cuestionario Básico* (inegi.org.mx)

INEGI (2020 b) *Manual del entrevistador del cuestionario ampliado. México: INEGI. Consultado en Censo de Población y Vivienda 2020. Manual del entrevistador del cuestionario ampliado. Enumeración.* (inegi.org.mx)

INEGI (2020 c) *Censo 2020 de población y vivienda*. México: INEGI.

INEGI (2021), *Clasificaciones del Censo de Población y Vivienda 2020*. México

LA NACIÓN (2020), El Indec incluye la pregunta sobre religión en el Censo 2020, 24 de enero de 2020. Consultado en *El Indec incluye la pregunta sobre religión en el Censo 2020 - LA NACION*

LA SEXTA (2021), Continúa la ola de quema de iglesias en Canadá tras el hallazgo de miles de cadáveres de niños indígenas en internados católicos, España, 1 de julio de 2021. Consultado en *lasexta.com*

LATINOBARÓMETRO (2020), *Informe Chile 2020*. Chile: PNUD.

LÓPEZ DELGADILLO, G. (2019), *Diagnóstico de la diversidad religiosa en la Huasteca y el Valle del Mezquital, estado de Hidalgo*, tesis inédita de maestría, UAAEH, México.

_____ (2021), El censo de 2020, la recategorización de religión, en *Boletín Actualidad sociopolítica religiosa*, año 2, número 67, 24 de agosto de 2021, México.

LUHMANN, N. (2007), *La religión de la sociedad*, Madrid, Trotta.

MAHER, M. coord. (2019), *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia*, Ecuador, Flacso Ecuador. Consultado en 58108.pdf (flacsoandes.edu.ec)

MALLIMACI, F, J. CRUZ y V. GIMÉNEZ (nd) Creencias religiosas y estructura social en Argentina en el siglo XXI, en *Creencias, política y sociedad (nd)*, Boletín de la BCN N° 124. Consultado en tqpqBoletín 124 (core.ac.uk)

MALLIMACI, F., V. GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. J. C. ESQUIVEL, G. IRRAZÁBAL, (2019) Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina. *Informe de Investigación*, n° 25. Buenos Aires: CEIL-CONICET. ISSN 1515-7466

MALLIMACI, F., V. GIMÉNEZ (2007), Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. En *Revista Argentina de Sociología*, vol. 5, núm. 9, noviembre-diciembre, 2007, 44-63, Consejo de Profesionales en Sociología, Buenos Aires, Argentina. Consultado en <https://www.redalyc.org/pdf/269/26950904.pdf>

MARZAL, M. (1995), Religión y sociedad peruana del siglo XXI, en *Religión y sociedad peruana del siglo XXI*, nd. Consultado en LDE-1995-01-14.pdf (pucp.edu.pe)

MASFERRER KAN, E. (2014), *Religión Política y Metodologías. Aportes Al Estudio De Los Sistemas Religiosos*. México: Libros de la Araucaria.

_____ (2011), *Pluralidad religiosa en México. Cifras y Proyecciones*. Argentina: Libros de la Araucaria.

MÉXICO ANGLICANO (2019) El factor religioso hacia el Censo 2020, 12 de octubre de 2019. Consultado en *El factor religioso hacia el censo 2020* | México Anglicano (wordpress.com)

MORA, C. (2014). *Secularización y reconfiguración en el mapa religioso de México: El caso de la población «sin religión»*. XVII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, México.

MORELLO, G. y H. H. RABBIA (2019), Cambios religiosos y dinámicas demográficas: más allá de la Teoría de la Secularización. El caso del catolicismo en la ciudad de Córdoba, Argentina, en *Openedition Journals*, número 69, 1 de julio de 2019, p. 14-27. Consultado en *Cambios religiosos y dinámicas demográficas: más allá de la Teoría de la Secularización. El caso del catolicismo en la ciudad de Córdoba*, Argentina (openedition.org)

NOTICIAS ONU (2018), Artículo 18: libertad de religión o de conciencia, 27 Noviembre 2018. Consultado en *Artículo 18: libertad de religión 3o de conciencia | Noticias ONU (un.org)*

PERÚ 21 (2017), Conoce todas las preguntas que te harán durante el Censo 2017, 22 de octubre de 2017. Consultado en *Conoce todas las preguntas que te harán durante el Censo 2017 | PERU | PERU21*

PEW RESEARCH CENTER (2014), “*Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica*”, 13 de noviembre de 2014. Consultado en *PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf* (pewresearch.org)

PROGRAMA SOCIEDAD, CULTURA Y RELIGIÓN (2019), *Segunda encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas, CEIL-CONICET, 2019*. Directores: Mallimaci, F., Esquivel, J.C. y Giménez Béliveau, V. Proyecto financiado por Mincyt (EX-2018-25178903- APNDDYGD#MCT - Resolución N°825/18.

RAMOS GONZÁLEZ, A. (2016), Ateísmo y espiritualidad, en *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, ISSN 1135-4712, Ediciones complutense, 165-183. Consultado en *53851-Texto del artículo-102751-2-10-20161122.pdf*

ROMERO, C. y V.LECAROS (2017), Quiénes son los ‘sin religión’ en Lima, en *Estudos de Religião (2017)*, v. 31, n. 3, set.-dez. 2017, ISSN Impresso: 0103-801X, 111-130. Consultado en *229051255.pdf* (core.ac.uk)

SWISSINFO (2021), *ONU dice a los talibanes que religión no justifica violar derechos de mujeres, Suiza*, 30 de agosto de 2021. Consultado en *ONU dice a los talibanes que religión no justifica violar derechos de mujeres - SWI swissinfo.ch*