



EDITORIAL

Al observar la interacción del cuerpo en las prácticas y representaciones religiosas se logra visualizar la corporeidad como sustrato de la identidad, las creencias y normatividades socioculturales que condicionan y matizan la experiencia del padecer. El proceso salud-enfermedad-atención-prevención es una realidad que atraviesa a todas las sociedades de las que se tiene conocimiento, en todos los momentos históricos de su devenir, ya que tal proceso es un constituyente estructural a la especie humana y conforma a su vez parte indisoluble de la cultura. Así, este proceso corre paralelo a la experiencia significada que se ritualiza en función de restaurar el régimen normativo que se fracturó a la irrupción del proceso de la enfermedad, por estados de aflicción o situaciones que ponen en peligro la vida o el equilibrio emocional, los que por otra parte exigen la resignificación de la experiencia corporal, la enfermedad, el padecer y trastocan la propia identidad.

Esta selección de investigaciones originales muestra el diálogo interdisciplinario y creativo en las ciencias antropológicas, a través del eje rector de la corporeidad que, como campo de investigación desde la perspectiva fenomenológica, traen a cuenta la importancia de los entramados de los valores instituidos en las diversas Iglesias que se materializan en los grupos sociales reales, en su experiencia corporal sociohistórica matizada innegablemente por el género y la pertenencia étnica

ALER

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

RELIGIONES LATINOAMERICANAS 12

20
23

CUERPO, RELIGIÓN Y SALUD: DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARIOS

Coordinación: A. Barragán Solís y B. A. Robles Aguirre
Á. López Esquivel
P. Yáñez Moreno
J. K. Perdigón Castañeda
G. Vázquez Navarro
R. D. Hernández Medina
O. A. D. Cabrera Valdéz
C. A. Almazám Rojas
J. M. Figueroa Rodríguez
P. A. Be Ramírez
A. G. Zaragoza Peralta
H. Méndez-Fierros
D. E. Solano Chaves

RELIGIONES

LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

12

julio - diciembre 2023

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

ANTROPOLOGIA LATINOAMERICANA CONTEMPORANEA

REFLEXIONES, APORTES Y ESTUDIOS DE CASO.

**COORDINADORES:
ROLANDO MACIAS RODRIGUEZ,
FEDERICO FERNANDEZ,
ELIO MASFERRER HAN,
JUAN PABLO FERREIRO**

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
Alejandra Edith Lozada Zarate

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

abril 2024

CUERPO, RELIGIÓN Y SALUD: DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARIOS

Coordinación: A. Barragán Solís y B. A. Robles Aguirre
A. López Ésquivel
P. Yáñez Moreno
J. K. Perdigón Castañeda
G. Vázquez Navarro
R. D. Hernández Medina
O. A. D. Cabrera Valdéz
C. A. Almazám Rojas
J. M. Figueroa Rodríguez
P. A. Be Ramírez
A. G. Zaragoza Peralta
H. Méndez-Fierros
D. E. Solano Chaves

RELIGIONES

LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

12

julio - diciembre 2023

CONTENIDO

Editorial.....	7
“El santo encarcelado” De la Devoción a San José a la organización social de su protección en Oaxaca	13
<i>Ángela López Esquivel</i> <i>Pedro Yáñez Moreno</i>	
Reflexiones antropológicas en torno a la conservación de las esculturas de culto católico	31
<i>Bernardo Adrián Robles Aguirre</i> <i>Judith Katia Perdigón Castañeda</i>	
San Pedro Quilitongo, Oaxaca: una mirada a la comunidad a través de su religiosidad	51
<i>Noreidy Karina Rivera Lorenzo</i> <i>Pamela Syeni Blancas Paez</i>	
El cambio del Urete por medio de la “Fiesta de los Pozoles” en Capula, Michoacán	67
<i>Gamaliel Vázquez Navarro</i>	
“Salud y gracia”: una mirada antropológica a los hospitales novohispanos de Xénguaro (Capula), Acámbaro y Santa Clara del Cobre, Michoacán	89
<i>Rodrigo Daniel Hernández Medina</i>	

CONTENIDO

Las presencias sin cuerpo. Narraciones paranormales del personal de salud en un hospital de tercer nivel	107
<i>Omar Ángel Daniel Cabrera Valdez</i>	
El diablo in-corporado. El caso de la narrativa y contranarrativa de un hombre en reclusión que vive una condición psiquiátrica ..	125
<i>Carla Ailed Almazán Rojas</i>	
La partería: un caso en Capula, Michoacán	151
<i>Anabella Barragán Solís</i>	
El papel político-popular de jóvenes católicas desde las Comunidades Eclesiales de Base en Mexicali, Baja California ...	177
<i>José Melecio Figueroa Rodríguez</i> <i>Pedro Antonio Be Ramirez</i>	
Música y comunicación ritual en las prácticas pentecostales. Una aproximación desde la frontera norte de México	199
<i>Ana Gabriela Zaragoza Peralta</i> <i>Hugo Méndez-Fierros</i>	
Un ejercicio de objetivación participante: el investigador en la sala de los espejos	215
<i>David Eduardo Solano Chaves</i>	

E D I T O R I A L

Los primeros ocho trabajos que se presentan en este número fueron preparados para su exposición en el simposio *Cuerpo, religión y salud*, en el marco del XIX CONGRESO LATINOAMERICANO DE RELIGIÓN Y ETNICIDAD, realizado en julio de 2023, a partir de la presentación de cada uno de los trabajos, los autores decidieron afinar los contenidos según las discusiones llevadas a cabo en el simposio y conformar este número temático, con el título: *Cuerpo, religión y salud: diálogos interdisciplinarios*, teniendo la finalidad de desarrollar un diálogo transversal mediante de los resultados de investigaciones antropológicas con una perspectiva relacional desde lo sociocultural y en las que, el eje de análisis es el cuerpo en grupos sociales diversos, cuyas problemáticas convergen en las representaciones y prácticas en torno a la corporeidad y en la realidad experiencial del proceso salud-enfermedad-atención-prevención, en cuyos contextos se llevan a cabo prácticas y ritualidades religiosas, a través de las cuales se significa y resignifica el cuerpo, la identidad y el sentido de vida, buscándose así a través de prácticas de la espiritualidad, coadyuvar a la sanación.

Al observar la interacción del cuerpo en las prácticas y representaciones religiosas se logra visualizar la corporeidad como sustrato de la identidad, las creencias y normatividades socioculturales que condicionan y matizan la experiencia del padecer. El proceso salud-enfermedad-atención-prevención es una realidad que atraviesa a todas las sociedades de las que se tiene conocimiento, en todos los momentos históricos de su devenir, ya que tal proceso es un constituyente estructural a la especie humana y conforma a su vez parte indisociable de la cultura. Así, este proceso corre paralelo a la experiencia significada que se ritualiza en función de restaurar el régimen normativo que se fracturó a la irrupción del proceso de la enfermedad, por estados de aflicción o situaciones que ponen en peligro la vida o el equilibrio emocional, los que por otra parte exigen la resignificación de la experiencia corporal, la enfermedad, el padecer y trastocan la propia identidad. Lo cual se observa en los casos que se estudian en este número, donde se detallan contextos y prácticas rituales curativas o de prevención, actos performáticos en los que intervienen sujetos reales e imaginarios presentes mediante diversas formas narrativas para dar cuenta de las representaciones y la experiencia corporal.

En un primer bloque, formado por dos artículos, se detalla el contexto sociocultural signado por las representaciones sagradas de objetos de culto; en primer lugar, se presenta el texto de Ángela López Esquivel y Pedro Yáñez Moreno, “*El santo encarcelado*”. *De la devoción a San José a la organización local de su protección en Oaxaca*, donde logran dar cuenta de la íntima relación histórica entre el territorio, la identidad étnica y religiosa de una población actual en el estado de Oaxaca, así mismo se describe y analiza la corporalidad del santo patrón de la comunidad y el juego de conflictos territoriales, mediados por la figura del santo, así como la constitución de la pertenencia étnica que se amalgama entorno a las prácticas religiosas y la escultura sagrada, que se constituye en el pretexto para conocer desde la práctica etnográfica, la revisión documental y de archivos locales, el papel de los campesinos en las prácticas de culto y el lugar de las mujeres como protagonistas de la historia y la religiosidad étnica, para visibilizar finalmente el eje ordenador de la ritualidad establecido en torno al cuerpo generizado.

En *La antropología aplicada para la conservación de las esculturas en culto*, Bernardo Adrián Robles Aguirre y Judith Katia Perdigón Castañeda reflexionan a partir de una amplia experiencia de investigación y la aplicación de diversas prácticas de restauración de objetos de culto, sobre la importancia de aplicar la antropología en la disciplina de la restauración, se presenta una propuesta de análisis etnográfico que permite tener una visión más precisa de cómo conceptualizar las piezas a restaurar, haciendo énfasis en integrar a los proyectos de restauración el punto de vista de los devotos. En tanto que, la corporeidad de los santos se establezca como punto de inflexión ya que no son simples objetos materiales, sino que están dotados de cualidades que los humanizan y, por tanto, se les otorga de una corporeidad que atraviesa por las vicisitudes del pudor, el deterioro y la enfermedad. El eje teórico se centra en que los objetos se deben analizar a partir de su funcionalidad y estructura, considerando su evolución histórica y los cambios en el orden social, su contexto temporal y espacial, y la actividad que los especialistas en restauración ejerzan sobre él.

El par subsiguiente de participaciones, abordan temas etnográficos de dos comunidades rurales de las que se explica y analiza la importancia cardinal de sus prácticas religiosas, donde no puede faltar el cuerpo como protagonista; Noreidy Karina Rivera Lorenzo y Pamela Syeni Blancas Paez, en *San Pedro Quilitongo, Oaxaca: una mirada a la comunidad a través de su religiosidad*, presentan un estudio etnográfico realizado en 2019, para mostrar

a una comunidad localizada en la mixteca alta del estado de Oaxaca, en términos de su religiosidad y la relación individuo-entidades-ambiente dentro del proceso salud-enfermedad-atención con el fin de mostrar la importancia de la cosmovisión en el diálogo con el territorio, las entidades anímicas de los seres que lo habitan y su compleja vinculación con las cualidades del cuerpo humano, lo que condiciona la vida cotidiana de las personas, su salud y configuran su papel en la comunidad, sus costumbres, la ritualidad y su identidad.

Gamaliel Vázquez Navarro expone en *Tradición alimentaria y religiosidad: la fiesta de los pozoles en Capula Michoacán*; a partir de una etnografía detallada pautan el desarrollo de la celebración religiosa del cambio de autoridades encargadas de organizar la fiesta del Señor Santiago, el santo patrono de la localidad, entre otras de sus funciones para la vida religiosa de la comunidad, identifica la complejidad del sistema de cargos a través de la figura del *urete* y su función en el ámbito de la religiosidad étnica. Relata la organización y la importancia de la celebración del cambio de *uretes*, el papel de los habitantes en tal evento, destacando la función principal de la preparación al igual que el consumo del pozole como una práctica cultural que amalgama la religiosidad local con la tradición alimentaria, ya que este platillo tradicional dota de identidad a esta comunidad michoacana de raigambre purhépecha.

Un tercer bloque constituido por tres participaciones gira en torno a contextos de instituciones sociales, dos de ellos competen al ámbito hospitalario y uno se ubica en una institución penal para personas inimputables por padecer trastornos psiquiátricos, en estos ambientes se desarrollan diversos aspectos que involucran la espiritualidad, las creencias y prácticas mágico-religiosas. Rodrigo Daniel Hernández Medina explora en "*Salud y Gracia*": *Una mirada antropológica a los hospitales novohispanos de Xénguaru (Capula), Acámbaro y Santa Clara del Cobre, Michoacán*, la intersección entre la salud y la religión en los hospitales novohispanos del Obispado de Michoacán. Mediante el análisis de fuentes primarias, la revisión de la literatura existente y la comparación de los casos de Xénguaru (Capula, Michoacán), Acámbaro, Guanajuato y Santa Clara del Cobre, Michoacán; examina el papel de las cofradías en la gestión de recursos, la organización laboral y la atención médica, demuestra en el desarrollo de la investigación la importancia de los hospitales novohispanos no sólo como centros de atención a la enfermedad, sino como espacios donde se entretienen aspectos políticos, económicos y religiosos. Destaca el caso

de Xénguaro (Capula, Michoacán), donde encuentra un ejemplo específico de las funciones y responsabilidades de las cofradías en el papel del *vreti*, *ureti* o *urete*, un oficial encargado de la administración hospitalaria; tema que complementa el trabajo previo sobre la celebración de cambio de uretes en la misma localidad.

Por su parte, Omar Ángel Daniel Cabrera Valdez realiza un recorrido en un hospital de tercer nivel con Médicos Internos de Pregrado (MIPS), en *Las presencias sin cuerpo. Narraciones paranormales del personal de salud en un hospital de tercer nivel*, da a conocer algunas historias paranormales ocurridas en el espacio hospitalario, éstas se caracterizan por hablar de personajes sobrenaturales, entidades sin cuerpo o espíritus que se reconoce o vinculan a difuntos que fueron miembros del personal de salud, médicos, enfermeras u otros trabajadores de la salud, casos de pacientes que murieron y estuvieron internados en el nosocomio o presencias desconocidas, incorpóreas y aterradoras. Al narrar estos sucesos los MIPS coincidían en que tales apariciones eran breves y sucedían durante las noches en los espacios poco transitados, ocasionando miedo, inquietud e incomodidad en la comunidad que labora en la institución.

Carla Ailed Almazán Rojas, describe y analiza en *El diablo incorporado. El caso de la narrativa y contranarrativa de un hombre en reclusión*, la experiencia de un hombre privado de la libertad con un diagnóstico psiquiátrico de “Trastorno Multifacético de la Personalidad”, a través de la contextualización detallada del papel histórico del diablo, el panorama de la inimputabilidad en México y la descripción etnográfica del encuentro con el personaje de estudio, la autora presenta las narrativas y contranarrativas de las formas en cómo se ha in-corporado el diablo en uno de los internos del penal y dialoga con diversas propuestas explicativas de distintas disciplinas para subrayar la complejidad de la experiencia de la posesión demoniaca, y demostrar que detrás de los diagnósticos psiquiátricos, la estigmatización de la enfermedad mental y la posesión, se hallan sujetos con historias de vida que los hacen vulnerables pero que a través de la performatividad de la in-corporación del diablo, contraviene una manera de resignificarse como agentes poderosos, una forma de autocuidado para soportar el sufrimiento, el abandono, la estigmatización y el encierro.

En el grosso de trabajos temáticos, se continúa con caso particular sobre la tradición de la partería en México. Anabella Barragán Solís presenta

en *La partería: un caso en Capula, Michoacán*, los resultados del análisis de las narrativas construidas a partir de la etnografía y la aplicación de entrevistas a una partera de la comunidad de Capula, Morelia, Michoacán; en este trabajo se recuperan las representaciones y prácticas en torno al cuerpo de las mujeres en el proceso de embarazo, parto y puerperio, a partir de la experiencia de una mujer adulta mayor con una amplia experiencia en la atención al parto, pues ha atendido más de tres mil nacimientos, sin embargo, esta práctica de atención se ha visto modificada a partir de las nuevas normas sanitarias que han prohibido el ejercicio de esta tradición milenaria, así, los nuevos roles y prácticas de esta mujer de conocimiento, se resignifican y se transforman en estrategias de cuidado y prevención durante el embarazo, el puerperio y la lactancia, lo que demuestra la importancia de estos saberes en favor de las mujeres en la etapa reproductiva, la transacción de saberes biomédicos en la práctica de la partería y las contradicciones de las políticas públicas del Sistema Nacional de Salud en México.

Por último, se presentan tres investigaciones que abarcan diferentes perspectivas sobre como se practica o concibe la religión, Figueroa Rodríguez y Be Ramírez muestran en *El papel político-popular de jóvenes católicas desde las Comunidades Eclesiales de Base en Mexicali, Baja California*, un estudio analizando las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), donde se seleccionaron a mujeres jóvenes y, en las cuales, no solo han participado de manera recurrente en estas agrupaciones, sino también en movimientos feministas y diversos movimientos sociales, se observa que las comunidades CEB se enfocan a que el Reino de Dios, se debe construir a base de concientizar a la comunidad sobre los problemas que aquejan a la sociedad en general, no dejando de lado su ideología católica, ya que las CEB se caracterizan por trabajar en la comunidad tomando en cuenta sus ideales tanto religiosos y como políticos.

Así llegamos al trabajo de Zaragoza Peralta y Méndez Fierros, *La Música y Comunicación ritual en las prácticas pentecostales. Una aproximación desde la frontera norte de México*, quienes abordan la importancia de la música para hacer que los fieles, en particular en los ritos pentecostales donde la música es un eje central que potencia las emociones y el significado que los creyentes adoptan sobre su participación en la práctica; de acuerdo con los autores, son pocas las investigaciones sobre el papel de la música y su importancia en el pentecostalismo, por lo que menciona que es una oportunidad de estudiar el cómo viven su religiosidad los creyentes, tomando esto como referencia se podría aperturar el dialogo sobre cómo la música influye incluso en los

inmigrantes creyentes en su sentido de pertenencia en la sociedad de una ciudad fronteriza como lo es Mexicali.

Finalmente, Solano Chaves, en su trabajo, *Un ejercicio de objetivación participante: el investigador en la sala de los espejos*, donde considera la autoetnografía y la objetivación participante como base y en el que aborda temas sobre cómo la religión se ha ido moldeando para la madurez del creyente, adaptando los símbolos a la modernidad actual cuidando que no pierdan su significado original, donde el autor hace alusión a que los significados perduran, sufriendo un readaptación de sentido en la vida cotidiana de los creyentes, llegando a que la religión, en este caso la católica, tiende a adaptarse sin perder su poder jerárquico, haciendo parecer que mientras en algunos rituales muestra flexibilidad en otros mantiene su obligatoriedad y obediencia.

Esta selección de investigaciones originales muestra el diálogo interdisciplinario y creativo en las ciencias antropológicas, a través del eje rector de la corporeidad que, como campo de investigación desde la perspectiva fenomenológica, traen a cuenta la importancia de los entramados de los valores instituidos en las diversas Iglesias que se materializan en los grupos sociales reales, en su experiencia corporal sociohistórica matizada innegablemente por el género y la pertenencia étnica. Como se ejemplifica en los trabajos presentados, cada investigación da cuenta del cuerpo en diversas dimensiones y situaciones, cuerpo que es el sustrato de la existencia, la identidad, la imagen y la representación simbólica de la vida vivida. Sin pretender agotar la diversidad de problemáticas y tópicos de la interacción del cuerpo en las prácticas y representaciones religiosas, en este número temático se perfilan múltiples aristas que han movido el análisis interdisciplinario y busca aproximar a los lectores al eje de la corporeidad en el contexto de la espiritualidad, la religiosidad y el papel de las instituciones religiosas más allá de las creencias y lo numinoso, en el ejercicio de la cura y control de los cuerpos, como parte fundamental del conocimiento de la cultura de las poblaciones.

Anabella Barragán Solís y Bernardo Adrián Robles Aguirre
Coordinadores invitados del Número

“El santo encarcelado”. De la devoción a San José a la organización local de su protección en Oaxaca

Ángela López Esquivel¹

Pedro Yañez Moreno²

RESUMEN

Este artículo forma parte del trabajo de campo realizado en los meses de marzo y julio de 2023, como parte del Proyecto de Investigación Formativa: Antropología-Acción, retos y dilemas de lo biocultural en las etnografías antropofísicas, adscrito a la licenciatura de Antropología Física en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. El cual parte de identificar las causas por las que se envió una imagen religiosa a la cárcel y cómo las personas se organizaron para liberarla y mantener la cercanía de la devoción y el cumplimiento de sus promesas. El relato muestra el sentido multidimensional de la comunidad capaz de transmitir mensajes culturales, sociales, económicos, políticos y religiosos. La metodología es de corte cualitativo, con enfoque etnográfico y entrevistas abiertas que buscan describir y analizar las representaciones sobre el encarcelamiento de la figura religiosa de San José, en la comunidad de “El Mogote”, ocurrido en la primera mitad del siglo XX.

Palabras clave: Devoción, identidad local, santo patrono.

“The imprisoned saint.” From the devotion to Saint Joseph to the local organization of his protection in Oaxaca

ABSTRACT

This article is part of the field work carried out in the months of March and July 2023, as part of the Formative Research Project: Anthropology-Action, challenges, and dilemmas of the biocultural in anthropophysical ethnographies, attached to the Physical Anthropology degree at the National School of Anthropology and History. It starts with identifying the causes that led to a religious image being sent to jail and how people organized to release it to maintain the closeness of devotion and the fulfillment of its promises. The story shows the multidimensional sense of the community capable of transmitting cultural, social, economic, political, and religious messages. The methodology is qualitative, with an ethnographic approach and open interviews that seek to describe and analyze the representations about the imprisonment of the religious figure of San José, in the community of “El Mogote”, which occurred in the first half of the 20th century.

Keywords: COVID-19 - professional associations - recommendations - social mediation.

1 Escuela Nacional de Antropología e Historia, email: luthien.fa@hotmail.com

2 Escuela Nacional de Antropología e Historia, email: pyamo@yahoo.com.mx

Introducción

La identidad local y culto a los santos patronos son dos conceptos estrechamente ligados, tal y como podemos mencionar en algunos casos observados del Valle Eteco como San José El Mogote, Guadalupe, Soledad y San Sebastián Etla, por mencionar algunos. Los santos patronos forman parte de la religión común de los habitantes de esta región, su contexto socioeconómico, territorial, político y cultural juega un papel importante. En términos de Durkheim, la religión es el primer discurso de lo social, es la fuerza colectiva de la comunidad y el espíritu la representa en forma de tótem, es decir, la expresión simbólica y a la vez material del cuerpo visible del Dios de esa sociedad o comunidad, haciéndolo signo distintivo de ella, en otras palabras, el Dios de una sociedad, o en este caso los santos patronos, son las comunidades en sí mismas, por lo tanto, la devoción está en el ritual, en las reuniones “efervescentes” como experiencias ominosas de lo divino que son sociales, nunca individuales (Durkheim, 1982: 194).

El culto a los santos patronos es una de las formas de la religiosidad popular que más contribuyen a desarrollar el sentimiento identitario de las comunidades locales, tal como resaltan los habitantes de San José El Mogote que se identifican con la asistencia a sus festividades que se desarrollan del 16 al 20 de marzo:

“No hay como El Mogote, ninguna iglesia de aquí cerca es como la nuestra... viene gente de otros pueblos porque siempre es la más grande y bonita, hay bandas todos los días. El día de la Calenda de la tarde, salimos todos en procesión, van las madrinas de flores y se llevan marmotas y monos hasta Guadalupe para saludar a la Virgen, uno ve la cantidad de gente que es el pueblo cuando se reúne el día de la fiesta y todos se cooperan para la fiesta... antes eran dos días de fiesta y un mayordomo por día, ahora son cuatro por la cantidad de gente que viene, es mucho gasto para una persona, por eso ahora, se reparten en más días”. (Sra. Mima, marzo 2023)

San José, es el símbolo constitutivo de El Mogote como comunidad, con gran potencialidad performativa ya que promueve que los individuos pertenezcan a su sociedad, no por la eficacia otorgada por el ritual religioso, sino como característica del propio ritual, independientemente de los elementos que incorpora (Sánchez, 2011). El ritual no sólo expresa lo social, sino que lo constituye, identificándose así sociedad y ritual, y lo sagrado se considera

un ingrediente fundamental del ritual, extendiéndose la sacralidad a muchos comportamientos sociales no religiosos, es decir, que organiza la vida social de quienes participan activamente de él como los que no, pues vinculan al individuo con la comunidad y el presente con el pasado e implicando la continuidad de las generaciones (*Ídem*: 91)

Frente a esta realidad, nos preguntamos ¿Cómo llegó San José a El Mogote? ¿Cuál fue la influencia del santo en la conformación de la comunidad? Y ¿Cómo se desarrolló el suceso referido en la comunidad como el encarcelamiento del santo?

Foto 1. Interior de la Iglesia de San José El Mogote



Fuente: Acervo fotográfico del PIF: “Antropología-Acción, retos y dilemas de lo biocultural en las etnografías antropofísicas”, San José El Mogote, Oaxaca 2023.

El espacio geográfico

Rodeado de cadenas montañosas que se desprenden de la Sierra Madre de Oaxaca y de la Sierra Madre del Sur, se encuentra el valle de Etlá o valle Eteco³, en él está la comunidad de San José El Mogote. Se localiza a 17 kilómetros al noroeste de la Ciudad Oaxaca, colinda al poniente con el Municipio de Guadalupe Etlá y Soledad, al oriente con San Sebastián y Santiago, al norte con Guadalupe Etlá y al sur con Santiago (AHSJM, 1926-30, p. fl). La comunidad es parte de la zona arqueológica homónima o también llamada “El Mogote” por la forma en que los pobladores de la zona llamaban a los montículos de tierra. Ahí los arqueólogos han descubierto numerosas plataformas piramidales, pertenecientes a la fase conocida como Rosario. El edificio más importante es una pirámide al poniente del sitio, con una altura aproximada de diez metros. Asimismo, se conserva el casco de la antigua Hacienda que dio nombre a la comunidad y fue conocida a principios del siglo XX como “Del Cacique” y actualmente es utilizada como el Museo de sitio de la comunidad.

Antecedentes históricos sobre el territorio

En 1529 la corona española le concedió a Hernán Cortés el Valle de Etlá, en pago por sus servicios; reconociéndolo como marquesado del Valle, el cual quedó conformado por cuatro villas que estaban ubicadas en la cuenca alta del río Atoyac: Etlá, Cuilapa, Guaxaca y Tecuilabacoya (Topete, 2022: 32). Al ser un territorio con vías de acceso a las ciudades de Puebla y Antequera, esta región se convirtió en un lugar geoestratégico, a su vez sus tierras eran aptas para la agricultura y ricas en yacimientos de minerales canteras y metales como el oro y la plata.

Por otra parte, la organización territorial del marquesado del Valle, si bien estaban constituidas en cacicazgos indígenas y fueron reconocidos por la corona, se enmarcaron como propiedad de Cortés, sin embargo, su papel fue relevante en la transición pacífica del dominio español, pues los caciques fueron

3 Este valle intermontano, geográficamente está limitado por Nochixtlán al poniente, por Cuicatlán al norte, por la ciudad de Oaxaca y Zaachila al sur, y al oriente por la localidad Ixtlán. Se ubica al noreste de los Valles Centrales de Oaxaca y tiene la forma de un “brazo”, con tierras planas rodeadas de montañas que forman un valle angosto y alargado de tierras fértiles. De los Ángeles, 2014, p. 25). Antes de la Conquista, Etlá se llamaba Loovahna, en zapoteco, que quiere decir “lugar de mantenimiento” y era considerada la troje de los gobernantes zapotecas. De ahí, los ejércitos zapotecas se hacían de provisiones de maíz y frijol cuando salían a campaña. De hecho, el nombre de Etlá significa, en náhuatl, “donde abunda el frijol” (Topete, 2022).

instrumento político para posibilitar la formación de propiedades de cacicazgo de gran tamaño (Taylor, 1970: 20). El actual San José El Mogote se conformó como cacicazgo desde 1686 con Don Sebastián Ramírez de León, Cacique de la Villa de ETLA como propietario hasta 1729 (Véase Cuadro 1).

Foto 2. Vista desde El Mogote a la Sierra Madre del Sur



Fuente: Acervo fotográfico del PIF: “Antropología-Acción, retos y dilemas de lo biocultural en las etnografías antropofísicas”, San José El Mogote, Oaxaca 2023.

La transición al siglo XIX y el nombre de San José

Desde el periodo independiente los cambios en la división territorial se reflejaron en una nueva jurisdicción y en la estructura política de la nueva nación. A partir de 1858, el sistema de organización política cambió con las reformas liberales y con la promulgación de la constitución particular del estado de Oaxaca, su congreso constituyente decretó, una nueva división política y judicial, dividiendo al estado en 25 distritos políticos con sus respectivos

municipios, Etlá se constituyó en un distrito con 44 pueblos, once haciendas y veinte ranchos Topete, 2022: 37).

Es en este contexto que, en 1815, los territorios del cacicazgo en, el actual San José El Mogote, pasa a convertirse en hacienda y por primera vez en los registros es referida con el nombre de San José, probablemente nombrada así por su propietario Don José Díaz Ordaz (Véase Cuadro 1), pues en la etnografía se hizo alusión al nombre de la hacienda y a la adquisición del santo patrono por parte de un hacendado: “fue el hacendado quién compró al santo, él lo trajo para que sus trabajadores tuvieran su propio santo y se quedaran aquí, en sus tierras, para que estuvieran a gusto y no tuvieran que trasladarse a Guadalupe o a Etlá (Sra. Mima, julio 2023). Esta acción del hacendado, si bien fungió como estrategia para mantener en su territorio a los campesinos a partir de la idea de arraigo, indirectamente el culto al santo influyó en la identidad naciente de los habitantes.

Foto 3. Interior de la Hacienda y actual Museo de San José El Mogote



Fuente: Acervo fotográfico del PIF: “Antropología-Acción, retos y dilemas de lo biocultural en las etnografías antropofísicas”, San José El Mogote, Oaxaca 2023.

Por otra parte, aunque en el relato anterior no existe una referencia directa al nombre del hacendado que trajo a la comunidad a San José, llama la atención que el territorio a cargo de este nuevo propietario fuese reconocido con ese nombre, y que, por otra parte, los habitantes asocien la llegada del santo con el propietario de la hacienda y con su espacio de adoración, pues “contaba mi papá que ahí mismo, en la hacienda se puso la capillita, no había Iglesia como ahora... ahí iban a rezarle las personas, ahí donde ahora son los baños del museo estaba el altar” (Sr. Irán, julio 2023).

Foto 4. San José en la capilla de la Hacienda



Fuente: Fotografía tomada del Museo de San José El Mogote, por el PIF: “Antropología-Acción, retos y dilemas de lo biocultural en las etnografías antropofísicas”, 2023.

Durante ese siglo la hacienda tuvo cinco distintos dueños (Véase Cuadro 1) y se mantuvo el nombre de San José con la añadidura posterior del nombre “El Cacique”, probablemente esto esté asociado a lo que William Taylor explica sobre la relevancia de la figura del cacique como figura política y también económica, y que junto a la evocación de San José, cerraba la triada con lo religioso⁴, pues en términos de José Sánchez Conesa, la religiosidad guarda una estrecha relación con el contexto social y político (Sánchez, 2011: 92). Así, se describirá a continuación, que existe un vínculo entre el arraigo y la exigencia de

4 Hay buenas pruebas de que los caciques del Valle fueron un factor crucial en el agrupamiento de los pueblos indígenas (congregaciones), a principios del siglo XVII; proceso que los españoles veían como esencial para el control político y la evangelización en gran escala. El liderato de los caciques en la formación de las congregaciones ganó el firme apoyo de los dominicos, quienes dirigieron la campaña religiosa en el Valle. (Taylor, 1970: 4).

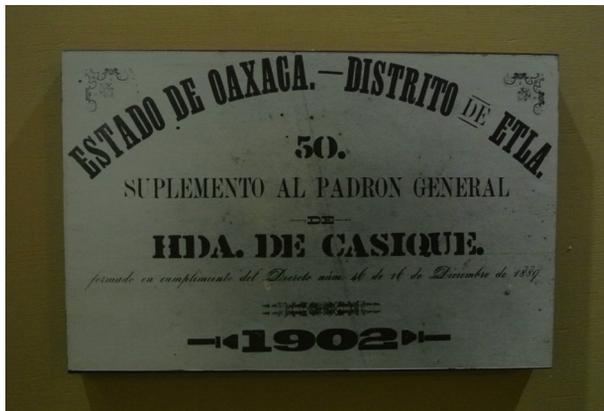
... la organización local de su protección en Oaxaca

la tierra por parte de los trabajadores del campo, junto a la pérdida y recuperación de su santo.

La Reforma Agraria en Oaxaca⁵ y un Santo encarcelado

El tipo de propiedad de la tierra existente en los Valles Centrales fue un factor determinante en la forma de vida de la población y condicionó la exigencia de la tierra en las primeras décadas del siglo XX, con la implementación de la reforma agraria en Oaxaca. Las respuestas a las peticiones de los campesinos para formar ejidos tuvieron como base la existencia de la propiedad privada y la existencia de tierras comunales. Sin embargo, hubo pueblos que formularon solicitudes hasta los años treinta, entre ellos San José El Mogote y Guadalupe Hidalgo⁶.

Foto 5. El nombre de la Hacienda en el siglo XX



Fuente: Fotografía tomada del Museo de San José El Mogote, por el PIF: “Antropología-Acción, retos y dilemas de lo biocultural en las etnografías antropofísicas”, 2023.

5 En México durante los siglos XIX y XX se dieron dos reformas agrarias, la primera de orden liberal con la Ley Lerdo o Ley de Desamortización de Bienes de Manos Muertas, disposición que la Iglesia y los conservadores no vieron con buenos ojos. La segunda, nacida durante la revolución de 1910; ambas buscaron la formación de la nación mexicana y el surgimiento de la propiedad privada, convirtiendo a los trabajadores en dueños de tierras y propiedades, aunque estuvieran arrendadas (Sánchez, 2019).

6 La Villa de ETLA y El Mogote no pudieron obtener ejidos ni tierras comunales; sin embargo, la lucha emprendida por los campesinos que vivían en la hacienda de El Mogote (también conocida como El Cacique) a través de la Confederación Campesina Mexicana, les permitió acceder al usufructo de la tierra de la hacienda señalada y su posterior adquisición ante la imposibilidad de la dotación (*Ídem* :51-52).

Foto 5. El nombre de la Hacienda en el siglo XX

Año	Nombre de Hacienda	Propietario
1686	Cacicazgo	Don Sebastián Ramírez de León, Cacique de la Villa de Etlá
1729	Cacicazgo	Don Sebastián Ramírez de León, Cacique de la Villa de Etlá
1815	San José	Don José Díaz Ordaz
1833	San José	Doña María Bartola Guisado
1857	San José Cacique	Don José Narciso Salinas
1862	San José Cacique	Don Agustín Aguirre
1868	San José Cacique	Lic. José Antonio Noriega
1878	San José Cacique	Don Ramón de la Cajiga
1905	El Cacique	Don Rafael de la Cajiga Toro
1912	El Mogote	Don Louis Halida Lührs
1917	El Mogote	Arrendatario Don José Abascal
1918	El Mogote	Conflicto con el administrador Don Domingo G. Tomacelli, apoderado de la Sra. Elisa Denninger, viuda del Dr. Alberto Siegris.

Fuente: Modificado de Museo de San José Mogote, 2023⁷

Tal como se apunta, las tierras de San José, siguieron siendo privadas a inicios del siglo XX y experimentaron distintos cambios de manos desde el siglo anterior. El penúltimo de ellos, y que trae interés a nuestro caso, es el del siete de mayo de 1912, cuando la Hacienda de San José Cacique fue vendida por los señores Don Rafael de la Cajiga Toro y Doña María Desmonth, al Señor Luis Alida Lührs, de nacionalidad holandesa⁸. A partir de su llegada, uno de los cambios notables fue el nombre de la hacienda, del “Cacique” al “Mogote”, probablemente como referencia a los montículos de los alrededores, llamados mogotes.

⁷ Se modificó con información del Archivo Histórico de la Agencia de Policía Municipal de San José El Mogote de los libros de 1912, *Tercer testimonio de la escritura de compraventa de la finca denominada antes “El Cacique” hoy “El Mogote”, otorgada por el Señor Rafael de la Cajiga Toro en favor del Señor Louis Alida Luhrs*” y de 1926-30, *Testimonio de las raíces del Pueblo de San José “El Mogote” Guadalupe Etlá*”. Además de la información del AGN Hospital de Jesús 119, exp. 7. Etlá 1692 y Magdalena Apasco 1680-90.

⁸ Archivo Histórico de la Agencia de Policía Municipal de San José El Mogote, 1912, *Tercer testimonio de la escritura de compraventa de la finca denominada antes “El Cacique” hoy “El Mogote”, otorgada por el Señor Rafael de la Cajiga Toro en favor del Señor Louis Alida Luhrs*, f. 1.

San José El Mogote bajo la figura de una hacienda; sus habitantes, venidos de pueblos vecinos como Santiago, San Agustín, San Sebastián y Guadalupe Etlá, se multiplicaron después de varias décadas. En 1921 apenas contaba con 67 habitantes, en 1930 se había convertido en agencia del municipio de Guadalupe. Ese mismo año, de acuerdo con la Comisión Local Agraria, el poblado tenía 171 habitantes, distribuidos en 52 familias (INEGI, 1921). La población fue aumentando y con ello las necesidades de subsistencia para los pobladores que vivían en las tierras de la hacienda.

Asimismo, es esta época cuando se menciona en la etnografía, que la ubicación del santo fue modificada; pues al ser Lührs de religión protestante, retiró a San José de su capilla y lo guardó “lo mandó encerrar en el juzgado, en la cárcel, allí estuvo harto tiempo San José encerrado, sin misas ni nada...” (Don Santiago, 1987)⁹.

Sin embargo, nuestra hipótesis apunta a que la religión que Lührs profesaba no fue el único motivo para “encarcelar” a San José, sino que respondió a una realidad más compleja, esto nos recuerda la propuesta Salvador Rodríguez Becerra sobre la necesidad de una revisión del concepto de religión desde la antropología con la aportación de otras disciplinas, para comprender cómo los sistemas religiosos están vertebrando procesos de identidades sociales en contextos contemporáneos (Rodríguez, 2006: 14). No nos extraña que los conflictos vecinales posteriores a la llegada de Lührs, reclamadores de una mayor autonomía administrativa y política respecto al poder local, se sumaron al encierro del santo.

Si bien Lührs era el dueño de la hacienda, en 1917 la arrendó a Don José Abascal hasta 1927 pues la hacienda pasó a manos de la familia del fallecido Albert Joseph Gregor Siegrist, de origen suizo, producto de la recuperación de deuda que Luis Lührs tenía contratada con el señor Siegrist desde el 29 de noviembre de 1913. El deudor depositó garantía hipotecaria, cuyo adeudo vencido reclamó el señor Domingo E. Tomacelli el 15 de septiembre de 1921, sin embargo, solo lo hizo sobre un cuarto del capital vencido además de los intereses. La negociación amistosa ocurrió en 1927, después de un pleito en los tribunales, entre los señores Juan Toro en representación del señor Luis Lührs y el señor Domingo Tomacelli en calidad de albacea y apoderado legal del fallecido señor Albert Siegrist y de su viuda María Elisa Oehninger.

9 Referencia del Museo de San José el Mogote, 2023.

El 14 de enero de 1927, ante el notario público Leopoldo Castro, el señor Toro hizo la cesión de la hacienda El Mogote, en el estado en que se encontraba después de habersele afectado para dotar ejidos a varios pueblos de la región, y una casa en la ciudad de Oaxaca, con lo que se saldaba la deuda. Adicionalmente, cedía al apoderado del señor Siegrist el derecho de recuperar dos meses de adeudo del señor José Abascal, a quien le arrendaban la hacienda en cuestión¹⁰.

El 15 de octubre de 1930, quince años después de la promulgación de la ley sobre la Reforma Agraria en 1915, los vecinos de El Mogote solicitaron la dotación de ejidos sobre tierras de la hacienda que habitaban, también denominada El Cacique. Entre esos campesinos se encontraban Manuel Matadamas, Feliciano Hernández, Francisco Cruz, Lino Hernández, Fidel Cruz, Domitilo Hernández, Juan Méndez, Cipriano Luis, Pomposo Cruz, entre otros. Durante el proceso los campesinos solicitantes de tierras se enfrentaron a la férrea oposición del señor Domingo E. Tomacelli, administrador de la hacienda de El Mogote, quien hizo un intento desesperado por desacreditar sus aspiraciones¹¹.

El ingeniero Tomacelli fungió como administrador de la disminuida propiedad hasta 1938. Las tierras de la hacienda citada pasaron a manos de vecinos de El Mogote por efecto de un recurso de expropiación de tierras en 1938, cuyo trámite se realizó en el transcurso de dos años. Los campesinos de El Mogote obtuvieron la propiedad de las tierras de la hacienda, no fue por mucho tiempo pues en 1943 fueron devueltas 103 hectáreas al señor Luis A. Lührs, por orden judicial.

La pregunta en este momento es, ¿qué sucedió con el culto a San José durante esos años? Si bien, en la etnografía recuperada en el Museo de la comunidad se alude a que, durante la llegada de José Abascal fue liberado el santo de su encierro: "...cuando vino Don José Abascal que lo saca y compone su capilla, entonces empezó a hacer misa, el mismo servía de sacristán" (Don Santiago, 1987), se entiende que, durante su periodo de arrendamiento en la hacienda, se mantuvo al santo en su capilla, otro informante refiriere que:

"fue el administrador quien lo tenía preso, cuando Tomacelli recibió la hacienda, todavía el santo estaba en su capilla y los tarraqueros iban

10 AHMVE, Presidencia 1930-1939, s. f. citado en Sánchez (2019).

11 AHJCAO, El Mogote, Dotación de ejido, Expediente 399, ff. 53-56, citado en Sánchez (2019).

a prenderle su luz, pero cuando llegó Manuel Matadamas, que era el administrador, él, como ya había empezado el pleito de las tierras, que encierra al santito y ya no dejó que nadie fuera a prenderle una luz ni nada (...) lo tenía en la parte de arriba de lo que ahora es el museo (...) el rescate del santo fue cuando se recuperó la hacienda (...) cuando ganaron el pleito los de aquí” (Sr. Carlos, julio 2023).

Este suceso fue resultado de un largo proceso iniciado en 1931, con la petición de los campesinos, que fue atendida por el gobernador Francisco López Cortés pero entregó el mandamiento que negó el ejido a los campesinos de San José de El Mogote. Aunque ellos habían señalado las tierras de la referida hacienda, el ingeniero comisionado investigó qué fincas afectables pudieran existir en la zona, es decir, territorios de los que pudieran expropiarse tierras para ellos, con lo que encontró a: Molinos de Lazo, Viguera, Hacienda Blanca, Guadalupe, la Soledad (Crespo), Alemán, Dolores, San Isidro, Catano y ranchos anexos. Lamentablemente para los campesinos de El Mogote, los predios señalados ya habían sido afectados en dotaciones de otros pueblos que se adelantaron a solicitar sus ejidos, incluso el mismo territorio de la hacienda se había reducido por expropiaciones a otros poblados (Sánchez, 2019) (Véase Foto 7).

Este hecho devino en conflictos con las comunidades vecinas por los límites de sus territorios, conflicto que también influyó en las referencias del santo encarcelado, pues nos manifestaron que:

“los encargados de la hacienda eran de Guadalupe, y como había conflicto se quisieron llevar al santito a la iglesia de Guadalupe, pero dicen que el santo no quiso quedarse allá y se regresó, así supieron porque tenía sus piecitos llenos de tierra, entonces fue cuando lo encerraron y lo envolvieron en un petate” (Sr. Irán, julio 2023).

“como los que cuidaban la hacienda eran de Guadalupe, se quisieron llevar al santo, pero dicen que allá por el río ya les pesó mucho y no lo pudieron cargar, entonces tuvieron que regresar y lo fueron a encerrar al gavillero, ahí estaba en un cuarto abandonado lleno de ratones que se comieron el cabello de ixtle y la ropa del santo” (Sra. Mima, julio 2023).

La ralentización de los trámites para dotación de tierras, disminuyó la confianza de los vecinos para recibir respuestas favorables, por lo que el 5 de enero de 1938 un grupo de campesinos encabezados por el señor Faustino Matadamas, solicitaron la expropiación de tierras de la finca de El Mogote para

formar un centro de población¹². El trámite de la expropiación de tierras no se detuvo y los campesinos obtuvieron la propiedad de forma efímera, pues en 1943 se vieron obligados a devolverlas al señor Luis A. Lürhs como parte de un laudo judicial. Agrupados en el Sindicato de Campesinos de El Mogote acudieron al ministerio público de la Villa de Etla a reunirse con el propietario de la hacienda y, en presencia de la autoridad judicial, hacer entrega pacífica de la misma¹³.

Sin embargo, en el Archivo Histórico de la Agencia de Policía Municipal del Mogote, existe una carta del abogado Joaquín Cárdenas Sales, donde expone que tuvo “una conferencia con don Luis y sus familiares... para que haga saber a los asociados del Mogote, la última proposición de don Luis es que se le pague el saldo de su cuenta con los herederos del Dr. Siegrist que importan diez y nueve mil setecientos pesos” (AHSJM, 1946, p.s.n), lo cual indica que los pobladores de la comunidad compraron el casco de la hacienda:

“vino su hija del Sr. Lührs, Anita. Nos habló a todos “señores, yo vengo a traer mi santo... mi papá vendió la hacienda; pero el santo me lo llevo”, dijo el Señor Lino Hernández, “no patrona, mire usted, lo vamos a tener nosotros, nos hacemos la responsabilidad de hacerle su fiesta al patrón”, “miren”, dice, “vamos a levantar aquí un acta, el día que yo sepa que va a llegar la fiesta y no lo cumplen, yo agarro mi santo y me lo llevo” (Don Faustino Méndez, 1988)¹⁴.

El tema en cuestión representa por sus características, lo que Victor Turner (1988) y Arnold Van Gennep (1960) antes que él, han denominado como “fase liminal”, para indicar en este caso, el contraste entre el estatus que tenían los pobladores del Mogote como labradores acacicados sin tierra, la posterior decisión de separación del conjunto de condiciones socioculturales y económicas que representaban ese estatus, por parte del grupo de vecinos en 1930 con la exigencia de tierras, el intermedio liminal de ambigüedad donde se sitúa el conflicto agrario y el encarcelamiento del santo, para dar paso finalmente a la fase de reincorporación que se dio tras la compra, pues esta comunidad sin tierras comunales no pudo constituirse como ejido, los campesinos pudieron acceder al beneficio de la propiedad de tierra por medio de compra y posterior repartición, coronada con la recuperación/liberación de San José.

12 AHJCAO, EL Mogote, Dotación de ejido, Expediente 614, f. 44, citado en Sánchez (2019).

13 AHMVE, Presidencia Municipal, 1940-1949, f. s. n., citado en Sánchez (2019).

14 Referencia del Museo de San José el Mogote, 2023.

“ya cuando vinieron los hacendados a entregar cuentas de la hacienda y que hicieron compromiso ya que les dieron dinero, entonces vinieron a entregar la hacienda y a sacar a los que estaban que eran de Guadalupe, eran Manuel Matadamas, Victoriano Matadamas y un Méndez, esos eran los que estaban cuidando la hacienda. Cuando vinieron a entregarla no querían dejar pasar a donde estaba el santo y fueron las señoras y niñas las que se metieron a fuerza, ellas pedían a gritos al santo, fueron varias que se organizaron para ir a pelear el santo, y ya luego, como somos siempre las mujeres, pidieron cooperación y le compraron su ropita y le empezaron a poner sus cabelleras de ixtle todavía, después ya empezaron a ponerle de cabello natural, fueron puras señoras las que fueron a sacar al santo de allí y ellas se encargaron a partir de ese momento, ya después se le fue haciendo su fiestecita más grandecita y ahora ya ve que es un gran fiestón... porque para nosotros en muy milagroso San José” (Sra. Mima, julio 2023).

Esta verbalización nos acerca al concepto de la imagen de San José, que, en el ámbito cristiano, ha sido definido como la re-presentación de un cuerpo sagrado ausente (García Avilés, 2010: 27). Partiendo de la base de que constituyen imágenes, sobre todo los antropomorfos, cabe reconocer su singularidad dentro de este concepto, pues presentan, más que representan, el cuerpo sagrado (Mocholí, 2013), que, en términos de García Avilés (2007) proviene de un prototipo sagrado o *virtus sancta*¹⁵ cuya acción es milagrosa y cobra vida en su papel como mediador entre los fieles con lo sagrado. Y es mediante el ritual cuando se entra en otra dimensión temporal, fuera del tiempo ordinario, lo que nos acercaría a los feligreses la eternidad y a lo que Turner denominó la *communitas*, es decir, la condición de la comunidad que prevalece durante los rituales.

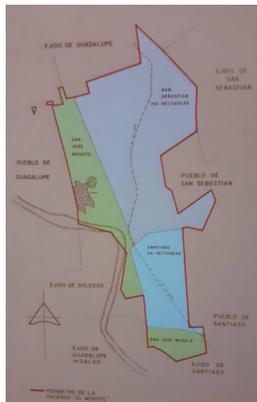
15 En el siglo XIII se asiste a una inusitada eclosión de imágenes «vivientes». Una imagen «viviente» está infundida de un poder que en griego se llamaba *energeia* o *dynamis*, y que se traduce al latín por el término *virtus*. Desde la perspectiva eclesial, esta *virtus* puede ser una *virtus sancta* o bien una *virtus magica*. La *virtus sancta* proviene de un prototipo sagrado, normalmente la Virgen, los santos o el propio Cristo (García, 2010).

Foto 6. Anita Lührs con las señoras y las niñas de San José El Mogote



Fuente: Fotografía tomada del Museo de San José El Mogote, por el PIF: “Antropología-Acción, retos y dilemas de lo biocultural en las etnografías antropofísicas”, 2023.

Foto 7. Delimitación territorial de la hacienda El Mogote y las tierras que fueron expropiadas



Fuente: Fotografía tomada del Museo de San José El Mogote, por el PIF: “Antropología-Acción, retos y dilemas de lo biocultural en las etnografías antropofísicas”, 2023.

Reflexiones Finales

San José El Mogote es un caso relevante para estudiar los vínculos entre la tierra, los alcances de la reforma agraria, el estado como proceso político, el papel de los campesinos en su relación con elementos de culto que les dan identidad y definen sus conformaciones territoriales. Resulta interesante cómo, en medio del conflicto de las peticiones de tierra y el largo proceso que significó su negación y la lucha por obtenerla, se libró otra lucha por el que ahora es su santo patrono. Estas experiencias quedaron en el imaginario de muchos vecinos hasta la actualidad, además de que, aparecen otros grupos socio-rituales además de los campesinos y son las mujeres como portadoras de un creciente protagonismo en la comunidad (Sánchez, 2011), pues nos dice Mónica Moreno Seco (2005), que no puede olvidarse a las mujeres como actores religiosos, con capacidad de desplegar una actividad autónoma, ya que ha sido considerada un elemento secundario en la historia de la Iglesia, pero ¿es posible una historia de las mujeres sin la religión o una historia religiosa sin las mujeres? Y en el caso de San José El Mogote, su presencia es por demás relevante.

Los rituales unen y separan a los individuos, proporcionan identidad social, solucionan conflictos o los causan, señalan edades y géneros, construyen espacios y tiempos sociales, expresan valores tradicionales, pero también ponen de manifiesto los cambios. En torno a las fiestas patronales se suscita uno de los principales acontecimientos productores de la dimensión comunitaria. La religiosidad popular está influenciada por el contexto histórico, geográfico, social, económico y étnico.

Referencias

ARCHIVO DE LA AGENCIA DE POLICÍA MUNICIPAL DE SAN JOSÉ EL MOGOTE (AHSJM) (1912) *Tercer testimonio de la escritura de compraventa de la finca denominada antes “El Cacique” hoy “El Mogote”, otorgada por el Señor Rafael de la Cajiga Toro en favor del Señor Louis Alida Luhrs*, México: AHSJM.

————— (1926-30) *Testimonio de las raíces del Pueblo de San José “El Mogote” Guadalupe Etlá*”, México: AHSJM.

————— (1946) “Carta al Sr. Don Melchor Martínez 5 de abril de 1946”, en: *Testimonios de las raíces del pueblo del Mogote, Etlá*, México: AHSJM.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (1680-90, 1692) *Hospital de Jesús, 119, exp. 7, Etlá 1692 y Magdalena Apasco 1680-90*, México: AGN.

DE LOS ÁNGELES GÓMEZ, S. (2014) *Historia de los territorios de cuatro comunidades del Valle de Etlá, Oaxaca, a través de las memorias de Linderos, siglos XVI al XVII*, México: INAH.

DURKHEIM, E. (1982) *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid: Akal.

GARCÍA AVILÉS, A. (2007) “Imágenes ‘vivientes’: odolatría y herejía en las Cantigas de Alfonso X el Sabio”. En: *Goya. Revista de Arte*; núm. 321, pp. 324-342.

————— (2010) “Transitus: actitudes hacia la sacralidad de las imágenes en el Occidente medieval”, en: Boto Varela, G. (dir.), *Imágenes medievales de culto*. Tallas de la colección El Conventet, Murcia: Tres Fronteras Ediciones.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI) (1921) *Censo de la población de 1921*, México.

MOCJHOLÍ MARTÍNEZ, Ma. E. (2013) “El cuerpo en la imagen, la imagen del cuerpo. Reliquias y relicarios”, en: Martínez Pereira, Ana; Osuna, Inmaculada e Infantes, Víctor (eds.), *Palabras, Símbolos, Emblemas. Las estructuras gráficas de la representación*, Madrid: Turpin Editores.

MORENO SECO, M. (2005) “Mujeres, clericalismo y asociacionismo católico”, en: López Villaverde, Ángel L., Botti, Alfonso, De la Cueva Moreno, Julio (coords.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el consiliario*, España: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

RODRÍGUEZ BECERRA, S. (2006) *La religión de los andaluces*, Málaga: Sarría.

SÁNCHEZ CONESA, J. (2011) “La Devoción a los santos patronos y la identidad local”. En: *Revista Murciana de Antropología*, Universidad de Murcia; núm. 18, pp. 89-104.

SÁNCHEZ LÓPEZ, J. (2019) *Aliados o enemigos. Tierra y campesinos en la disputa por la construcción del Estado en los Valles Centrales de Oaxaca, 1917-1979*. Tesis editada para obtener el Grado de Doctorado en Historia, Mérida, Yucatán, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

TAYLOR, W. (1970) “Cacicazgos coloniales en el Valle de Oaxaca”. En: *Historia Mexicana*, El Colegio de México; volumen, 20, núm. 1, julio-septiembre, pp. 1- 41.

TOPETE POZAS, O. P. (2022) “El valle de ETLA. Su historia, sus pobladores y su entorno”, en: Pastrana Flores, Miguel (coord.), *Usos y conflictos por el agua en el valle de ETLA, Oaxaca 1880-1930*, México: UNAM Instituto de Investigaciones Históricas.

TURNER W., V. (1988) *El Proceso ritual. Estructura y antiestructura*, España: versión castellana de la editorial Taurus.

VAN GENNEP, A. (1969) *Los ritos de paso*, España: Alianza Editorial.

Reflexiones antropológicas en torno a la conservación de las esculturas de culto católico

Bernardo Adrián Robles Aguir ¹
Judith Katia Perdigón Castañeda ²

RESUMEN

Los objetos son creaciones realizadas por la mente humana. Por medio de ellos podemos asociar, interpretar e identificar la forma en cómo se desenvuelve la sociedad. Al reconocer las alteraciones, adaptaciones y cambios que han tenido a lo largo de los siglos, podemos reconstruir hechos históricos, entender tanto el pasado como el presente.

Es importante observar cómo las esculturas de culto son emblemáticas para un sector amplio de la población, no sólo porque se trate del patrono del templo que lleva su nombre, sino también porque posee características milagrosas para los devotos del lugar, convirtiéndose en un símbolo sagrado de enorme peso.

En el siguiente apartado reflexionaremos sobre la importancia de aplicar la antropología en la disciplina de la restauración, una propuesta de análisis etnográfico que le permitirá a los especialistas de esta área tener una visión más precisa de cómo conceptualizar la pieza a restaurar, desde el punto de vista de los devotos.

Para ello, partimos del supuesto de que los objetos se analizarán a partir de su funcionalidad y estructura, considerando tanto su evolución histórica como los cambios que se generan en las organizaciones sociales, su contexto (temporal y espacial) y las actividades que se ejerzan en torno a ellos.

Palabras clave: objetos de culto, antropología aplicada, análisis etnográfico, restauración antropológica, valor simbólico.

1 Posgrado en Ciencias Antropológicas, Escuela Nacional de Antropología e Historia, email: brwrpiec@gmail.com

2 Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, email: parafojdmx@yahoo.com.mx

Anthropology reflections regarding the conservation of catholic cult sculptures

ABSTRACT

Objects are creations made by the human mind. Through them we can associate, interpret, and identify the way in which society develops. By recognizing the alterations, adaptations and changes that have occurred over the centuries, we can reconstruct historical events, understanding both the past and the present.

It is important to observe how cult sculptures are emblematic for a large sector of the population, not only because it is the patron of the temple that bears his name, but also because it has miraculous characteristics for the devotees of the place, becoming a sacred symbol of enormous weight.

In the next section, we will reflect on the importance of applying anthropology in the discipline of restoration, a proposal for ethnographic analysis that will allow specialists in this area to have a more precise vision of how to conceptualize the piece to be restored, from the point of view of the devotees.

To do this, we assume that the objects will be analyzed based on their functionality and structure, considering both their historical evolution and the changes that are generated in social organizations, their context (temporal and spatial) and the activities carried out in them around them.

Keywords: cult objects, applied anthropology, ethnographic analysis, anthropological restoration, symbolic value.

Introducción

Los objetos son creaciones realizadas por la mente humana, por medio de ellos podemos asociar, interpretar e identificar la forma en cómo se desenvuelve la sociedad; asimismo, con estos podemos reconstruir hechos históricos, entender el pasado, el presente, así como reconocer las alteraciones, adaptaciones y cambios que han tenido a lo largo de los siglos. En este contexto, la utilidad, trascendencia e importancia de los objetos, dependerá del valor simbólico que se les otorgue, así como la carga emocional que genere entre los individuos.

A largo de los siglos los objetos son creados, diseñados y moldeados a partir de su relación, interacción y utilidad que tenga con el cuerpo humano, pero también, con su capacidad de propiciar el contacto con la fe y con lo sagrado (Scocchera, 2019).

En este contexto, es importante decir que las esculturas de culto son emblemáticas para un sector amplio de la población, no sólo porque es patrono

del templo del que lleve el nombre, sino también, porque posee características milagrosas para los devotos del lugar, convirtiéndose en un símbolo sagrado³ de gran peso⁴.

A partir de esto, en el siguiente apartado reflexionaremos sobre la importancia de realizar una antropología para aplicar en la disciplina de la restauración, una propuesta de análisis etnográfico, que le permita a los especialistas en esta área, tener una visión más precisa de cómo conceptualizar la pieza a restaurar, reconociendo y respetando la visión de los devotos.

Para ello, partimos del supuesto de que los objetos se analizan a partir de su funcionalidad y estructura, considerando su evolución histórica, así como los cambios que se generan en las estructuras sociales (Baudrillard, 2010), su contexto (temporal y espacial) y la actividad y paradigmática que ejerzamos en él (Martín, 2002)

El objeto y su contexto

Para que los objetos sean relevantes y se defina su funcionalidad, es importante reconocer su contexto. Hablar de contexto, equivale a entender los diferentes niveles del espacio-tiempo, que: “no son simples contenedores físicos de la acción humana, sino que representan en un mismo momento al contenedor y los contenidos de las prácticas sociales, es decir, es el marco desde donde se organizan las prácticas sociales, pero es lo que significan culturalmente esas prácticas ordenadas de determinada manera. Por ello al referirnos a estos dos conceptos, hablamos fundamentalmente de tiempos y espacios culturales.” (Aguado y Portal, 1992: 69), así, el contexto se expresa a partir del medio ambiente, en el que se observan; tanto en el entorno construido⁵,

3 La noción de símbolo a las expresiones de doble o múltiple sentido cuya textura semántica es correlativa del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples (Ricoeur, 1990: 15).

4 En el sentido antropológico, se entiende como la forma en que una sociedad ha construido su propia noción de lo sagrado y lo proyecta en símbolos. A cada símbolo sagrado le concede una peculiaridad especial para solicitar favores de acuerdo con sus necesidades, es indudable conocer la propiedad de los símbolos religiosos, y que puede variar en las diferentes regiones del país (Báez – Jorge, 2011).

5 “Entendemos como entorno construido un vacío delimitado visualmente por paramentos edificados donde, la insuficiencia o inconsistencia formal, o la disposición aleatoria de los elementos que lo delimitan, no tiene la capacidad de definir visualmente un espacio de propiedades formales características, capaces de otorgarle una fisionomía propia que permita distinguirlo de otros y lo conviertan en un lugar memorable” en: https://iform-upc.weebly.com/uploads/2/3/4/1/23412338/curso_intervenir_en_el

como en el natural. Cuando hablamos de medio ambiente nos referimos a que:

Todos los pueblos viven en un medio físico o entorno concreto determinado por unas características que influyen en su comportamiento, hábitos y costumbres. El entorno plantea, en primer lugar, el problema de la subsistencia, pero a la vez proporciona los medios o recursos para resolverlos. De esta forma, entorno y recursos forman el medio ambiente, el cual condiciona y limita a toda la vida colectiva (Navarro, 1984: 26).

Al hablar de entorno construido, nos referimos a las edificaciones realizadas por el ser humano, para ello se suelen transformar los espacios naturales, hay un rompimiento con ecosistemas o bien una interconexión con este. Se trata de espacios donde hay resguardo ante cambios climáticos, se ejerce la seguridad, hay relaciones de poder, entre otras manifestaciones culturales. Contrariamente al entorno natural, es donde hay una relación con el clima, las especies animales y vegetales en un espacio específico. Es entonces que los objetos creados por el ser humano coexisten en una relación inseparable con el entorno cultural y natural⁶.

A su vez, al investigar el objeto es importante que se relacione con una situación, un hecho, una fuente o documento, verlo como objeto autónomo, pero no de una manera aislada y separada de todos aquellos elementos que lo rodean; ya que es el resultado de un hecho ocurrido, por una situación, un tiempo y un espacio específicos.

También es necesario reconocer que los objetos difícilmente están solos, para entenderlos hay que razonar que son parte de un conjunto mayor de objetos con los que se relaciona (o habita) e interactúa, verlo aislado, separado de lo que les rodea conduce sin remedio a no comprender su circunstancia, a sacarlo de contexto y, por tanto; no reconocer su valor, uso, empleo o función. Por todos estos elementos, el objeto es complejo, polisémico y multifuncional, que puede ser interpretado de diferentes formas, dependiendo del individuo que lo observe y del contexto en el que se encuentre, es decir, es polivalente.

entorno_construido.pdf

6 Para este trabajo en particular, reduciremos el concepto de cultura como: el fruto emergente del intercambio entre humanos y es, asimismo, el concepto empírico con el que delimitamos unidades para el análisis de la vida social (Montani, 2016:40).

Los sentidos y el objeto

¿Es fundamental estudiar al objeto a partir de los sentidos, ya que estos también inciden en la manera en que nos relacionamos cotidianamente, a partir de los distintos espacios donde nos desenvolvemos. El objeto, ya sea efímero o perpetuo, se mira, se siente, se huele, se escucha; puesto que el diseño así lo define. Y en la capacidad que tiene cada individuo, percibe con los sentidos un objeto y el espacio donde este se encuentra, pero para ello también dependerá su valoración, la cual está determinada por la cultura de la cual procede, así, “como un caleidoscopio en el que cada cara muestra una forma de concebirlo, los objetos tienen un valor plástico, científico, tecnológico, representante de un período histórico, perteneciente a un sector social, de valor sentimental, social y cultural” (Perdigón, 2015: 30). Bajo esta observación de múltiples miradas es donde entra la interdisciplina, pues conocer al objeto desde diferentes especialidades es la mejor manera de entenderlo.

Siguiendo a Hall (2005:79). Consideramos que “el espacio táctil separa al espectador de los objetos, mientras que el espacio visual separa los objetos unos de otros”, ya que las experiencias espaciales, visuales y táctiles están tan entrelazadas que no es posible separarlas.

Observaciones en la escultura policromada de tipo religioso desde la perspectiva antropológica⁷

De todos los objetos conocidos de las artes, la escultura tiene una peculiaridad en comparación con otros materiales; es ante todo un arte táctil y cenestésico (Hall, 2005). Dada su tridimensionalidad puede mirarse en un campo visual extendido; por la escala, y el diseño relacionado a la anatomía humana, existe una mayor cercanía con el observador. De allí que las esculturas resulten afectivas para el acercamiento con la feligresía católica.

Según el Directorio de piedad popular y liturgia (s/a 2002: 208), las imágenes sagradas, constituyen un elemento relevante de la misericordia; los fieles rezan ante ellas, dentro de la iglesia como en sus hogares, le adornan, lo saludan de formas diversas. Estas imágenes sagradas son una traducción

⁷ Por definición la religiosidad es individuo – céntrica y por eso se acoraza con el recurso a la libertad individual. El sujeto escoge sus certezas, su propia fe, jactándose de su ortodoxia dogmática y pretendiendo validez racional para sus convicciones metafísicas (Echeverri, 2017: 66).

iconográfica del mensaje evangélico, un signo santo que “como todos los signos litúrgicos, tiene a Cristo como último referente; las imágenes de los santos, de hecho, representan a Cristo, que es glorificado en ellos”. Fungen como memoria de los hermanos santos “que continúan participando en la historia de la salvación del mundo, y a los que estamos unidos, sobre todo en la celebración sacramental”. Además, como imagen sagrada, ayuda a la oración, facilita la súplica, estimula la imitación, además de ser una forma de catequesis.

También para la institución católica, las imágenes escultóricas son parte del arte que evoca y glorifica, sin embargo, para los devotos o usuarios, las esculturas son algo más que las evocaciones del personaje que representa. Son símbolos sagrados a los cuales les otorgan respeto, son confidentes, existe una identificación en el plano estético y moral, a la imagen se le rinde culto, se le pide milagros, se hace fiesta. Es entonces que “tras cada acto religioso y cada objeto de culto hay deseo y la pretensión humanos de trascender el tiempo y la historia” (Mardones, 2003: 91-92), esto se puede identificar desde la construcción de nuestra realidad, la cual existe a partir del grupo social en el que convivimos.

Por tanto, el devoto o usuario del santo, Virgen, Cristo, ángel (por citar algunos) en el imaginario lo humanizan, es decir les dotan de “cierta vida”, le otorgan pasiones y sensaciones⁸. Y es a partir de ello que se perciben las transformaciones, y se distingue la manera de relacionarse con ellas, es decir de hablarle, cantarle, vestirle, moverlo, tenerle algún cuidado especial, etc⁹.

Aunque desde el ámbito de la conservación-restauración, la percepción hacia las esculturas es distinta, pues para los especialistas académicos, éstas han

8 El culto a los santos patronos es “visible en sociedades contemporáneas, lo cual refleja que los elementos de la cultura indígena han sido transmitidos de generación en generación, a pesar de los diferentes cambios culturales, políticos, religiosos y sociales experimentados en América” (Barrera, 2011, p. 59), asimismo, se destaca la “complicada organización social que gira en torno a los santos, los cuales, como personajes sobrenaturales, están cargados de significados, roles y funciones específicas, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo culto posible sin esperar nada a cambio” (Gómez – Arzápalo, 2009, p. 21).

9 A este respecto, Belting nos recuerda que: “la relación con esta imagen (la virgen en particular) se volvió tan directa y personal que el creyente verdaderamente la incorporaba a sí mismo. Debido a esto, la reacción ante la imagen se convirtió a partir de entonces en un acto simbólico, que establecía un vínculo colectivo entre todos aquellos que se reconocían en la misma imagen. Al mismo tiempo, la imagen estaba cargada en distintos niveles con exégesis oficiales. Las fantasías personales que todos hacían converger en esa misma imagen se adecuaban a esta experiencia colectiva y a una retórica compartida” (Belting, 2007, p.95).

sufrido cambios estructurales (llamados deterioros) así como alteraciones en la apariencia a partir del uso. (Véase cuadro 1).

Cuadro 1. Transformaciones escultóricas, según el ámbito de la conservación –restauración
<ul style="list-style-type: none">➤ Estéticas➤ Funcionales (uso)➤ Cambios de advocación total o parcial➤ Deterioros, ya sea por factores extrínsecos (básicamente relacionados con su materialidad y causados) o intrínsecos (que tienen que ver con el contexto natural o por el construido)

Fuente: Elaboración propia, 2023.

Para Lara (2018), hay tres ámbitos de valoración a partir de la historia de vida de estos objetos, que se basa en: el ámbito local (referente a devotos), el académico (en diferentes campos del saber, con interés por investigar) y el público (personas o comunidades con relación transitoria a la escultura). Propone visualizar el ciclo de vida, conociendo las diferentes etapas por los que la escultura pasa: desde su obtención, uso, reciclaje, mantenimiento y descarte (Lara, 2018: 87). Al respecto nos parece sugerente la propuesta, dado que observa a la escultura desde diferentes puntos de vista, poniendo el énfasis en los cambios que tienen ya sea por uso, o adaptación para que continúen en culto¹⁰.

Es así, que el conocimiento de la escultura religiosa debe generarse desde diversos puntos de vista, con una mirada interdisciplinaria, en el que la antropología da cabida. En nuestro caso, y en particular después de la experiencia de la Doctora Perdigón quien lleva más de 15 años de análisis de esculturas procedentes de comunidades, que se han restaurado en la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, del INAH; podemos realizar un análisis profundo y destacar la importancia de conocer las ideas, los conceptos e interpretaciones que los devotos dan a sus piezas de culto, reconociendo que todo parte de un contexto social, cultural e ideológico particular, ya que estos, son los custodios que mantienen vivas las imágenes por medio de las tradiciones que trascienden de generación en generación. A partir de ello, se pueden hacer propuestas en algunas fases que apoyen a la conservación –restauración.

10 La aprobación cristiana del culto de las imágenes manejaba dos argumentos: la encarnación y la resurrección de Cristo, tangible la primera y simbolizada en términos físicos la segunda, que darán el primado a la vista sobre el oído, a la imagen sobre la palabra. Por eso el cristianismo empezará a caracterizarse como una religión de la imagen, en contraposición al judaísmo y al islamismo, arraigados en la palabra (Echeverri, 2017: 68).

Propuesta antropológica para la valoración de esculturas

A partir del análisis antropológico, hemos visto que los devotos se identifican de alguna manera con sus imágenes; es un reflejo de su realidad, sus costumbres, saberes e ideologías. Así, trastocan su realidad y trasciende al plano corporal, volviéndose físico y palpable, de esta manera, las esculturas se transforman, se convierten en seres vivos, que sienten, sufren y sobrellevan la realidad de la comunidad, por lo que no solamente les afecta el paso del tiempo, observable en el deterioro natural del material de manufactura, sino que para los devotos las esculturas se enferman, e incluso pueden morir tras un incendio. Los cambios estéticos, no solamente son reactualizaciones de épocas pasadas, o se deben a un reciclaje como lo sugiere Lara (2018), sino que las transformaciones de apariencia, tiene que ver con la belleza, la identidad y con el cambio de ánimo de la virgen o el santo. Es entonces que, al humanizar las esculturas, nos lleva a experimentar sus pasiones como castigo o premio en los usuarios, en este sentido, se pueden reconocer seis valoraciones a este tipo de esculturas (véase cuadro 2).

Cuadro 2. Valoración de las esculturas según lo observado desde la antropología en los devotos
<ul style="list-style-type: none">➤ Salud –enfermedad- muerte➤ Estético➤ Identidad➤ Pudor➤ Relaciones de poder➤ Efectividad simbólica

Fuente: Elaboración propia, 2023.

Salud – enfermedad – muerte

En la actualidad dentro del campo de la salud, el fenómeno denominado experiencia salud- enfermedad se le conoce con varios nombres: experiencia de la enfermedad o del padecimiento, experiencia social del padecimiento, entre varios otros; tiene como principal objetivo mostrar que cada grupo social tiene formas distintas de explicar y de relacionarse con las enfermedades; estas creencias no están relacionadas necesariamente con las interpretaciones del discurso médico, incluso en ocasiones pueden diferir por completo ya que derivan de las formas

en cómo el grupo social se enfrenta y se ajusta a sus preocupaciones e intereses (Fitzpatrick, 1990).

Lo mismo que el cuerpo humano, la figura del Dios tiene sus humores, sus impulsos y sus caprichos y está a la vez cerca y lejos de quien le considera como Dios. Si la estatua del Dios representa alusivamente un cuerpo humano, si esa estatua debe, como el hombre mismo, comer y beber, si puede como el hombre morir, esta fisiología metafórica no aclara el misterio de la materialidad. El Dios es cosa es objeto compuesto cuya fórmula puede ser más o menos restituida o arreglada en cada una de sus realizaciones singulares (Augé, 1996: 28).

Entonces, si este Dios objeto es humanizado en lo corporal, también lo es en el padecimiento, y en los efectos ante “un posible dolor”. Así como los hombres (genéricamente hablando) se caen, se raspan o luxan una extremidad, las esculturas religiosas también pueden romperse un brazo o pierna y pueden rasparse. Nos referimos entonces a una metáfora de la percepción ante la enfermedad, un espejo de lo vivido por parte de los usuarios. ¿De qué manera puede observarse esto? Por los comentarios de los devotos, al referirse que: “se enfermó” o “está malo”. También se observa en los métodos paliativos, para mantener en pie a la escultura para que no se desarme; tal es el caso de lo observado en el Nazareno, procedente de la Parroquia de Santa María de la Visitación, Tepepan, Xochimilco, al cual para mantenerlo erguido le colocaron un collarín cervical para evitar que la cabeza se desplazaría a causa de las rasgaduras de la piel de la unión que articula la cabeza al torso. O el empleo de vendajes que sirven para presionar o para inmovilizar cualquier parte del cuerpo lesionado, y que se suele utilizar para heridas, esguinces o fracturas óseas, que son utilizados para cinchar el torso de la Virgen de la Caridad de Huamantla, Tlaxcala, con el objetivo de soportar el peso de los amplios ropajes que le colocan.

También puede observarse este tópico de salud enfermedad, en los métodos curativos empleados para alguna fase de restauración, como son la inserción de pernos en piernas, entablillados o inyecciones, como fue lo observado en el Niño Dios Hallado y el Santo Niño de las Suertes ubicados en el Monasterio de San Bernardo, en la ciudad de México. Así mismo puede verse en la toma de muestras de madera, y las radiografías o tomografías que se realizan en algunas esculturas. (Perdigón y Marín, 2021: 175- 184). Incluso la salud de las esculturas se restablece después de una restauración, pues en voz de los devotos se escucha: ¡ya está sanito me lo puedo llevar! O bien: “ándeale, ya está mejor”.

Estético

Partimos de la idea de que cada sujeto tiene una concepción particular acerca de las características de lo bello, lo sacro, lo divino y lo religioso, una esencia fenoménica, ya que la realidad, o saber cotidiano es un elemento creado por nosotros mismos, un conocimiento que construye y da origen a nuestra vida diaria y que se estructura en contextos sociales específicos (Berger y Luckmann, 1999). En este tópico, es importante saber la manera de pensar de los miembros de la comunidad que resguarda la imagen a restaurar, lo que denominan como “bonito” o “guapo”, desde el punto de vista de su cultura; que bien se puede evidenciar en el tono de piel que tiene un santo, como fue lo observado en el caso de Santiago Matamoros, procedente de Izúcar de Matamoros Puebla en el que las mujeres se referían como “varonil o guapo” por tener un color de rostro “asoleado”, “moreno” (aunque en realidad se tratara de depósito de hollín y polvo sobre la encarnación rosada).

También lo estético se refiere a la manera de aderezar a las esculturas, desde elaborarle grandes bucles a los Cristos, como puede observarse en el Señor de las Maravillas, que habita el templo de Santa Mónica en Puebla, o el empleo de vestimentas coloridas y/o saturadas de encajes, y otras aplicaciones, como chaquiras y perlas que ocasionalmente le colocan en los grandes ropones que lleva el Niño de Xochimilco para que se vea bonito.

Lo estético, nos lleva a lo que se percibe como masculino o femenino, en este afán se realizaron transformaciones superficiales con los cambios de vestimenta y accesorios, o se han ejecutado cambios drásticos en el material de soporte, tal es el caso del acinturar a una santa. O como el caso de una Virgen de la Concepción ubicada en el templo de San Diego, Churubusco, Ciudad de México que sufrió modificaciones, entre ellas se le acinturó el cuerpo, con la finalidad de colocarle ropajes ceñidos que definieran su silueta.

Identidad

Para las ciencias sociales la imagen corporal de Jesucristo que conocemos surgió como muchos dioses de la historia del hombre, es decir que se construyó a partir de prácticas ritualizadas que involucraron las necesidades naturales. Este proceso de producción de sentido implica una interacción continua del sujeto con otros cuerpos dentro de un tiempo-espacio determinado Aquí yace un proceso

de identidad, el reconocimiento de sí a partir del otro, y de afirmación del otro a partir de sí mismo (Aguado, 2004: 25).

Cuando hablamos de la identificación con la imagen, nos referimos por un lado a la apariencia, a la similitud, con el indumento o la manera de aderezarla, incluso a llevar puesto un indumento étnico (terno yucateco, *quechquemettl*, zarape, refajo y *huanengo*, por citar algunos). O, por ejemplo, el colocarle a la escultura un postizo acorde a la moda, como fue el caso de la Virgen Sedente procedente del templo de San Diego, Churubusco, Ciudad de México que tenía pegada una peluca platinada típica de los años sesenta.

La identidad en los casos escultóricos se refiere también a lo que “es el devoto”, a la edad, a lo que se dedica, al origen étnico, si es madre, padre, abuela, hermana o hermano, o bien infante. Incluso si es parte de un grupo específico (músicos, danzantes, por citar algunos). También en lo que la iglesia católica como institución ha promovido acerca de cada imagen. En esa proporción hay una identificación con la escultura en dos niveles, en lo sacro y en el imaginario de los devotos. Por ejemplo, el caso de la Virgen María, que:

Entre las devociones cristianas destaca la piedad dirigida a María, la madre de Dios: Desde los primeros días de la Iglesia, el pueblo de Dios ha incrementado su amor por María como madre, entregada a ellos por Jesús en la cruz. Venerada y amada, invocada e imitada, ella es el modelo de la fe cristiana, un soporte y refugio en tiempos de necesidad, y una imagen escatológica de lo que la Iglesia espera llegar a ser. (Conferencia Episcopal de Obispos Católicos de los Estados Unidos, 2015: 119).

Entonces tenemos que por un lado las esculturas de la Virgen María representan a la madre de Jesús y de los católicos, es protectora de sus fieles, a la vez que un ejemplo a seguir, por ello hay una identificación con las madres de familia. Pero también hay un espejeo con el sufrimiento, el dolor por la pérdida de alguien querido (Jesucristo).

En el caso de las alegorías de Jesús infante, depende del contexto donde está, así como del usuario o dueño.

(...) se da un fenómeno especial: la adopción simbólica del Hijo de Dios para integrarlo a una familia; sea instituida y establecida con padre, madre e hijos o bien solamente con una madre. El objeto de culto, escultura del Niño Jesús o Niño Dios; adquirido por herencia, compra o regalo, representa la presencia de Dios en el hogar a la vez que es parte de la

familia, es un hijo en manos de la madre adoptiva. La evidencia o constatación tangible de la sospecha de maternidad manifiesta en una escultura de yeso, madera o resina, yace en las imágenes capturadas en el trabajo de campo, en relación con las festividades anteriormente citadas, a las entrevistas y al comportamiento de los sujetos frente a este objeto símbolo. La expresión corporal también confirma el hecho de la adopción simbólica; por la forma de mirar, sujetar, acariciar, besar, arropar, arrullar, platicarle a la escultura, lo cual sucede de forma similar a lo que hace una madre con su hijo (Perdigón, 2015: 113-114).

Este concepto de maternidad se ha visto tanto en las familias católicas, como en las monjas contemplativas, que suelen tener esta imagen en sus habitaciones. También la imagen de Jesús infante o Divina infancia es un ejemplo que seguir por sus virtudes para la comunidad infantil católica.

Así, diferentes alegorías son un modelo por seguir ya sea por sus vidas ejemplares, como por lo asociado a la edad, el rol familiar que desempeñan, a la profesión o actividad laboral, así como el patronazgo otorgado (según lo dictado por la iglesia): tal es el caso de san José, que se observa bajo el concepto de buen esposo, padre, protector y carpintero. Es el patrón de la Iglesia Universal, la buena muerte, las familias, las mujeres embarazadas, viajeros, inmigrantes, artesanos, ingenieros y trabajadores.

Pudor

En la extensa e interesante obra de Choza (1990), el pudor se define como “el hábito y la tendencia a mantener la posesión de la propia intimidad desde la instancia más radical de la persona (el yo), y a mantener dicha intimidad en el estado de máxima perfección posible, con vistas a una entrega por la cual se trasciende la soledad y se autoperfecciona el sujeto” (Choza, 1990: 24). Puede también interpretarse como la vergüenza a la hora de exhibir el propio cuerpo desnudo o de tratar temas relacionados con el sexo, o el sentimiento que mueve a ocultar o evitar hablar con otras personas sobre ciertos sentimientos, pensamientos o actos que se consideran íntimos.

Es muy común que en los poblados exista prohibiciones en ver las esculturas sin indumento, o bien que las mujeres sean solamente las que pueden cambiar los ropajes a las vírgenes o santas, y que los varones sean los que cambien los cendales de Cristos y ropajes de santos. Incluso, en algunos lugares se prohíben las relaciones sexuales por un tiempo determinado para cambiar la ropa de los santos patronos (acto se le conoce como estar en castidad).

Es importante decir que, si bien las esculturas generalmente carecen de genitales en las alegorías mexicanas, solo los pechos son observables en Jesús infante o en estadio adulto, y existen algunos casos donde las efigies de Niños Dios se observan con pene. Solo en casos contados puede verse fragmentos de torsos evidenciados (tal es el caso de María Egipcíaca, Magdalena, Nicolás Tolentino, ánimas del purgatorio, por citar algunos). En general no hay desnudos completos, solo en los Niños Dios. Pero en el imaginario de los devotos “no es correcto ver las imágenes sin ropa”, “no se debe”, “está prohibido”; esto según se da “por decoro”. Esto es importante a tomar en cuenta, aunque las imágenes sean de tipo vestidera o que incluso tengan estofados o telas encoladas, que simulen la ropa.

Relaciones de poder

Cuando hablamos del poder de la imagen, nos referimos en contraste a otras efigies en el mismo lugar, es decir si se trata del santo patrón o si es el segundo o tercero en importancia; también hablamos del dominio que obtienen los usuarios al ser mayordomos o encargados de la imagen. Por lo que es constante enfrentarnos ante grupos asociados y de choque. En otras palabras, quien está más cerca del santo patrón, de la efigie milagrosa ostenta más prestigio, de mayor poder ante los otros miembros de la comunidad, porque poseen más conocimiento sobre la escultura y suelen encargarse de la documentación histórica, publicaciones y/o documentos relacionados con la restauración. Es entonces que observamos que:

... son los efectos sociales del uso y la comprensión de las formas simbólicas los que transforman a las imágenes; las cuales, a lo largo del tiempo, apoyan las relaciones de poder y dominación de ciertos grupos. Es así que, las formas simbólicas y la ideología de trasfondo son empleadas con un fin específico (...) El Niño, como representante de la religión, es unificador de la fe católica en Xochimilco y de un sector de la sociedad. Sirve de base a todo un sistema de costumbres y tradiciones en la zona (Perdigón, 2002: 201).

Efectividad simbólica

Es importante adentrarnos en la conceptualización de las formas de religiosidad y en cómo son interpretadas, pues reconocemos que la religión es un fenómeno tanto social como cultural, que es definido como “un sistema de acciones e interacciones basadas en creencias compartidas culturalmente,

en poderes sobrenaturales y sagrados” (De Waal, 1975: 24), actos inducidos primeramente de forma individual, pues como especifica Augé respecto a los países occidentales: “Las religiones tienen todavía mucho peso, pero hasta quienes recurren a ellas tienden a interpretarlas personalmente” (Augé, 1996: 15), dándoles un sentido propio y concediendo todo tipo de libertad.

En este punto queremos evidenciar, los dones por los que se conocen las imágenes escultóricas, entre ellas con mayor énfasis a los santos patrones. Según el reconocimiento de los devotos; esto es el reconocimiento por milagros acaecidos, especialización de dones (distinción en hacer llover, para procrear, ayudar en el amor, por citar algunos), que tienen poderes especiales (hacer conexión en sueños, encarnarse, ubicuidad, entre otras), pero también es importante saber que hay ciertos tabús en torno a algunas esculturas, como el que sean fotografiados, por ejemplo.

Conclusiones

Es bien sabido que en la Restauración suele darse un mayor peso a la materialidad y la tecnología con al que se elabora un objeto, si bien es importante el conocimiento desde las ciencias exactas como la física o química para conocer cómo están hechos los objeto y sus posibles causas y mecanismos de deterioro; también es imprescindible conocer su historia y su contexto, reconocer por medio de estudios etnográficos, la forma en cómo se vive, se relacionan e interactúan con la imagen en su saber cotidiano¹¹. Con estas herramientas, se puede comprender la valoración de los devotos y usuarios para con su imagen de culto (véase cuadro 3).

Es relevante observar cómo los devotos y usuarios intervienen y transforman sus imágenes, construyendo así ideologías propias, redefiniendo así, las esculturas a partir de la mirada actual y hacia el tiempo pasado.

Asimismo, podemos observar cómo especifica Durkheim en relación con las creencias religiosas, que “la presencia de la Virgen, los ángeles, los

¹¹ Retomamos el concepto de saber cotidiano como “la suma de conocimientos que todo sujeto debe interiorizar para poder existir y moverse en su ambiente” ya que “todo saber proviene naturalmente de la experiencia de los particulares y aunque no todas las experiencias particulares son sociales en la misma medida, son igualmente generales, igualmente extensibles e importantes para un determinado estrato o integración” (Heller, 1998, p. 317 y 326).

santos, las almas de los muertos, están enraizados en un sistema de creencias dotadas de cierta autonomía”, donde “esta autonomía es, por otra parte, variable, jerarquizada y subordinada a algún culto predominante en el cual hasta terminan por absorberse” (Durkheim, 1982: 45) y mimetizarse con el entorno social.

Partiendo de la comprensión de los usos y costumbres que le dan a la escultura dentro de la comunidad; se pueden crear estrategias que permitan adentrarnos en sus hábitos y apoyar en la conservación de la pieza, pues una vez restaurada la obra, serán ellos quienes se encarguen de resguardarla y de mantenerla “viva” para que trasciendan en el tiempo y el espacio para futuras generaciones; en este contexto, es importante reconocer que aunque la frase institucionalizada reconoce que “el patrimonio es de todos”, realmente son las comunidades las que cuidan, organizan, disponen y establecen la relación que tendrán con las esculturas.

Cuadro 3. Desglose de Valoración de las esculturas desde la antropología, según observaciones efectuadas al comportamiento de los devotos	
<i>Concepto</i>	<i>Particularidades</i>
Salud – enfermedad- muerte / curación	Observación de los daños y/o cambios estructurales y estéticos en comparación con las enfermedades, métodos de sanación y rituales mortuorios.
Estético	a) Femenino b) masculino c) belleza
Identidad	a) Reflejo (infancia, maternidad, tipo racial, entre otros) b) gustos c) pasiones
Pudor	exhibir el cuerpo “desnudo” o sin indumento de la escultura
Relaciones de poder	a) iglesia b) mayordomos, encargados, padrinos, curanderos, etc.
Efectividad simbólica	a) sacro b) profano

Fuente: Elaboración propia, 2023.

Como se ha expresado la valoración se da de manera particular en cada poblado y templo, y hay varias maneras de mostrar el acercamiento con el santo, virgen o el cristo. Ya sea porque la imagen es de primer, segundo o tercer orden como lo sugiere Turner (1980), en el entendido de ser el santo patrón, o el segundo al mando; o que se activa cíclicamente en cierta fecha calendárica. La importancia en tiempo y espacio es otorgada por los devotos, aquellos que

manifiestan su propia religiosidad. Aunado a lo anterior, se puede deducir una manera eficaz de acercarse a la comunidad para realizar una restauración y que a su vez sea idónea, sin llegar a extremos en la práctica restaurativa, como son las prohibiciones del uso procesional. Que lamentablemente terminan alejando a los devotos u ocasionan un declive en economía del lugar.

Muchas veces en la restauración se antepone la materialidad, una constante necesidad de dejar la obra como se podría haber visto originalmente, acercarla a la época de su creación. Y pocas veces existe un diálogo con la comunidad para saber cuáles son sus perspectivas, cuáles son sus necesidades, para que la escultura continúe con su eficacia simbólica¹². Incluso entender desde la perspectiva de los devotos, si un machón, un repinte es parte de un milagro.

Se debe sensibilizar al área de restauración, para crear armonía entre pares, sin llegar a excesos de hacer lo que la comunidad quiera o decida con su imagen; pero si establecer prioridades, estar abiertos en algunos procesos técnicos, sobre todo en lo relacionado a lo estético. Como el caso de dejar el rostro moreno de un santo, a pesar de que sea de tez rosada originalmente. O como se mencionó anteriormente, en lugar de evitar que salga una pieza a procesión porque se deteriora, buscar la manera de arreglar las andas, colocar artulugos que le den soporte, estabilidad en los traslados.

Podrían citarse varios ejemplos en donde precisamente se observa que, debido al desconocimiento de las relaciones que guarda la comunidad con sus esculturas, el objeto restaurado ha perdido su poder simbólico; donde su eficacia milagrosa o la capacidad para curar, se ha visto diezmada debido a que ya no es la misma figura. Es por ello, que cobra relevancia reconocer todos estos elementos, pues cada obra es distinta y cada devoción es única.

Referencias

AGUADO VÁZQUEZ, C. (2004) *Cuerpo Humano e Imagen Corporal. Notas para una Antropología de la Corporeidad*, México: IIA – UNAM.

12 A este respecto, es importante recordar las palabras de Belting (2007: 26) cuando nos recuerda que: “las imágenes fracasan únicamente cuando ya no encontramos en ellas ninguna analogía con aquello que las precede y con lo que se las puede relacionar en el mundo”.

AGUADO J. C. & PORTAL M.A. (1992) *Identidad, ideología y ritual*, México: UAM.

AGUIRRE BAZTÁN, Á. (2003) “Aguas amnióticas y aguas bautismales”, en: González Alcantud José A., Malpica Cuello Antonio (coord.) *El agua. Mito, ritos y realidades*, Granada: Anthropos.

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

BÁEZ - JORGE, F. (2011) *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

BARRERA DELGADO, F. (2011) *Religión y Religiosidad Popular: Análisis Sociológico de la Semana Santa en San Miguel y Santa Bárbara Iztapalapa*, Licenciatura en Sociología, Facultad De Ciencias Políticas / Universidad Nacional Autónoma de México, México.

BAUDRILLARD, J. (2010) *El sistema de los objetos*, México: Siglo XXI.

BELTING, H. (2007) *Antropología de la imagen*, Buenos Aires, Katz.

BERGER, P. & LUCKMANN, T. (1999) *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE OBISPOS CATÓLICOS DE LOS ESTADOS UNIVDOS(2015) *Edificada con piedras vivas. Arte, arquitectura y culto*, México: Buena Prensa.

CHOZA, J. (1990) *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo y otros ensayos*. Pamplona: EUNSA.

DE WAAL, M.A. (1975) *Introducción a la antropología religiosa*. España: Verbo Divino.

DIRECTORIO SOBRE LA PIEDAD POPULAR Y LA LITURGIA. PRINCIPIOS Y ORIENTACIONES. CONGREGACIÓN PARA EL

CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS (2002). México: Ediciones Fray Juan de Zumárraga.

DURKHEIM, E. (1982) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

ECHEVERRI GUZMÁN, A. (2017). Una lectura alternativa de la historia del culto a los santos en la pintura y escultura de Colombia en los siglos XX y XXI. *Revista Logos, Ciencia & Tecnología*, 9(1), 63-77.

FITZPATRICK, R. (1990) *La enfermedad como experiencia*, México: Fondo de Cultura Económica.

GARCÍA OLVERA, F. (1996) *Reflexiones sobre el diseño*, México: UAM Azcapotzalco.

GÓMEZ – ARZAPALO, R. A. (2009) *Los santos, mundos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.

GONZÁLEZ GUZMÁN, M. (2017) *Cristos con postizos de corazón. Estudio de la escultura: el santo entierro del templo del Pirulito*. Lagos de Moreno, Jalisco. Tesis inédita de Licenciatura en Restauración: Guadalajara Jalisco, ECRO.

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

HELLER, A. (1998) *Sociología de la vida cotidiana*, Península, España.

LARA BARRERA, E. (2018) “Ciclo de vida e intervenciones en la escultura policromada virreinal. Modelos para su análisis e interpretación y visualización”, en: Valerie Magar Meurs y Reanata Schnaider Glantz (coord.), *Construir Teoria*, México: INAH.

MARDONES, J. M. (2003) *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. Bilbao España: Sal Terrae.

MARTÍN JUEZ, F. (2002) *Contribuciones para una antropología del*

diseño, Barcelona: Gedisa.

MERCADO MARTÍNEZ Fj, OBLES SILVA, L, RAMOS HERRERA Im, MORENO LEAL, N. & ALCÁNTARA HERNÁNDEZ, E. (1999) “La perspectiva de los sujetos enfermos. Reflexiones sobre pasado, presente y futuro de la experiencia del padecimiento crónico”. En: *Cad. Saúde Pública*; volumen, 15, núm. 1, pp.179- 186.

MONTANI RODRIGO, M. (2016) Arte y cultura: Hacia una teoría antropológica del arte(facto); *Revista de Antropología del Museo de Entre Ríos*; 2; 1; 4-2016; 13-45

NAVARRO ALCALÁ – ZAMORA, P. J. (1984) *Sociedades, pueblos y culturas*, España: Aula abierta Salvat.

PERDIGÓN CASTAÑEDA, J. K. (1999) *Los que curan a los santos. Un estudio antropológico de los restauradores del centro Churubusco y su relación con los objetos de culto*. Tesis inédita para obtener el Grado de Maestría en Antropología Social, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

(2014) *Diagnóstico de Nuestra Señora de las Aguas, procedente del Real Monasterio de Jesús María A.R, Villa de Guadalupe*, Distrito Federal. México: INAH – CNCPC.

(2015) *Mi niño Dios. Un acercamiento al concepto, historia, significado y celebración del Niño Jesús para el día de la Candelaria*. México: INAH.

(2021) (coord.) *Los niños de San Bernardo Exploración interdisciplinaria en torno a la conservación de la escultura policromada*, México: INAH.

PERDIGÓN CASTAÑEDA, J. K. & MARTÍN BENITO, M.A. (2021) “La Conservación y Restauración De Los Niños Dios de San Bernardo”, en Judith Katia Perdigón Castañeda (coord.) *Los niños de San Bernardo Exploración interdisciplinaria en torno a la conservación de la escultura policromada*, México: INAH.

RICOEUR, P. (1990 [1965]). *Freud. Una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.

SCOCCHERA, V. (2019) *Objetos de devoción y culto: prácticas piadosas, intercambios y distinción entre agentes laicos y religiosos en las diócesis de Buenos Aires y Córdoba (mediados de siglo XVIII- primer cuarto siglo XIX)*, tesis inédita para optar por el Grado de Doctor en Filosofía y Letras, Argentina: Universidad De Buenos Aires.

SEGALEN, M. (2005) *Ritos y rituales contemporáneos*, Madrid: Alianza Editorial.

SUÁREZ, H.J. (2006) “Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria”, en: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 27, núm. 108, pp. 19-27.

TURNER, V. (1980) *La selva de los símbolos*. España: Siglo XXI.

San Pedro Quilitongo, Oaxaca: una mirada a la comunidad a través de su religiosidad

Noreidy Karina Rivera Lorenzo ¹
Pamela Syeni Blancas Paez ²

RESUMEN

La etnografía, como herramienta metodológica propia de la antropología, nos permite a través del conjunto de sus diversas técnicas aplicadas en el trabajo de campo realizado en 2019, mostrar a una comunidad localizada en la mixteca alta del estado de Oaxaca en términos de su religiosidad, y su relación individuo-entidades-ambiente dentro del proceso salud-enfermedad-atención con el fin de mostrar la importancia de las creencias en la vida cotidiana de las personas y que configuran su papel en la comunidad, sus costumbres y su identidad.

Palabras clave: etnoterritorialidad, enfermedades culturalmente delimitadas, mixtecos

San Pedro Quilitongo, Oaxaca: a look at the community through its religiosity

ABSTRACT

Ethnography, as a methodological tool of anthropology allow us, through the set of its various techniques applied in the field work carried out in 2019, to show a community located in the upper Mixtec region of Oaxaca in terms of their religiosity, and its individual-entities-environment relationship with in the health-disease-care process in order to show the importance of beliefs in the daily life of people and that shape their role in the community, their customs and their identity.

Keywords: ethnoterritoriality, culturally bounded diseases, mixtecs.

1 Escuela Nacional de Antropología e Historia, email: aki_raven@yahoo.com.mx

2 Escuela Nacional de Antropología e Historia, email: pame.sbp@gmail.com

Introducción

Uno de los rasgos más característicos de América Latina es la religiosidad popular, en algunos casos se puede tomar como sinónimo de catolicismo popular, debido a la importancia de dicha religión en la zona (Parker 1993), sin embargo no es exclusivo de ella, para autores como De la Torre (2013) y Sanchis (2008) la religiosidad popular es una manifestación sincrética que surge entre el catolicismo introducido por la evangelización durante la conquista y que se fue amalgamando con las cosmovisiones nativas y posteriormente con las religiones de origen africano, en palabras de la Torre: “la religiosidad popular es donde aún en la actualidad se genera la mixtura entre varios sistemas religiosos” (De la Torre, 2013: 7).

En México a través de los datos proporcionados por el Censo de Población y Vivienda podemos ver de manera general la reconfiguración religiosa en el territorio, en el 2010 de acuerdo con la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México (RIFREM, 2016). El porcentaje de personas católicas era del 82.7%, para el 2020 la religión católica está representada por el 77.7% de la población (Díaz, 2021), esto significa una disminución del 5% de creyentes a diferencia del 2010, a pesar de dicha disminución, México se coloca como el segundo país en el mundo con más personas adscritas a la religión católica. La religiosidad o religión popular para Guzmán si bien se configura dentro de la esencia del catolicismo, considera que “los cultos campesinos son construcciones elaboradas [...] se las han ingeniado para elaborar un culto complejo que se adapta a sus necesidades rituales, al medio natural en que viven y a sus relaciones sociales con la comunidad” (Guzmán, 2021: 48). Este trabajo se centra en la descripción e interpretación de los aspectos en donde la religiosidad configura la vida cotidiana de sus pobladores, en particular dentro del proceso de salud-enfermedad-atención y prevención de una enfermedad culturalmente delimitada (ECD): el susto o espanto, esto dentro del contexto de grupos etnolingüísticos ayuda a hacer más visible cómo se configuran aspectos identitarios, que están estrechamente ligados a las concepciones culturales de sus territorios, de sus sistemas religiosos, de la relación del cuerpo y la persona con otros ámbitos del cosmos y de su relación con la salud y la enfermedad. Es dentro de este contexto en donde se ubica la comunidad de San Pedro Quilitongo.

Metodología

Tal como apuntan Barabas y Bartolomé (1999), la etnografía como herramienta dentro del quehacer antropológico ha dado cuenta a través de múltiples investigaciones, que Oaxaca se conforma como el estado con mayor pluralidad cultural de todo el territorio nacional. Esta técnica, aún con las limitantes que pudiera tener, no sólo es eficaz para la recolección de datos, también nos ayuda a reinterpretar estos mismos desde diferentes perspectivas, además de que “posibilita distintos niveles de aproximación a las realidades indígenas” y nos “permite acercarnos a las realidades locales tratando de entender la singularidad que las define” (Barabas y Bartolomé, 1999: 16).

Éste trabajo emplea una metodología cualitativa, durante el trabajo de campo, realizado a lo largo de tres temporadas en 2019 en la comunidad de San Pedro Quilitongo, Asunción de Nochixtlán, Oaxaca, a partir de diferentes herramientas etnográficas (observación participante, entrevistas a diferentes actores sociales de la comunidad, registro de video y fotográfico) y la obtención de datos cuantitativos que dan un panorama sociodemográfico a partir de la aplicación de una encuesta elaborada dentro del PIF (Proyecto de Investigación Formativa) “Corporeidad, experiencia, representación y enfermedad” aplicada a los hogares.

¿Religión, religiosidad popular o religiones étnicas?

Son múltiples las definiciones para el concepto de religión, para Manuel Marzal es “un sistema de creencias, de ritos, de formas de organización, de normas éticas y de sentimientos, por cuyo medio los seres humanos se relacionan con lo divino y encuentran un sentido trascendente de la vida” (Marzal, 2002: 27).

La religiosidad popular que forma parte de este amplio concepto de religión y siguiendo la premisa del autor es la forma en que las grandes mayorías del pueblo se expresan religiosamente para dar un sentido trascendente a su vida, aunque tengan un escaso cultivo religioso, dicho concepto engloba el comportamiento, las prácticas y las manifestaciones religiosas del pueblo, sin que esto tenga que ver con llevar “correctamente una vida religiosa”, la religiosidad abarca desde las instituciones religiosas hasta las prácticas de los devotos (Marzal, 2002 como se citó en Barreto et al., 2017).

“Las expresiones de religiosidad popular son procesos sociales concretos que permiten construir de manera colectiva una interpretación del mundo, un sentido de identidad que incluye manifestaciones y creencias que afianzan la sociabilidad” (Barreto et al., 2017: 13).

Para Barabas y Bartolomé, la religión es aquel espacio donde se construyen categorías de entendimiento “plasmadas en formas singulares de organización de la realidad cósmica social” (Barabas y Bartolomé, 1999, p.24). Los términos “catolicismos populares” o simplemente “catolicismos” no dan cuenta de la diversidad de las prácticas religiosas, sus procesos en cuanto a la creación simbólica, la influencia de múltiples tradiciones religiosas o el largo camino por el cual han convergido, se han apropiado, resignificado y reconstruido las religiones indígenas, todos estos procesos pueden darse en cada comunidad aunque con otras tenga una matriz cultural en común, y de lo cual ya han dado cuenta numerosos trabajos que el propio quehacer etnográfico ha visibilizado, dichas configuraciones religiosas son únicas en cada grupo etnolingüístico.

Por ello retomamos el concepto de **religiones étnicas**, entendiendo esto como:

las nuevas configuraciones que caracterizan a cada grupo etnolingüístico, que constituyen totalidades que no se pueden ser seleccionadas de acuerdo con las procedencias de los elementos culturales que las integran, en la medida que éstos han sido apropiados, reelaborados e integrados por los actores sociales, construyendo así nuevas unidades de sentido (Barabas, 2008: 121).

Grupo etnolingüístico y etnoterritorialidad

Siempre hay dificultades cuando se trata de caracterizar a los grupos indígenas. Con frecuencia la lengua resulta ser un elemento por el cual se busca establecer una filiación colectiva, el hablar una lengua o sus variantes se usa como un criterio o el único, sin embargo, éste termina siendo insuficiente a la hora de definir a los grupos etnolingüísticos (como los Mixtecos) en donde se espera que a cada lengua le corresponde un modo de organización social, lo cual termina siendo erróneo.

Aquí aparece un elemento de importancia, la reciprocidad, ya que se muestra como un factor clave a la hora de definir cualquier colectividad, es a partir

de ésta que se construyen “redes sociales en las que participan los individuos” orientando las relaciones, por ejemplo, las de la sociedad con las deidades y el medio ambiente, son vínculos que se guían por la lógica de reciprocidad equilibrada, en la que el equilibrio o armonía depende de que se cumplan las obligaciones y los derechos que se derivan de dichas transacciones entre “los seres humanos con las potencias del universo”, es por todo esto que entonces entenderíamos que la reciprocidad “constituye el principio organizador de la vida colectiva y por consiguiente de la membresía e identificación comunitaria, entendida como la participación en un sistema de intercambios recíprocos” (Barabas y Bartolomé, 1999: 21). A partir de esto podríamos decir que los procesos de identificación se dan en primera instancia por la comunidad de pertenencia, después por la región o municipio y en último lugar la filiación lingüística.

Por lo que, Barabas y Bartolomé al referirse a grupos etnolingüísticos lo hacen en términos de que son:

entendidos como configuraciones sociales y culturales polisegmentarias, compuestas por segmentos políticos primarios funcionalmente equivalentes y no integrados entre sí, cada uno de los cuales se comporta como un sistema organizativo y adscriptivo autónomo [...] en los planos económico, político y social, a la vez que poseedor de una definición territorial propia y de una legitimación ideológica sacralizada, representada por la aglutinante figura del santo patrono (Barabas y Bartolomé, 1999: 18,22).

En cuanto a la etnoterritorialidad la misma autora apunta a que si bien el territorio es aquel espacio construido por una sociedad de forma cultural a través del tiempo, los territorios en los que habitan los grupos etnolingüísticos serán llamados etnoterritorios, “entendiéndolos como el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo” (Barabas, 2008, p.129). Una de las características de estos etnoterritorios es la existencia de lugares sagrados que establecen una geografía simbólica y que en el caso de Oaxaca esos sitios son los cerros y las narrativas que de ellos emanan, así como los rituales que en ellos se realizan.

Enfermedades Culturalmente Delimitadas (ECD)

Campos (2015) define a las enfermedades culturalmente delimitadas (de ahora en adelante ECD) como:

...aquellas entidades clínicas y prácticas curativas que se manifiestan en una determinada población, y que sólo tienen explicación dentro de la cultura particular donde se producen y desarrollan. Por esto resultan aparentemente irracionales, incoherentes e ideológicas cuando se analizan desde la perspectiva de otra cultura (Campos, 2015: 115).

En San Pedro Quilitongo se registraron dos ECD: el aire³ y el susto o espanto; aunque en este trabajo únicamente se aborda el susto. Estos padecimientos están ligados a los territorios, Fagetti describe al susto o espanto a continuación:

Se origina de una fuerte impresión que padece la persona que se espanta [...] es en aquel preciso momento, en el que pierde el control sobre sí misma, que su entidad anímica se separa de ella, quedándose atrapada en el lugar donde ocurrió el accidente, prisionera por lo general de la entidad que allí mora: la Tierra, el “dueño” del agua, del fuego o del rayo. A menudo el “susto” propicia el “aire”. [...] por ello es muy frecuente que una persona asustada también lo padezca. (Fagetti, 2004: 115).

Oaxaca

Actualmente el estado de Oaxaca está dividido en ocho regiones: Cañada, Costa, Istmo, Mixteca, Papaloapan, Sierra Sur, Sierra Norte y Valles Centrales. Estas ocho regiones geográficas y culturales, están conformadas por 570 municipios divididos en 30 distritos que albergan aproximadamente 11 mil comunidades. La Mixteca⁴ ubicada dentro de los límites del estado abarca una superficie de 15. 671. 08 Km², con una población aproximada de 465, 991 habitantes, que a su vez se subdividen en 155 municipios donde se distribuyen 2, 098 localidades agrupadas en siete distritos (Silacoyoapan, Huajupan, Coixtlahuaca, Juxtlahuaca, Teposcolula, Tlaxiaco y Nochixtlán) (Oaxaca, 2019).

3 “El “aire” se encuentra en los lugares solitarios: en las barrancas, en las cuevas, cerca de manantiales y ojos de agua, por donde es peligroso transitar. Puede ser provocado también por la aparición repentina de los “dueños” de esos lugares, quienes asustan a la persona, propiciando que el “aire” se introduzca en su cuerpo” (Fagetti, 2004: 21).

4 Como región la Mixteca abarca el noreste del estado de Oaxaca, el extremo sur de estado de Puebla y una parte del oriente del estado de Guerrero (Mindek, 2003).

Ñuu Savi. El pueblo de la lluvia

Geográficamente y tomando como criterio la altura sobre el nivel del mar, la Mixteca se divide en la Mixteca Alta, la Mixteca Baja y la Mixteca de la Costa⁵. Detrás de los nahuas, los mayas y los zapotecos, los mixtecos son el cuarto pueblo indígena más numeroso de México (Mindek, 2003). Gracias a estudios arqueológicos de la zona, se sabe que la ocupación o los primeros asentamientos humanos de cazadores recolectores se dieron aproximadamente desde el periodo Arcaico (7,000 a. C.) confirmando esto a través de materiales líticos hallados en la Mixteca Alta (Valle de Nochixtlán). Para 1400 a.C. ya hay presencia de aldeas agrícolas tanto en la parte Alta como Baja de la Mixteca, y es hasta el año 750 a.C. que se empiezan a desarrollar centros urbanos constituidos por sociedades más complejas que, si bien recibe ciertas influencias externas lo que hace a la región parte de la tradición mesoamericana, también muestra una tradición propiamente mixteca (Bartolomé, 1999; Mindek, 2003). Si bien son conocidos como mixtecos ellos se denominan así mismos *Ñuu Savii* (Pueblo de lluvia).

Para la época del contacto, la zona estaba dividida en lo que los cronistas llamaron reinos, que también fueron denominados señoríos o cacicazgos. Ya entrados en la Colonia, cien años después de la invasión, hubo cambios en diferentes sectores, pero se vio más asentado en las economías regionales, por ejemplo, la incorporación de actividades agrícolas y ganaderas que administraban los españoles, así como la cría del gusano de seda, o la grana cochinilla, que fue tal su éxito comercial que se mantuvo hasta el siglo XIX. Para el siglo XVI, la siembra de trigo en la región Alta cobró gran importancia, que hoy se observa y, aunque no ha desplazado al maíz, mantiene un lugar importante en la siembra. (Bartolomé, 1999; Mindek, 2003).

En la actualidad no se podrían comprender los cambios económicos, socioculturales, políticos y lingüísticos en la Mixteca, si no hablamos de la migración hacia otros lugares, tanto dentro como fuera del territorio mexicano, actualmente esta zona es considerada como una de las mayores de expulsión laboral. Se tiene documentado desde que iniciaron estos desplazamientos durante el siglo pasado, que al verse enfrentados a realidades completamente diferentes y ajenas a las suyas, se han articulado redes de organización a partir de su filiación étnica: esta decisión de dejar los lugares de origen para reinsertarse

5 La división entre la Mixteca Alta y la de la Costa queda establecida por El Río Verde, mientras que el río de Tamazulapan establecería la frontera con la Mixteca Baja (Bartolomé, 1999).

en otras dinámicas ha generado consecuencias y que se reflejan en diversos ámbitos, que no sólo abarca el económico; las influencias externas adquiridas en estos lugares de residencia, que contrastan con el mundo de sus padres o abuelos, pero que a su vez fuera de su localidad hace que haya una reapropiación o resignificación de su identidad (Barabas, 1999).

Generalidades de San Pedro Quilitongo

San Pedro Quilitongo es una localidad que pertenece al municipio de Asunción de Nochixtlán, que se encuentra ubicado dentro de la región de la Mixteca Alta, para ser más exactos en las coordenadas: Latitud: 17° 27' 55" Norte, Longitud: 97° 09' 39" Oeste, a una Altitud de 2328 msnm. Se divide en cuatro barrios: San Pedro, El Calvario, del Carmen y de la Merced, cada uno con una capilla dedicada a la virgen que le corresponde, excepto en el barrio de San Pedro que es donde se encuentra el Templo de San Pedro Apóstol.

Dentro del origen mítico de la cultura mixteca el agua es un elemento de suma importancia, lo cual se ve reflejado en algunas zonas de San Pedro que conservan y “se resisten a perder el significado de cada nombre que conforman los lugares de su comunidad” (Yañez 2019, p.20). Entre los parajes y cerros algunos de ellos son: *Yuzadavi* (cerro donde nace el agua) al norte; *Yutinó* (Depósito de agua) al noreste, Yusacano, al este; Yunduayé, paraje Yusanio (donde se construyó una presa para aprovechar el agua que se descarga por las cañadas de Yutandoni) y Yutiquisi, los tres al suroeste y Yuteche, al oeste, *Yucawa* (donde hay agua), *Yuticaca* (Lugar de agua): lugar a donde dirigirse para cuando los animales de pastoreo tienen sed, todos estos puntos también sirven como referentes para ciertas actividades económicas y de sustento de la localidad como el pastoreo y la siembra (Olea y Santiago, 2019; Yañez, 2019). De acuerdo con los datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) San Pedro Quilitongo cuenta con una población total de 111 habitantes, de los cuales 60 son hombres y 51 son mujeres, a la fecha ninguno de los habitantes habla una lengua indígena (INEGI, 2010).

La principal actividad económica se basa en la agricultura en mayor medida de maíz, frijol, trigo, aunque también siembran calabaza, jitomate, cilantro, habas, chilacayote, rábano y chicharos éstos lo hacen en invernaderos o huertos ya sea en y en todos los casos es exclusivamente para autoconsumo, otras actividades laborales se basan en comercio (pulque o pan de pulque, principalmente), o labores de construcción. De los 24 hogares encuestados, 22

(92%) respondieron que la religión que practican es la católica, los dos restantes que conforman el 8% sólo dijeron ser “creyentes”, sin especificar un grupo religioso en particular (Rivera, 2019).

Dentro de los cargos religiosos el sacristán es una de las figuras relevantes, dentro de sus labores dentro de la iglesia son en las ceremonias, asistir al Padre en las misas, así como llevar un inventario del recinto religioso, su cargo tiene una duración de tres a cuatro años. La comunidad también cuenta con dos catequistas, la ministra de la eucaristía y el cargo de Topil que su función se centra en tocar las campanas de la iglesia durante el día (en el “alba”, al “medio día de trabajo” y “la oración” así como mantener los espacios del templo limpios, así como cerrarla y abrirla cuando se requiera (Gutiérrez y Yañez, 2019a).

Por último, dentro de los cargos de la Comisaría, el ministro, el mayor y el juez de vara entre sus múltiples funciones una de ellas se centra en la organización del tequio. Los múltiples cargos tienen están configurados para garantizar no solo la seguridad y el bienestar de la localidad sino también la continuidad de la religiosidad popular (Gutiérrez y Yañez, 2019a) (véase Imagen 1).

Imagen 1. San Pedro Quilitongo



Fuente. Acervo, Oaxaca, ENAH-INAH, 2019.

“El dueño” o “Señor del lugar”

En la mixteca existen lugares que se consideran sagrados, estableciendo una geografía tanto sacralizada como historizada. Los cerros, cuevas, ojos de agua son espacios en donde se vinculan las divinidades con los seres humanos. Estos lugares están resguardados por los Dueños o Señores de cada lugar a quienes se les debe de pedir permiso para la realización de cualquier actividad que signifique la transformación o apropiación de la naturaleza.

En San Pedro Quilitongo una forma en la que la población participa de manera colectiva es en el *tequio*, considerado como trabajo en pro del bienestar de los pobladores residentes de la localidad, en donde todos los habitantes cumplen una función, es un reflejo no solo de la importancia de la organización comunitaria donde se manifiestan los derechos y obligaciones de cada residente, también se manifiesta la relación de los pobladores con la naturaleza, a partir de pedir permiso al “Dueño del lugar” al “Señor del monte”, a “la madre tierra” reconociendo su papel como entidad que cuida y vigila el lugar, se manifiesta por qué las personas se encuentran en dicho lugar, a continuación se debe de depositar una ofrenda, ésta puede consistir en comida y bebida la cual se deja en un hueco previamente excavado en la tierra en donde se depositan los alimentos, al mismo tiempo que se pide perdón por las molestias ocasionadas (Gutiérrez y Yañez, 2019b), como se describe a continuación:

Querido rey del lugar Yusacano, hoy como autoridad del pueblo te pido permiso y te doy las gracias por darnos el alimento más sagrado que es el agua. Esperamos que todos los asistentes y los que por motivos de salud no están, tómalos como si estuvieran hoy con nosotros. Y por todos los que se han ido de nuestro pueblo, hoy tu pueblo te hace honor y te dice gracias Yusacano por permitirnos darnos el agua durante 20 años, danos permiso y cuida a todos tus animalitos que tienes aquí. Sé que por aquí nos estas vigilando, estas parado, sentado junto a un árbol viendo quién hace desorden y quién no se disculpa. Perdona a quien te ofenda, pero venimos con buena voluntad, hombres, mujeres y niños, a lavar el depósito del agua. Muchas gracias y recibe con voluntad y fe este presente. Salud lugarcito para que esté contento (Moisés, San Pedro Quilitongo, 2019).

Para los pobladores de San Pedro el “Dueño del Monte” se representa como un santo católico: “San Jorge: amarra tus animalitos porque voy a entrar

en el monte, y ese es mi creencia que nos dejaron nuestros antepasados. Los que lo ven es como un animal, será porque tienen el *Don*” (Silvia, San Pedro Quilitongo, 2019).

Enfermarse y curarse de espanto en San Pedro Quilitongo

Si se incurre en alguna falta o no se le pide el debido permiso tanto al lugar como a las entidades asociadas, estos pueden llegar a espantar o enfermar a las personas. También si se llega a transitar por estos espacios remotos o, son zonas en donde en el pasado haya ocurrido algún acontecimiento traumático (un accidente o una muerte). De igual manera sólo por el hecho de ver algo que ocasione una impresión fuerte o un “susto” a la persona, basta para que pueda enfermarse ya que es seguro que al ser espantado su espíritu se queda en el lugar como se explica en el siguiente relato:

Él siempre está cuidando su lugar, tú llegas y ves un animalito una víbora una lagartija, un conejo, un sapo, un coyote, él cuida a todos sus animales ahí en el campo son de él así que de él [...] así es que tiene compromisos responsabilidad y es por eternidades si de generación en generación él no muere nunca [...] él nos va y nos está viendo y observando desde que entramos a un lugar ya te observa [...] el no más te observa no te hace daño, pero si tu empiezas digamos a llegar a cortar zacate un ejemplo y no tienes ganas y dices “ay y por qué este trabajo y cómo va a ser posible que siempre lo mismo y todos los días”... te enfermas porque él dice pues vienes aquí a mi lugar pues ten respeto ten amabilidad cariño porque yo no te dije que sembrarás aquí en mi predio, mi terreno (Sr. Antonio, 2019).

En estos lugares también habitan los “duendes” o “chaneques” habitantes que debido a su característica de ser traviesos o malignos tienen la capacidad de enfermar, particularmente a los niños.

Cuando una persona padece de susto (espanto) o cualquier otra ECD se deben seguir las indicaciones sugeridas para que pueda restablecerse su salud. En caso de que haya sufrido un susto, hay señales o síntomas, malestares en el cuerpo, que aquella persona no esté de buen humor; que no tenga apetito, que tenga escalofríos, en algunos casos pueden presentar temperatura y se cree que en estos casos el “alma” o “espíritu” se quedó en el lugar en donde ocurrió el acontecimiento, es por ello que para poder recuperarse es necesario acudir al sitio donde se “espantó” la persona y que ahí el curador haga una limpia, ésta limpia es acompañada por rezos y

peticiones al señor del lugar para que le devuelva su “espíritu”, mientras, la limpia consta de frotar por el cuerpo de la persona un huevo (que de preferencia debe ser “criollo”, es decir, un huevo que sea producto de una gallina y un gallo), y algunas plantas como la ruda (*Ruta graveolens*), el nebro (*Juniperus mexicana*) y la escobilla (*Gymnoesperma glutinosum*), así como alcohol; todos estos elementos son esenciales para poder realizar la curación (Blancas y Rivera, 2019).

Al término de ésta, el curador quiebra los huevos en un vaso con agua para poder identificar a través de su contenido qué fue lo que tenía la persona, inmediatamente después el contenido del vaso junto con las plantas utilizadas se dejan junto con un presente al Dueño del lugar (puede ser un vaso de pulque, alguna otra bebida o un alimento), con el propósito de darle las gracias por dejar que se recuperara el espíritu de la persona, todo esto se deposita en un lugar apartado, si la persona presenta una evidente mejoría en tales casos no es necesario hacer otra curación, aunque lo más recomendable es que se hagan de tres a cinco limpias para que pueda recuperarse en su totalidad (véase Imagen 2).

Imagen 2. Curación del susto.



Fuente. Acervo, Oaxaca, ENAH-INAH, 2019.

A modo de conclusión

Partiendo del concepto de religiones étnicas, donde el territorio y la relación individuo-entidades-ambiente forma una triada que configura la identidad de la población no solo de la localidad estudiada si no de diversos grupos etnolingüísticos anclados en el estado de Oaxaca, podemos dar cuenta, gracias a los datos etnográficos, de la importancia de estos lugares que forman un vínculo histórico con la población. En la cosmovisión mixteca los espacios son poseídos por:

entidades anímicas territoriales muy poderosas, con gran capacidad de acción ante las cuales las personas deben de realizar cuidadosos rituales (...) Los cuales son llamados dueños, señores, padres o reyes de lugares: dueños del cerro o del monte, de la tierra, de los animales, del agua, del viento, del rayo, entre otros. (Barabas, 2008: 122-123).

En el caso de San Pedro Quilitongo, una comunidad perteneciente a la región de la Mixteca Alta, se observa la manifestación de dichas entidades, y su relación individuo-entidades-ambiente a partir de la realización de ciertos rituales como el “pedir permiso” y la acción de ofrecer ofrendas o sacrificios con el propósito de mantener un equilibrio en las relaciones entre los individuos y estas entidades sagradas, construyendo relaciones de reciprocidad equilibrada, ¿esto qué quiere decir?, que para que estas fuerzas divinas otorguen bienestar, seguridad y salud, a cambio las sociedades deben de ofrecer ofrendas y rituales, de no ser así el resultado puede ser un castigo que se materialice en pobreza, enfermedad e inclusive la muerte. En este caso el susto (espanto) es un ejemplo del resultado de dicha falta de reciprocidad entre los mixtecos y las entidades anímicas (dueños, chaneques) es por ello que las enfermedades culturalmente delimitadas nos sirven como ejemplo para visibilizar que los procesos de salud y enfermedad no se pueden entender por si solos, en la forma en cómo se adquieren y las acciones que se llevan a cabo para la atención y la restitución de la salud dan cuenta de una configuración identitaria que está relacionada con las construcciones sociales y culturales del territorio, que se encuentra atravesada por su particular religiosidad.

Referencias

BARABAS, A. & BARTOLOMÉ M. (1999). Los protagonistas de las alternativas autonómicas. En A. Barabas y M. Bartolomé (Coords). *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. Distrito Federal, México: Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 15-29.

BARABAS, A. (2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antipoda. Revista de antropología y arqueología*, (7). 119-139.

BARRETO ZAMUDIO, C., CARPIO PÉREZ, A., LÓPEZ BENITEZ, A. J. & RIVERO ZAMBRANO, L. F. (2017). Introducción. En C. Barreto Zamudio, A. Carpio Pérez, A. J. López Benitez y L. F. Rivero Zambrano (Coords). *Miradas históricas y contemporáneas a la religiosidad popular. Una visión multidisciplinaria*, México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, pp. 9-19.

BARTOLOMÉ, M. (1999). El pueblo de la lluvia. El grupo etnolingüístico ñuu savi (mixtecos). En Barabas A. y M. Bartolomé (Coords). *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. México: Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.135-173.

CAMPOS NAVARRO, R. (2015). *Nadie nos puede arrebatar nuestro conocimiento... Proceso de las medicinas indígenas tradicionales en México y Bolivia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

BLANCAS PAEZ, P. & RIVERA LORENZO, N.K. (2019). Enfermedades culturalmente delimitadas: espanto y aire. En P. Yañez Moreno, A. Barragán Solís y N. K. Rivera Lorenzo (Coords). *San Pedro Quilitongo, Oaxaca* (). (En proceso de publicación), pp. 293-301.

DE LA TORRE, R. (2013). La religiosidad popular. Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México). *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*,

1(12). 1-24. Recuperado de <https://journals.openedition.org/pontourbe/581>

DÍAZ DOMÍNGUEZ, A. (2021, febrero 1). ¿Qué nos dice el Censo 2020 sobre religión en México? *Nexos*. Recuperado de <https://datos.nexos.com.mx/que-nos-dice-el-censo-2020-sobre-religion-en-mexico/>

FAGETTI, A. (2004). *Síndromes de filiación Cultural: Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco hospitales integrales como medicina tradicional en el Estado de Puebla*. Puebla: Gobierno del Estado de Puebla.

GUTIÉRREZ MORALES, J. F. & YAÑEZ MORENO P. (2019a). Organización social. En P. Yañez Moreno, A. Barragán Solís y N. K. Rivera Lorenzo (Coords). *San Pedro Quilitongo, Oaxaca*. (En proceso de publicación), pp.41-55.

GUZMÁN TORRES, G. L. S. (2021). “Entre los santos y los cerros” *Cosmovisión, religiosidad popular y fiesta en San Juan Bautista Cuauhtinchan, Puebla* (Tesis de Maestría). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla. Recuperado de <https://repositorioinstitucional.buap.mx/server/api/core/bitstreams/d2cb4be4-88fd-497a-bd30-105593807f2b/content>

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA [INEGI]. (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010. Principales resultados por localidad San Pedro Quilitongo*. Recuperado de <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=200060007>

MARZAL, M. M. (2002). *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid, España: Fondo Editorial PUCP.

MINDEK, D. (2003). *Mixtecos. Pueblos indígenas del México contemporáneo, México*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

OLEA GÓMEZ, C. & SANTIAGO DOMÍNGUEZ, P. E. (2019). La apropiación del espacio. En P. Yañez Moreno, A. Barragán Solís y N. K. Rivera Lorenzo (Coords). *San Pedro Quilitongo, Oaxaca*. (En proceso de publicación), pp.27-39.

OAXACA GOBIERNO DEL ESTADO (2019). *Regiones de Oaxaca*. Recuperado de <https://www.oaxaca.gob.mx/regiones/#>

PARKER C. (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Chile: Fondo de Cultura Económica.

RED DE INVESTIGADORES DEL FENÓMENO RELIGIOSO EN MÉXICO [RIFREM] (2016). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México*. Recuperado de https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Encuesta-Nacional-sobre-Creencias-y-Practicas-Religiosas-en-Me%CCxico_d....pdf

RIVERA LORENZO, N. K. (2019). Panorama actual de las familias y viviendas. En P. Yañez Moreno, A. Barragán Solís y N. K. Rivera Lorenzo (Coords). *San Pedro Quilitongo, Oaxaca*. (En proceso de publicación), pp.101-119.

SANCHIS, P. (2008). Cultura brasileira e religião: passado e atualidade. *Cadernos Ceru*, 19(2), 71-92. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/ceru/article/download/11858/13635/14741>

YAÑEZ MORENO P. (2019). Entre el origen y el territorio. En P. Yañez Moreno, A. Barragán Solís y N. K. Rivera Lorenzo (Coords). *San Pedro Quilitongo, Oaxaca*, (En proceso de publicación), pp.17-26.

El cambio del Urete por medio de la “Fiesta de los Pozoles” en Capula, Michoacán

Gamaliel Vázquez Navarro ¹

RESUMEN

El presente trabajo pretende dar cuenta de un sistema de cargos existente en Capula Michoacán llamado Urete. Los uretes son las personas designadas para administrar las festividades religiosas durante todo el año, principalmente, la fiesta del Señor Santiago Apóstol, santo patrono del pueblo. Este trabajo tiene como objetivo, describir a través de las técnicas etnográficas empleadas durante el trabajo de campo en enero y abril de 2023, cómo se lleva a cabo (por boca de los informantes) dicha celebración, su organización y la importancia que conlleva para sus habitantes, pero principalmente, se abordará el proceso de cambio de urete por la llamada “fiesta de los pozoles” y ver cuáles son los elementos que conforman este ritual en el que el pozole forma parte del mismo, así como la relación del urete con el santo.

Palabras clave: religiosidad popular, ritual, pozole, etnografía, sistema de cargos.

The change of the Urete through the “Fiesta de los Pozoles” in Capula, Michoacán

ABSTRACT

This paper aims to give an account of a system of charges existing in Capula Michoacán called Urete. Uretes are the people designated to administer the religious festivities throughout the year, the feast of Señor Santiago Apostol, main saint of town. The objective of this paper is to describe, through ethnographic techniques used during fieldwork in January and April 2023, how this celebration is carried out (by the informants), its organization and the importance it entails for its inhabitants, but mainly, it will address the process of changing the urete for the so-called “fiesta de los pozoles” and observe the elements that make up this ritual in which pozole is part of it, as well as the relationship of the urete with the saint.

Keywords: popular religiosity, ritual, pozole, ethnography, community’s system.

¹ Escuela Nacional de Antropología e Historia

Introducción

Capula es una tenencia adscrita al municipio de Morelia en el Estado de Michoacán, a su vez esta comunidad se divide en cuatro barrios llamados San Miguel, San Francisco, Dolores y El Prendimiento. Capula es pueblo de artesanos alfareros, donde el trabajo del barro adquiere gran protagonismo en la vida cotidiana de los habitantes del pueblo. Dentro de la vida cotidiana de las personas que viven en este pueblo de artistas, surge una figura interesante: la del urete, que es un cargo religioso de mucha importancia en el pueblo.

Los uretes cumplen una función similar a la de los mayordomos. Se encargan de realizar y organizar la fiesta el Señor Santiago Apóstol, santo patrono del pueblo. Esta antiquísima tradición viene de tiempos inmemoriales y como parte del interesante mundo que rodea este cargo, se encuentra la ceremonia de entrega de éste. Dentro de este ritual, se encuentra la “fiesta de los pozoles”, que, en realidad, el aspecto de los pozoles es solo es uno de los pasos del ritual, pues este es mucho más extenso. El ritual completo (incluyendo el aspecto de los pozoles) se conoce popularmente como fiesta de los pozoles. El ritual se realiza anualmente para perpetuar la tradición que permite la continuidad de la fiesta del Señor Santiago y otras fiestas religiosas, además de ser también una muestra de la religiosidad y organización comunitaria del pueblo.

Hablar del urete y el universo que lo rodea es hablar de muchas cosas que dialogan y se juntan: desde el sistema de cargos, la tradición alimentaria, la comensalidad, el ritual y la religiosidad, tanto la institucional como la popular. El presente escrito parte del trabajo de campo realizado Durante los meses de enero, abril y junio 2023, tiene como objetivo describir el ritual del cambio de urete, la importancia del cargo, así como reflexionar sobre el papel de la comida en este caso el pozole como signo de identidad del pueblo y símbolo de intercambio. Lo anterior es importante si tomamos en cuenta que el pueblo, aparentemente, está en periodo de una “p’urhêpechización” y dicho proceso empieza a manifestarse en la ceremonia del cambio de urete, por lo que también el cargo se vuelve una expresión para recuperar su identidad indígena, que si bien, no es el objetivo adentrarse en esta cuestión, podría ser interesante abordar en futuros trabajos.

Este texto, tiene como objetivo describir y dar cuenta principalmente del proceso del cambio de urete (que se desarrolla dentro de la llamada fiesta de los pozoles), desde su elección, sus funciones, así como la importancia que tienen en la fiesta patronal del Señor Santiago Apóstol. También, para conocer

mejor lo que rodea este cargo, se abordarán algunos de los problemas a los que suelen enfrentar los uretes, además de mostrar la importancia que tienen en las festividades religiosas e incluso, en la vida común de los habitantes del pueblo.

Reflexiones metodológicas

Aproximarse antropológicamente a las festividades o ritualidades religiosas en las que el sistema de cargos está involucrado, como lo es el cambio de urete, es muy interesante, ya que nos revelan varias funciones de la comunidad. Documentar este tipo de festividades es un arduo trabajo, por la gran cantidad de acontecimientos que transcurren simultáneamente. Para este trabajo etnográfico, se obtuvo la información mediante trabajo de campo en los meses de enero, abril, junio y julio 2023. El trabajo de campo estuvo adscrito al Proyecto de Investigación Formativa Cuerpo y Antropología Médica, coordinado por la Dra. Anabella Barragán Solís. Dado la naturaleza del trabajo, el enfoque principal es cualitativo.

La existencia del cargo se conoció mediante el recorrido de reconocimiento del lugar, donde se conoció que existía una celebración a la que popularmente se le conoce como “fiesta de los pozoles” en el pueblo, por lo que, para obtener la información pertinente, se buscaron a los uretes del pueblo, logrando entablar una serie de entrevistas con el urete tercero del barrio del Prendimiento, para preguntar acerca del cargo, su función, como se eligen entre otros aspectos. Dicho urete abrió la invitación para la fiesta de los pozoles, como él la denominó. El buen entendimiento o rapport con las personas de la comunidad fue importante, puesto que, gracias al mismo, las personas de la comunidad (y el urete en este caso) abren las puertas de sus casas y su intimidad para recibirnos. Para el ritual del cambio de urete, se acudió a observar dicho ritual, celebrado el nueve de abril de 2023, donde se tomaron fotografías, se hicieron más entrevistas y se acompañó a los uretes del barrio del Prendimiento, quienes nos recibieron. También se realizó observación participante, puesto que muchas actividades se realizaron en conjunto con los actores sociales.

Además de las entrevistas al urete, se realizaron encuestas socioeconómicas en escolares de la primaria Venustiano Carranza, dentro de las cuales se observó la importancia del pozole como alimento en Capula, ya sea en las fiestas religiosas, como en la vida cotidiana, puesto que, en las mismas, los escolares en la pregunta “menciona los platillos típicos de Capula” el pozole es una respuesta que se repetía varias veces. Esto nos dice que, desde niños, la

comunidad reconoce la importancia de este platillo. Aunque, la encuesta no profundizó sobre la fiesta, donde este alimento tiene un rol, nos permite ver, por medio de los infantes (que fueron a quienes se les aplicó el instrumento) la importancia del pozole, tanto en la vida cotidiana, como en festividades tanto cívicas como religiosas.

Las herramientas metodológicas antes mencionadas ayudaron a recolectar información en campo, permitiendo conocer cómo se celebra el ritual: desde el espacio donde se celebra, sea la iglesia, las casas de los uretes sus calles, el tipo de gente que acude, así como su desenvolvimiento en el día y todo lo que implica, las misas, las procesiones, etcétera. Así como describir la organización y el proceso de la celebración.

El universo de los Uretes: algunas consideraciones teóricas para su comprensión

El urete, al ser un cargo, me parece adecuado hacer hincapié en los sistemas de cargos. Desde la antropología, los sistemas de cargos se han estudiado de diversas maneras, y son expresiones comunes de organización comunitaria, principalmente en pueblos indígenas. Korsbaek nos dice que un sistema de cargos consiste en una jerarquía parecida a un gobierno local, en el que los puestos son de poca duración por lo general de un año, no suele haber separación de la iglesia y el estado y la participación dentro de los mismos está abierta a todos los miembros y está relacionada con el prestigio (Topete, 2005: 99) como en el caso de los uretes.

El concepto de sistema de cargos está inmiscuido en la vida política y religiosa de las comunidades de origen indígena y tiene un origen mesoamericano que ha sido ampliamente estudiado por la antropología mexicana. Debemos saber que cada sistema de cargos es distinto, aunque existan similitudes (Korsbaek: 1995: 176). El origen indígena es también un tema interesante que tratar, puesto que, al parecer, desde hace algunos años en Capula empieza un proceso que podemos llamar “p’urhépechización” en el que quieren rescatar su origen indígena. Este proceso empieza a manifestarse en cómo empieza a realizarse la ceremonia de los uretes, por lo que podemos decir que la ceremonia del urete, actualmente tiene cierta connotación simbólica de origen indígena. Korsbaek también nos dice que el sistema de cargos es adaptable a diferentes situaciones y contextos sociales, lo que remarca lo anterior dicho acerca de la “p’urhépechización”.

Por otro lado, el sistema de cargos tiene una connotación religiosa, por lo que también es importante hablar de religión, hay muchas formas de abordar la religión, pero para este trabajo me enfocaré específicamente en la religiosidad popular e institucional, puesto que el urete se mueve entre ambas aristas. La religiosidad popular (entre la que el urete se mueve más) tiene varias implicaciones epistemológicas en su delimitación, por ejemplo, podemos decir que es una “religión de la gente común” y es más sociocultural que institucional.

Ribeiro de Oliveira distingue tres modelos respecto a lo sagrado: la constelación sacramental, la devocional y la protectora, es decir, la relación con sus seres sagrados y la sumisión a estos seres para obtener el favor de estos. Por ende, el contenido litúrgico escasea yéndose hacia un lado más práctico y empírico (Gimenez, 1970: 13-14). Las figuras protagonistas en la religiosidad popular son los santuarios y, por ende, los santos en donde se les considera seres con agencia, capaces de realizar milagros o los consideran seres pensantes y sintientes que merecen respeto como cualquier persona (De la Torre, 2021: 278-279). Por ejemplo, en Capula hay un celo impresionante acerca de quién puede y quién no puede vestir al santo.

La religiosidad institucional, por el contrario, es aquella que viene de manera más formal e inflexible, por ejemplo las autoridades eclesiásticas y tiene una connotación más formal teológica y litúrgica (Vázquez: 2015:15), en este sentido, la religiosidad institucional (el catolicismo en este caso) alude a la legitimización de un cargo, puesto que es el párroco de la iglesia quien hace el cambio y este a su vez refiere a las altas autoridades de la Iglesia católica como el papa y para este caso, la arquidiócesis de Morelia, a la que está adscrita el párroco, quien es el que realiza la ceremonia.

La discusión entre religiosidad popular e institucional es candente. Puesto que muchas veces la religiosidad institucional es vista como lo que debe ser y como debe ser la religión, lo formal, lo legítimo; mientras que la religiosidad popular, suele tener una connotación negativa y de subalternidad. Los últimos años, han implicado una reivindicación y forma de expresar la religión, puesto que la religiosidad popular se vive más empíricamente que la institucional, que es la que dicta las normas, siendo la forma popular, más fácil de relacionar con las personas por ser más cotidiana.

El ritual también ha sido estudiado de diversas maneras desde la antropología por sus diversas implicaciones, quiero rescatar la que Andrés

Oseguera menciona, él habla de los rituales desde la cosmovisión indígena y como se encuentra entre lo pagano y lo cristiano, pues que “es considerado una expresión del conocimiento tradicional la puesta en práctica del saber mágico y religioso” (Oseguera: 2008). Todo ritual se compone de episodio ritual, acto ritual, recorrido ritual, tiempo y espacio ritual, además de actores rituales, por ende, podemos decir que:

1. Episodio ritual: etapas del ritual, o sea, los pasos del ritual, que es la celebración del ritual de cambio de mayordomía, por ejemplo.
2. Acto ritual: comprar y preparar alimentos en los que la comunidad, así como preparar el espacio.
3. Tiempo y espacio ritual: dónde y cuándo se hace este ritual.

Por último, para englobar la parte del pozole, hay que considerar la tradición alimentaria y la comensalidad. Hablar de alimentación desde antropología es muy complejo, puesto que tiene muchas aristas, desde la nutrición hasta la ritualidad. En este último ámbito, Catharine Good, nos dice sobre la importancia de la comida en la vida ceremonial y religiosa. En este sentido, enumera tres categorías de la comida (Good: 2011: 45-46) las cuales son:

1. Comida festiva: Qué es la comida que suele abundar en las ceremonias religiosas, por lo general, es preparada por las autoridades, en este caso, los uretes y sus familiares.
2. Dones de comida: es la comida que tiene una connotación de relaciones de intercambio, formando parte de rituales ceremoniales, como la transacción de un cargo, siendo el pozole un don, ya que, con el intercambio, es como se formaliza la transacción del cargo.
3. Comida y ofrenda: la comida es un punto central de las ofrendas, por lo que cada tipo de comida tiene un uso en las mismas y puede tener diferentes destinatarios, como santos muertos o el paisaje.

Eduard Maury nos dice que “la alimentación constituye un sistema de comunicación (...) La ingesta de alimentos, trasciende su nivel nutritivo para desplegar también fase de rituales simbólicos y sociales” (Maury, 2010) o sea, que la comida trasciende de lo biológico a lo social, creando ritos y pautas de comportamiento, facilitando en muchos contextos la cohesión y la solidaridad, llevándonos a hablar acerca de la comensalidad, la cual, involucra símbolos y pasos (sobre todo en un contexto ritual) que pueden ser decodificados, por ejemplo, cómo se desarrolla la camaradería

en una fiesta como la de los pozoles al reunirse para consumirlo, en la que el pozole es visto como una muestra de respeto hacia otra persona.

Cómo pudimos observar, cada uno de estos conceptos se entrelazan de alguna manera para poder comprender mejor el contexto que rodea a los uretes y el ritual de cambio de los mismos.

El Urete: una expresión del sistema de cargos

El urete es un cargo similar a la mayordomía, puesto que su obligación principal, es organizar la fiesta patronal del pueblo en Capula. El santo patrono de la comunidad es el Señor Santiago Apóstol y su fiesta se realiza en el mes de julio entre los días 24 y 26 del mes. Sin embargo, la celebración de la fiesta se extiende hasta un mes antes, con las misas de los novenarios y procesiones de las personas que piden el santo en sus casas.

Los uretes se encargan de organizar todos estos festejos, desde la logística, los tiempos, el dinero, la contratación de bandas y pirotecnia, entre otras. Aunque su obligación principal es la fiesta del Señor Santiago (para cuál tienen que pedir dinero durante todo el año a las personas), también participan y se involucran en la organización de las demás fiestas del pueblo, como la semana santa y la fiesta de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre. También se encargan de las fiestas propias de los santos de sus Barrios.

Capula tiene cuatro barrios y cada barrio tiene un santo correspondiente, los barrios son San Miguel, San Francisco, Dolores y El Prendimiento. Por cada barrio existen tres uretes que se clasifican como urete primero, urete segundo y urete tercero, aunque también se maneja en términos de presidente, secretario y tesorero, por lo que son 12 uretes en total. Las tareas y responsabilidades de los uretes son proporcionales al tamaño de su barrio, por ejemplo, si son de un barrio pequeño como el barrio de Dolores tienen menos responsabilidades. Aunado a esto, también se eligen 60 cargueros por barrio que ayudan en la organización de la fiesta patronal, lo que da un total de 240 cargueros. Sin embargo, la mayoría de estos cargueros se desentienden y no aparecen en todo el año.

El cargo es principalmente religioso, por lo que su principal relación es con el párroco del pueblo. Si bien, responden a la autoridad del párroco, este no puede brincar la autoridad de los uretes, ni tomar decisiones sin consultarlos antes. Es una labor en conjunto la que realizan para atender los asuntos de las

El cambio del Urete por medio de la “Fiesta de los Pozoles” en Capula, Michoacán

fiestas y cuestiones religiosas. Para ponerse de acuerdo con la realización de la fiesta del Señor Santiago, los uretes y el párroco hacen reuniones frecuentemente en la iglesia del pueblo. Aunque el cargo es religioso, también llegan a tener relación con la jefatura de tenencia de Capula para asuntos civiles, pero no es muy común que suceda.

El cargo del urete se materializa en un santo. Al recibir el santo, adquieren el cargo y sus responsabilidades, el cambio de urete se realiza por medio de una ceremonia en la iglesia y posteriormente con la denominada fiesta de los pozoles, en la que el urete viejo le da al urete nuevo pozole a él y a su familia. Junto a la figura del santo, los uretes también reciben el altar y la ropa del santo la cual debe ser cuidada durante todo el año que dura su función.

La elección del Urete: entre el prestigio y el castigo

Los uretes se eligen entre las personas que cumplen los siguientes criterios:

1. Que sean personas rejegas o que critican.
2. Personas que están en el “mal camino”, como alcoholismo, drogadicción, delincuencia entre otras. Al darles el cargo, se espera que con el cargo adquieran responsabilidad.
3. Los que simplemente se ofrecen como voluntarios.
4. Independientemente de los tres criterios anteriores, la persona que será urete, debe ser una persona casada.

Los uretes salientes eligen su reemplazo con un mes de anticipación. Muchas personas que conocen el cargo por haber tenido familiares o conocidos que se ocuparon de ser uretes, declinan la oferta por la demanda de trabajo y de dinero que requiere ser urete, sobre todo en la fiesta patronal. Sin embargo, entre las palabras que los uretes dan a las personas que van a ostentar el cargo se oyen las palabras de que el santo proveerá.

La percepción de los uretes después de haber tenido el cargo es diversa. Hay personas que terminan muy tocadas o viciadas y nadie los quiere, o los terminan queriendo más por haber organizado la fiesta patronal. Al margen del caso, terminan siendo muy respetados en el pueblo, porque el cargo se verá como una prueba de superación. Tomemos como ejemplo el caso de las personas que son escogidas como uretes por estar en el mal camino, si logran sacar adelante la responsabilidad y el trabajo que involucra tener el cargo, son respetados al finalizar su año.

El altar, el cuidado y la agencia del santo

Para comprender otro rasgo importante en cuanto al cargo se refiere, tenemos que hablar de los santos, pues este se simboliza en un santo. En el caso del barrio de San Miguel, el santo corresponde a San Miguel Arcángel, en el barrio de San Francisco corresponde a San Francisco, en el barrio de Dolores a la Virgen de los Dolores y en el barrio del Prendimiento, al Señor del Prendimiento. Al ser 12 uretes en total (tres por cada barrio) se supone que cada urete tiene a su cuidado un santo, lo que serían 12 santos en total. En el caso del barrio del prendimiento, solo se tienen dos Santos, por lo que el urete segundo y el urete tercero comparten el santo turnándoselo entre ellos.

El santo se entrega en un mueble con su ropa y arreglos florales. Cada urete que recibe al santo tiene que confeccionarle una ropa especial, por lo que la ropa del santo aumenta año con año y se guarda en el ropero. Con estos elementos se elabora el altar. El altar está compuesto por la figura del santo en este caso del Señor del Prendimiento, una imagen del prendimiento del Jesús (de ahí el nombre), El nicho, un cuadro el mueble con la ropa del santo y las flores. El santo debe ser cuidado durante todo el año por el urete.

En cuanto al cuidado del santo hay reglas específicas para hacerlo. En el caso de la figura del santo del Señor Santiago que está en el altar y del cual se baja para la fiesta patronal, solo puede ser vestido por hombres. Ninguna mujer puede entrar a ver el proceso o vestir al santo porque “el santo no se deja vestir”. Ha habido ocasiones en que esto ha ocurrido y en el momento en que las mujeres salen, el santo coopera para ser vestido. En el caso de los santos con figura femenina como en el caso del barrio de Dolores, la vestidura del santo la realizan las mujeres. En ambos casos, no está permitido tomar fotografías y videos del proceso, puesto que es muy momento muy íntimo entre las personas y el santo.

La vestidura del santo es muy especial para las personas, puesto que se busca proteger “la privacidad del santo”, como si de una persona se tratara, es cuidado como si fuese un niño, además al momento de vestirlo, le hablan para que esté cómodo y le piden su bendición. El tener el santo es considerado una tarea muy importante, por lo que al terminar su gestión como uretes, deben despedirse de él.

Aproximación etnográfica a la ceremonia de cambio de urete y la fiesta de los pozoles

La ceremonia de cambio de uretes se realiza el primer lunes después del domingo de resurrección, una vez que concluye semana santa. Esta tradición es antiquísima y siempre se ha hecho así, aunque no se sabe la razón de por qué el cambio de urete se realiza en esta fecha. En el presente año, la ceremonia del cambio de urete se realizó el día 9 de abril. La familia con la que se acudió para este trabajo etnográfico, fueron los uretes terceros del barrio del Prendimiento.

Los preparativos de esta celebración empiezan desde un día antes, puesto que el pozole es una comida con una preparación elaborada y es lo primero que se realiza. Primero, se baja la leña que se utilizará para calentar los alimentos, realizar el pozole es una tarea ardua, puesto que se deja toda la noche y hay que vigilarlo constantemente. El pozole se realiza en ollas grandes en el caso de esta familia, lo realizan en ollas familiares que llevan generaciones en ella. La preparación del pozole no involucra al urete o los uretes en cuestión únicamente, sino que también involucra a toda su familia, empezando por la esposa y posteriormente el resto de su familia, como por ejemplo las cuñadas, las madres, los hijos etcétera.

El maíz para el pozole ha de ser rojo o colorado, no puede ser de ningún otro. El motivo es que el maíz rojo es más suave que el blanco, al cocerse, este se abre como si fuese una flor, haciéndolo más cómodo para comer que el maíz blanco. También hay cierta connotación negativa ante el maíz blanco en lo que el pozole se refiere. Las personas consiguen las mazorcas directamente de personas que lo venden en Capula. Una vez obtenido el maíz, que se compra un día antes, también este se desgrana y se lava. Posteriormente, se deja remojando y escurriendo para cocerlo. Mientras esto ocurre, se lava y se limpian bien las ollas en las que se va a preparar el pozole. Las ollas son grandes, puesto que se espera demasiada gente y en este caso se utilizaron dos ollas.

Posteriormente, se hace el fogón. En este caso, el pozole se cuece en el patio de la familia, por lo que se arma un fogón con unas plataformas de ladrillos que servirán de apoyo. Entre estas plataformas de ladrillo se deja un hueco para colocar la leña (la leña ha de ser de encino) y encender el fuego. Sobre estos ladrillos se colocan las ollas, el número de fogones que se realiza depende de las ollas de pozole que se vayan a preparar, en este caso se prepararon dos fogones para cada una de las ollas. El pozole preparado debe rendir para aproximadamente 70 a 100 personas.

La familia del urete, en particular la esposa ya tiene bien medidos los ingredientes que va a utilizar en el pozole. Una vez se arma el fogón, se pone a cocer el maíz en la olla con agua, sal y cebolla. En esta ocasión el pozole fue blanco, puesto que es más resistente que el pozole rojo, ya que este puede descomponerse por los chiles y condimentos que lleva. Hay que considerar que el pozole se deja cociendo toda la noche y hay que vigilarlo y removerlo constantemente, por eso se busca realizarlo con ingredientes que no se echen a perder fácilmente. Los platos en los que el pozole se sirve deben ser de barro no pueden ser de plástico o de otro material.

Los uretes en cuestión, invitan en primer lugar al urete que lo va a reemplazar y al que le va a entregar al cargo, así como a su familia, también invita a su propia familia y amigos para congregarse. A su vez, los uretes entrantes, invitan a sus conocidos, amigos y demás personas que ellos decidan invitar a la comida. En este sentido los uretes que realizan el pozole hacen abundante cantidad, pues desconocen la cantidad de personas que los uretes entrantes han invitado. El pozole se come y se entrega a los nuevos uretes una vez finalizada la ceremonia del cambio en la iglesia. Las personas van a casa de los uretes que entregaron el cargo y ahí se come el pozole.

Antes de las siete de la mañana del lunes, las familias de los uretes se preparan para irse a la misa en la iglesia del pueblo, la misa empieza a las 7:00 en punto. Van vestidos de “p’urhépecha”, las mujeres se ponen moños en su cabello trenzado, un delantal bordado por ellas mismas y un huanengo, que es una blusa, las tres esposas de los tres uretes se ponen de acuerdo para vestirse igual. La falda puede ser distinta, pero la blusa, el huanengo tiene que ser igual para las tres mujeres. En el caso de los hombres, ellos mandan a hacer guayaberas iguales para vestirse según sea el caso, los uretes salientes visten la guayabera de un color y los uretes entrantes visten en una guayabera de otro color.

La procesión a la iglesia es a pie y las mujeres son las que llevan el santo de su barrio. Cada barrio tiene a su santo y por barrio, cada urete tiene en su posesión una figura del santo de su barrio por lo que son tres figuras de santos por barrio. Por lo general, el urete primero tiene la figura más grande del santo de su barrio. En el caso del Prendimiento el santo que tiene el urete primero es de madera, que aparentemente, data de la época colonial. Mientras que el otro es una réplica de resina.

La misa empieza aproximadamente a las 7:00 am, para el ingreso al templo se forman los uretes tanto nuevos como viejos, las mujeres traen

sahumerios grandes siendo las esposas de los uretes primeros las encargadas de “sahumeriar” el espacio de la iglesia. Mientras los uretes se acomodan, empiezan a repartirse cosas entre ellos, acomodándose de un lado los hombres y de un lado las mujeres; los uretes salientes mandan a hacer coronas de pan y coronas de flores para repartir a los nuevos uretes así cada hombre carga dos coronas de pan y dos coronas de flores mientras que las mujeres se encargan de cargar al santo de su barrio. Posteriormente, se colocan a los santos en los altares laterales de la iglesia. La misa prácticamente es privada para los uretes y las personas que ellos decidan invitar.

Al inicio de la misa, el padre bendice las coronas y empieza con la celebración, la misa que se realiza a los uretes es similar a una misa tradicional, empiezan con un canto, el padre da un discurso en el que menciona que los uretes salientes han concluido su cargo y su año de labores mientras que los nuevos inician y que es también un cargo familiar, realiza una oración para que se bendiga la tarea que están recibiendo. Posteriormente, se hacen más oraciones y alabanzas y el padre hace una semblanza bíblica alusiva a lo que está pasando con el cambio de uretes, menciona también el robo del cuerpo de Cristo, terminando con “Gloria al Señor Jesús”.

El párroco da un discurso acerca de la responsabilidad, cómo son vistos los uretes y también cómo deben manifestar su cargo, destacando también el papel de la familia del urete como apoyo para esta persona, aludiendo también a los uretes salientes y al papel que jugó la familia, ayudándolos. El párroco, en repetidas ocasiones, reitera que el cargo del urete es una responsabilidad que viene en nombre de Dios, por lo que felicita a los uretes salientes por haber cumplido con el cargo y también felicita a los nuevos uretes por asumir el compromiso. Cada canto que se entona en la misa hace alusión a lo que dice el padre.

Después, el padre hace un recuento de lo que es la Semana Santa y dan gracias a Dios. Posteriormente, hacen sonar unas campanas y al padre enuncia a otro discurso en el que hace la repartición del cuerpo y la sangre de Cristo, mientras esto sucede, se truenan más cohetes. Al terminar la repartición, hacen una oración en nombre de Dios, Jesús, el Espíritu Santo y las autoridades celestiales y religiosas, desde el papa, pasando por el párroco, los arzobispos y los viejos y nuevos uretes. Se entona un canto de adoración y agradecimiento. Al terminar, se realiza otra oración y otro canto.

Otro discurso es pronunciado por el padre, en el que habla acerca de las ovejas de Cristo y los pastores, se entonan otros cantos y posteriormente hacen la oración para derramar bendición sobre las palmas y las coronas que sirven como protectores del alma, lo que se menciona para bendecirlas y dar paso al cambio de uretes es lo siguiente:

“En este momento se llevará a cabo la coronación de los nuevos uretes de los cuatro barrios. La corona de flores que simboliza el servicio que le prestarán a Dios y a la iglesia a partir de hoy. La corona de pan simboliza el servicio a la comunidad y en especial a su barrio. La leña simboliza la cruz de Cristo que nos ilumina”

Al enunciar este discurso, colocan un petate en el altar y lo espolvorean con flores, de acuerdo con los informantes, el poner el petate ya es tradición p'urhépecha, tiene como función que ninguna imagen santa esté en contacto con el piso, esto debido a que las imágenes santas o los santos no deben tocar el piso. Una vez colocado el petate con las flores, los uretes se forman en parejas. El urete que va saliendo y el urete que va entrando, pasan juntos donde está el petate con la figura del santo, donde el párroco recibe las coronas de pan y flores, las bendice y se las entrega a los nuevos uretes. El párroco corona los nuevos uretes con las coronas y los nuevos uretes se hincan en el petate para que el párroco los bendiga, diciéndoles una vez más que estén recibiendo un cargo de mucha responsabilidad durante un año. Con este acto, termina la misa.

Una vez terminada la misa, los nuevos uretes salen de la iglesia coronados con el santo, sin embargo, deben regresar la imagen del santo a los uretes salientes para dirigirse a casa de estos para comer el pozole junto con las personas que ellos invitaron. No hay un orden en específico para servir el pozole, se sirve conforme va llegando la gente a la casa. En el barrio del Prendimiento acudieron aproximadamente 80 personas a consumir pozole. A las 12 del día, se tiene que hacer la entrega del santo correspondiente en la casa de los uretes que recibieron el cargo, por lo que ellos se van antes a sus casas para que así, se haga una procesión desde la casa del urete donde se hizo el pozole, al nuevo urete.

Cuando se llega a las respectivas casas, se entrega al santo. Los nuevos uretes tienen que tener acondicionada una habitación donde se hospedará el santo, la cual debe ser una habitación o un espacio exclusivo para poner su altar y sus vestidos ya que será el hogar y el espacio del santo durante todo el año que dura la gestión del urete, aunque a veces simplemente se guarda en su nicho y solo se saca en las celebraciones. El santo todo el año debe tener flores, una

vela encendida en su altar y se le cambia de ropa. La ropa la hacen los uretes, en ocasiones, se reciben donaciones de la gente como una forma de pedirle favores al santo. Cualquier persona (del barrio) puede visitar al santo durante el año y los uretes tienen la obligación de recibir a las personas y de ofrecerles lo que necesiten, ya sea comida, hospedaje etcétera.

En el caso del barrio del Prendimiento que no cuenta con las tres figuras del Santo, (solo tiene dos) para la procesión de entrega del urete tercero, únicamente se sacó una mesa para hacer una estación temporal donde se puso al santo, se hizo una entrega simbólica y después se va. En este caso, el santo se turnará entre el segundo y tercer urete a lo largo del año. Puesto que los viejos uretes recibieron a los nuevos uretes con pozole, los nuevos uretes, como manera de retribución y reciprocidad, tienen la obligación de darles algo de beber, ya sea agua o refresco, aunque por lo general es cerveza, provocando que el consumo de bebidas alcohólicas sea excesivo desde tempranas horas de la mañana.

La procesión de entrega del santo se hace en el siguiente orden: urete tercero, urete segundo y urete primero. El urete primero, al tener al santo principal del barrio, hace que la casa del nuevo urete primero sea el destino final de la procesión. Al llegar a la casa, el nuevo urete sale a recibir al viejo urete, quien le va a entregar al santo, dónde intercambian palabras. Entre las palabras que se dicen, encontramos que el cargo es una gran responsabilidad, también un gran gasto y mucho trabajo, pero que al finalizar le va a dar mucha satisfacción. También le menciona qué tiene que ayudar a los demás y encaminar a las personas hacia Dios, además, que tener al Santo es un gran orgullo y bendición para su casa. A su vez, nuevo urete le responde agradeciéndole y que espera que el santo le retribuya todas las bendiciones por el cargo. Las palabras que intercambian ambos uretes son vistas como más formales y representativas que las que se hacen en la misa, pues es cuando oficialmente se formaliza el cambio.

Después del intercambio, el santo es colocado en su nueva habitación. Al estar instalado, las personas que ostentaron el cargo se despiden del santo y entran uno por uno a estar con él a hacer oración, dirigirle palabras tocarlo a él y a sus ropas, por lo que es un momento muy íntimo entre el santo y las personas, en este momento, tampoco se permite grabar. Con este acto, finaliza realmente la ceremonia ritual del cambio de urete.

Posteriormente, los uretes viejos regresan a su hogar donde sirvieron el pozole. El ambiente es más informal y tranquilo teniendo una connotación

más de convivencia comunitaria entre las personas. Se termina la comida y las bebidas restantes e intercambian testimonios de cómo les fue en el año, también cuentan historias de tradición oral sobre personas que hace muchos años ostentaron el cargo. Entre las historias que se cuentan se dice que había un señor en la época de la revolución que era borracho y que no tenía para la fiesta, pero que milagrosamente le llegó el dinero y los recursos para poder celebrar la fiesta patronal. Si bien podemos considerar que esta convivencia ya no forma parte del ritual en sí, nos muestra como es la comunión entre la gente del pueblo.

El motivo de las coronas de pan de flores, el petate el huanengo y vestirse de huarecita son para recuperar su identidad p'urhépecha. Ellos dicen: “no sabemos por qué dejamos de hablar el p'urhépecha, pero nosotros somos tarascos, somos p'urhépechas y queremos recuperarlo porque es una tradición muy bonita y queremos volver a ser indios, queremos ser otra vez p'urhépechas, hablar p'urhépecha. A lo mejor no podemos, pero por lo menos la vestimenta tradicional” por lo que empezar a utilizar elementos p'urhépechas se volvió regla en la fiesta de los pozoles. Esto empezó a realizarse desde aproximadamente tres años.

Interpretaciones etnográficas

Los sistemas de cargos arrojan información interesante acerca la dinámica social, cultural, comunitaria y hasta económica y política de un lugar determinado. Capula no es la excepción, el cargo, aunque reposa principalmente en una figura masculina, en realidad toda la familia está involucrada en las tareas a realizar, siendo que las mujeres muchas veces toman la batuta en la realización de los alimentos y la toma de decisiones, llegando a influenciar en decisiones importantes, como aceptar el cargo.

Recordemos que, al ser un cargo comunitario, los prestadores no reciben ningún pago por su servicio, por lo que deben solventar los gastos de la fiesta y demás ocupaciones de su bolsillo, por lo que, si logran completar su año, son respetados. Esto no es único en Capula, pues las descripciones etnográficas de los sistemas de cargos alrededor del país nos lo demuestran y dicen que si bien, no reciben un pago en especie o efectivo, reciben un pago en cuanto a la aceptación social y el prestigio, pues recordemos que los uretes tienen una injerencia religiosa equiparable a la del párroco e incluso llegan a colaborar con la jefatura de tenencia.

Los antropólogos a lo largo de los años, han elaborado varios modelos para explicar los sistemas de cargos, la mayoría de estos, se basan en su obligación cívico-religioso, que si bien, no tiene un valor institucional como puede ser la jefatura de tenencia en el caso cívico y el de un párroco en el caso religioso, tiene un nivel de aceptación similar al que tienen estos, pues la organización de la fiesta patronal, en este caso se relaciona con estos aspectos aunque cada una mantenga su autonomía tal y como lo dice Mayorga (Mayorga, 2005: 69). Podemos decir que el lado del servicio cívico representa también el servicio a la comunidad y el religioso a Dios.

El prestigio, palabra muy sonada en cuanto a los sistemas de cargos se refiere, también podemos ponerla a discusión. Se cree que ostentar el cargo traerá prestigio social a la persona; por lo que escogerlo para el cargo es positivo, pero muchos lo piensan mucho antes de aceptarlo, los gastos son un obstáculo para considerar, lidiar con las inconformidades de la gente es otra, pero hablar de prestigio y sus implicaciones es mucho más denso. Según Foster, el prestigio se relaciona con lo económico, pues al no ser algo tangible, es materialmente hablando, más fácil de conseguir, pues se consigue únicamente con la inversión de “trabajo duro”, solo se necesitan obras para ello, por lo que es “ilimitado” (Padilla, 2000: 120). La tarea les permite mostrar su compromiso y estabilidad social, por ejemplo, lo vemos en los casos donde se acepta el cargo para dar una buena imagen ante alguien que es considerado vago o que “requiere enderezar su camino”.

Padilla, por otro lado, nos muestra un modelo para la transferencia del cargo, por medio de cuatro momentos (Padilla, 2000: 129,130):

1. Solicitud del cargo: El urete saliente, busca a su reemplazo dentro de un tiempo determinado, buscando a alguien que sea capaz de atender las responsabilidades o para darle una lección a los quejumbrosos
2. Asignación: este momento varía un poco con lo que dice Padilla, pues no hay un comité o cabildo que avalen la elección de la persona, pero si es similar en los criterios de elección que el cargo requiere; el urete si busca que cumpla ciertos requisitos, como estar casado. En este caso, el aval lo da la familia del candidato para saber si el cargo es aceptado.
3. Publicación: el candidato acepta el cargo y es preparado para ostentarlo y se hacen las afirmaciones necesarias en caso de que haya que apoyar al escogido, como es el caso de los uretes que son escogidos que “andan en malos pasos”.

4. Investidura: Básicamente la ceremonia, lo que podemos denominar “la fiesta de los pozoles”, es donde el urete saliente, hace entrega formal del cargo con todo lo que esto significa, entrega el santo y el pozole, finalizando así, la transacción del cargo.

Dicho proceso es cíclico, se repite año con año y los resultados del trabajo (el prestigio) serán vistos al finalizar su tiempo, es donde quizá no terminan siendo muy queridos y muchos de los uretes terminan agotados y fastidiados, pero son considerados personas respetables por haber realizado la fiesta, pero dicho prestigio es considerado gracia de Dios y del santo patrono, por lo que no es de mérito propio, ellos mismo dicen “Dios nos proveerá de todo lo necesario”. En este sentido, que el prestigio se intercambia también, por ende, se busca que las personas elegidas sean responsables. Esto contrasta con un testimonio, donde se cuenta que la persona no pudo con el cargo a causa de sus vicios. Padilla nos habla que en estos casos la persona enfrenta una sanción comunitaria. Sin embargo, no sabemos si eso ocurrió con esta persona.

Por otro lado, encontramos el tema del santo. Los santos son un eje importante en la vida religiosa de Capula, pues encontramos de entrada al santo patrono del pueblo, el Señor Santiago Apóstol, que, por medio de su culto, los uretes justifican su existencia. Es necesario que haya personas responsables que organicen la fiesta patronal. La delimitación geográfica del pueblo también nos habla de esta vida religiosa, pues cada uno de sus cuatro barrios corresponde a un santo, de ahí que el cargo se simbolice con el resguardo una figura a la que se le trata como un ser sintiente “participan de los derechos y obligaciones que todo habitante tiene. El hecho de que se les imagine como habitantes del pueblo, crea en el santo ciertas responsabilidades para con el pueblo” (Gómez, 2004: 119, 120) esta responsabilidad no es unidireccional, pues también el santo recibe cuidado a cambio, pues es atendido, vestido, velado y resguardado por la familia del urete mientras este ostente el cargo.

A pesar de que se hace el ritual del cambio de urete, se hace con una ceremonia religiosa institucional: es realizada por una autoridad eclesiástica como lo es el padre del pueblo en una iglesia, lo que podríamos denominar religiosidad institucional. Sin embargo, parece no tener el mismo valor que lo que sucede después donde interviene el intercambio del pozole y la procesión de entrega, puesto que a pesar de ser coronados por el párroco de la iglesia y supervisar la entrega de los santos de los barrios, al salir a la iglesia, las figuras de los santos regresan a los viejos uretes para que ellos lo lleven a su casa.

Los santos son así, en Capula, como en muchos otros pueblos indígenas (hago la categorización de “indígena” apelando a lo que los habitantes nos han dicho, que quieren volver a ser indios de nuevo) parte importante de la vida religiosa y social, pues el sincretismo de tradiciones de origen mesoamericano con el cristianismo en la época colonial, fueron dando forma a las distintas expresiones religiosas que vemos en los pueblos, que muchas veces, dichas manifestaciones son vistas como subordinadas a lo que la iglesia tradicional, institucional y hegemónica dicta, pues la trata de informal. Sin embargo, para la gente que vive esta adoración a sus santos, vemos la devoción y que para ellos tiene el mismo significado que ir a misa, por ejemplo.

Por otro lado, se encuentra el cuidado del santo, que ya vimos que la existencia de figuras a las cuales se ofrendan como son los santos, son propias de la religiosidad popular y estas figuras son consideradas seres pensantes o seres con agencia a los que se le atribuyen milagros, acciones sobrenaturales y sentimientos. Por ejemplo, cuando el Señor Santiago provee a los uretes del material necesario para realizar la fiesta patronal, así como la postura del santo acerca de quién puede vestirlo y quién no, siendo una tarea genérica (hablando en términos de género) que solo los hombres pueden hacer, puesto que el santo no se deja vestir por mujeres, por tanto, los santos, así como el urete, son manifestaciones vivas de lo que entendemos como religiosidad popular y su legitimación frente a la religiosidad institucional.

La celebración del cambio de Urete es un proceso muy largo y complejo, puesto que podemos considerar que comienza meses antes de la ceremonia, con la elección de los nuevos uretes, y que este cargo tiene una connotación simbólica que se materializa en un santo. Considerando el contexto ritual que se mencionaba anteriormente, podemos abstraer también el episodio ritual el acto ritual y el tiempo y el espacio ritual de esta celebración.

1. El episodio ritual: es propiamente la ceremonia del cambio de uretes y también la fiesta de los pozoles. Dos ceremonias diferentes que tienen el mismo fin, realizar un cambio y pasar la antorcha hacia una nueva generación de uretes que se encargarán de las responsabilidades del cargo.
2. El acto ritual: comprar todos los alimentos que se requieren para el pozole, desde el maíz que debe de ser de Capula, hasta las carnes que debe de tener el pozole los ingredientes la preparación del pozole, que en este caso es de cerdo, cómo se prepara este pozole y en qué

momento se prepara. Así mismo, la entrega del cargo.

3. Tiempo y espacio ritual: el cambio de urete ha de hacerse el primer lunes después de Semana Santa, un día después de domingo de resurrección. Del espacio ritual podemos abstraer tres lugares importantes, la iglesia en la que se hace la misa con el párroco, el consumo del pozole y la entrega del santo en la casa del nuevo urete.

Aunque el consumo del pozole y la procesión realizada por los viejos uretes desde su casa, junto con sus familiares amigos y conocidos a la casa del nuevo urete para dejar al santo con todas sus cosas y hacer la entrega formal del mismo, podría considerarse como un acto más informal, que entra dentro de las consideraciones de la religiosidad popular, parece ser que tienen más valor entre la gente de la comunidad, puesto que es cuando se formaliza realmente el cambio.

En el consumo del pozole, podemos ver la comunión y comensalidad, puesto que es un espacio para compartir experiencias e historias acerca de la vida y del pueblo, el que los uretes tanto nuevos como viejos inviten a sus familias y amigos a convivir y a participar de este intercambio, nos habla acerca de la cohesión social y comunitaria, en la que brilla el intercambio, puesto que el viejo urete le da pozole al nuevo urete, mientras que el nuevo urete le da bebidas al viejo urete, en la que el pozole adquiere la categoría de comida festiva o dones de comida, se convierte la comida así en comida arquetípica retomando las palabras de José Luis Puerto “Al pan, como alimento por antonomasia, se le otorga un carácter sagrado, tanto en nuestra cultura como en otras. De ahí, por ejemplo, la tradición campesina de besarlo, cuando se cae de la mesa al suelo” (Puerto, 2021: 163), pues muestran una idea, una representación que se traspaasa en la comida, sacralizándola, de ahí la importancia de que la importancia de la sucesión del cargo se materialice en el pozole (y en un santo), pues uno de los uretes tiene una posible explicación que sustenta lo anterior dicho: “el pozole es una comida de abundancia, por eso es lo que más hay aquí”.

Vemos la connotación simbólica del pozole: de acuerdo a los habitantes del pueblo e incluso en encuestas realizadas a niños de la primaria del pueblo, el pozole (aunque a veces también aparece el mole) es la comida más representativa de Capula, tanto en la vida cotidiana (es la comida que se puede encontrar fácilmente en las calles del pueblo) como en las celebraciones religiosas, además de ser uno de los protagonistas del cambio de urete. Aunque no se sabe por qué el pozole es la comida que sirve de puente de intercambio, una posible explicación

es como se mencionó en el párrafo anterior, es que es una comida abundante y saciante, que rinde para muchas personas, lo que se pudo comprobar con la asistencia de personas que acudieron a comerlo, lo que reforzaría su importancia tanto como comida ritual como común.

Entre los elementos simbólicos en la ceremonia además del pozole, encontramos las coronas de pan de flores, el petate el huanengo y vestirse de huarecita con motivo de recuperar su identidad p’urhépecha, por lo que empezaron a utilizar estos elementos p’urhépechas que se volvieron regla en la fiesta de los pozoles. Esto empezó a realizarse desde aproximadamente tres años. Sin embargo, los uretes desconocen el significado de estos elementos, pues son elementos que se integraron hace poco en el ritual.

La “p’urhépechización” es relativamente reciente, con un par de años haciéndose, este fenómeno de volver a definirse como indígena empezó como enseñanza a los uretes de esos años, les muestran los elementos p’urhépecha como las coronas y el petate, después lo implementaron en la ceremonia del cambio de urete. Esto se logró porque hay grupos en la iglesia que tienen contacto con gente de la Ribera zonas como Pátzcuaro, Quiroga, Santa Fe de la Laguna, lugares que tienen una fuerte influencia p’urhépecha. Platicaron entre ellas y quisieron traer estas tradiciones al pueblo, estas tradiciones son principalmente religiosas y las personas de la comunidad las van aceptando y adoptando para ellos. El urete es un cargo meramente religioso y entró perfectamente dentro de la “p’urhépechización” por lo que, en palabra de los uretes, hay que acatarlo, podemos entonces hablar o intuir de un punto de ruptura en la realización de la ceremonia antes y después de la “p’urhépechización”.

Conclusiones

Como pudimos apreciar, es fascinante adentrarse al mundo del urete. Puesto que es hacer una inmersión completa y compleja de la vida comunitaria, social, religiosa y hasta política del pueblo. El cargo se ve como una gran responsabilidad y posible prestigio y/o castigo para quienes lo ostentaron. Posiblemente por la forma en la que son escogidos para algunas personas ajenas a la comunidad, la elección del cargo puede sonar más a castigo que a prestigio (podríamos considerarlo como visión etic), pero para ellos no es así, sino todo lo contrario es una forma de reivindicarse y responsabilizarse (perspectiva emic).

Aunque este trabajo se enfoca más en la parte comunitaria y la ritualidad involucrada en el cambio de urete, también es interesante observar las demás aristas que rodean a este cargo, como la elección de este en la que se podría ahondar más en trabajos futuros. Por otro lado, ahondar también en su desempeño durante las fiestas del pueblo (pues este escrito se realizó antes de la fiesta patronal, siendo dos rituales distintos y extensos como para abarcarlos en un solo escrito), sobre todo la fiesta patronal que es su principal labor, su relación con las autoridades, tanto civiles como religiosas y también considerar el aspecto de la “p’urhépechización” o “ser indio otra vez”, considerando este proceso, como uno étnico de identidad que debe ser abordado con la seriedad correspondiente en futuras investigaciones, por lo que queda abierta la invitación a realizar este análisis en el futuro.

La “p’urhépechización” es interesante, Y aunque no fue el eje principal de este trabajo, puesto que abordarla no era el objetivo, puede recuperarse para futuras investigaciones, puesto que es un fenómeno reciente que empezó a darse hace un par de años, como lo mencionan los uretes y que dicho proceso empieza a manifestarse en el ritual de cambio. El cargo, al estar relacionado con la religiosidad y la fiesta patronal, aspectos muy importantes de la vida cotidiana y su identidad como habitantes de Capula, podría implicar que esta “p’urhépechización” cobre más fuerza en el pueblo y empiece a manifestarse en la vida cotidiana.

Queda decir que los estudios acerca de los rituales en los sistemas de cargos siempre tendrán relevancia en la antropología y que siempre tendrán la puerta abierta para ser estudiados y abordados, puesto que nos hablan del contexto social cultural de la comunidad, también el cargo y sus rituales se actualizan. Los sistemas de cargos, como el urete, también nos muestran los alimentos que preparan y cómo los preparan y en qué momentos se consumen, a su vez, este proceso hace que la comunidad cree lazos de comunión y de identidad que van pasando de generación en generación, lo que genera una continuidad.

Referencias

DE LA TORRE, R. (2021). La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar lived religion en proyectos de descolonización. *Revista Cultura y Religión*, XV(1), 278-279.

GIMÉNEZ, G. (1970). La religión popular: el estado de la cuestión. En

El cambio del Urete por medio de la “Fiesta de los Pozoles” en Capula, Michoacán

Cultura Popular y Religión en el Anáhuac. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, pp. 13-14.

GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, R. (2004). “*Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*”. Ciudad de México: Tesis de Maestría, ENAH.

GOOD ESHELMAN, C. (2015). Perspectivas antropológicas sobre la comida y la vida ceremonial en el México moderno. En C. Good Eshelman, & L. Corona de la Peña (Eds.) *Comida, cultura y modernidad en México. perspectivas antropológicas e históricas*. México D.F: Conaculta INAH. pp. 45-46.

KORSBAEK, L. (1995). La historia y la antropología: el sistema de cargos. *Ciencias humanas y de la conducta*, 2(2), 176-177.

MAURY, E. (2010). Ritos de comensalidad y espacialidad. Un análisis antropológico de la alimentación. *Gazeta de Antropología*, 26(2).

MAYORGA SÁNCHEZ, L. (2005). Conflictos y sistema de cargos en una comunidad purhépecha de Michoacán. *Revista Cuicuilco*, 12(34).

OSEGUERA, A. (2008). De ritos y antropólogos. Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México. *Cuicuilco Revista De Ciencias Antropológicas*, 15(42).

PADILLA PINEDA, M. (2000). Sistema de cargos, intercambio ceremonial y prestigio. *Revista Cuicuilco*, 7(19).

PUERTO, J. (2021). Comidas rituales de tipo religioso en el ámbito rural leones. En J. Díaz, S. Rodríguez Becerra, & M. Panero García, *Pensar la tradición. Homenaje al Profesor Jose Luis Alongo Ponga*. Valladolid, España: Ediciones de la Universidad de Valladolid y Fundación Joaquín Díaz.

TOPETE LARA, H. (2005). Variaciones del sistema de cargos y la organización comunitaria para el ceremonial en la etnorregión purhépecha. *Cuicuilco Revista De Ciencias Antropológicas*, 12(34), 99.

VAZQUEZ SALAS, S. (2015). *Religiosidad popular vs religión institucional : estudio de caso en San Miguel Ajusco*. Mexico: Tesis de Licenciatura, ENAH.

“Salud y gracia”: una mirada antropológica a los hospitales novohispánicos de Xénguaro (Capula), Acámbaro y Santa Clara del Cobre, Michoacán

Rodrigo Daniel Hernández Mediana ¹

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo explorar la intersección entre la salud y la religión en los hospitales novohispanos del Obispado de Michoacán. Mediante el análisis de fuentes primarias y la revisión de la literatura existente, así como la comparación de los casos de Xénguaro (Capula), Acámbaro y Santa Clara del Cobre, se examinará el papel de las cofradías en la gestión de recursos, la organización laboral y la atención médica. Se destacará el caso de Xénguaro, donde se encuentra un ejemplo específico de las funciones y responsabilidades de las cofradías en el papel del *vreti*, un oficial encargado de la administración hospitalaria. Los *Vretis* no solo desempeñaban un papel vital en la gestión interna del hospital, sino que también formaban parte de la organización de las Repúblicas de Naturales, estableciendo así una conexión entre los hospitales y las estructuras políticas de la época. Esta investigación busca contribuir al conocimiento existente, llenando lagunas en la literatura histórica y ofreciendo nuevas interpretaciones sobre la organización social de la religión, las dinámicas socioreligiosas de la salud y la dimensión política del Hospital en el periodo novohispano.

Palabras clave: Hospitales novohispanos, salud, religión, Michoacán.

1 Museo de Acámbaro Guanajuato “Dr. Luis Mota Maciel”, email: quetzaldanirod@gmail.com

“Health and grace”: an anthropological look at the novo-Hispanic hospitals of Xénguaro (Capula), Acámbaro and Santa Clara del Cobre, Michoacán

ABSTRACT

This job aims to explore the intersection between health and religion in the New Spain hospitals of the Bishopric of Michoacán. It will examine the role of the *Cofradías* in resource management, labor organization and medical care through the analysis of primary sources and the review of existing literature, as well as the comparison of Xénguaro (Capula), Acámbaro and Santa Clara del Cobre cases. The first of them will be highlighted because there is a specific example of the functions and responsibilities of such organizations in the role of the *vreti*, an official in charge of hospital administration. *Vretis* not only played a key role in the internal management of the hospital but were also part of the organization of the República de Naturales, thus establishing a connection between hospitals and the political structures of the time. This research seeks to contribute to existing knowledge, filling gaps in the historical literature and offering new interpretations on the social organization of religion, the socio-religious dynamics of health and the political dimension of the Hospital in the New Spanish period.

Keywords: novo-Hispanic hospitals, health, religion, Michoacán.

Introducción

En este artículo se analizan algunos procesos de institucionalización del modelo hospitalario español, de origen medieval, y su función como espacios de control del cuerpo en comunidades p'urhé hablantes. Se argumenta que, a través de los hospitales, se estableció lo que debía entenderse y manejarse como enfermedad, cuerpo, cura, salud y muerte, colocando al margen otras prácticas curativas o funerarias. Se demuestra cómo operaban a partir de mecanismos institucionales que regulaban el tratamiento de elementos sustanciales para la construcción de la corporeidad, como la etnicidad, el trabajo y la organización comunitaria. Con ello se explica el gran poder que adquirieron las cofradías de la Inmaculada Concepción y los nobles indígenas que a ellas pertenecían en el Obispado de Michoacán.

En ese sentido, los hospitales en Michoacán se diferenciaban de otros por la confiabilidad que los indios les tenían. Por ejemplo, Fray Gerónimo de Mendieta (1525-1604) observó que, en la capital novohispana, ni él podía convencer a “los indios que entren en el hospital a curarse, si no es algún pobre que no tiene quien mire por él. Los demás, más quieren morir en sus casas que alcanzar la salud en el hospital” (León-Portilla 1990: 219). Por el contrario, en

territorio michoacano “todos desde el menor al mayor van a curarse y a morir en el hospital” (León-Portilla, 1990: 219). Campos-Navarro y Ruíz-Llanos (2001) señalan que esto se debía a la viva participación comunitaria purhépecha promovida por los franciscanos.

En lengua P’urhé los hospitales de indios eran nombrados *Huatápera* o *Yurixio*. El primer término parece ser una derivación de *Uantajperakua* (“lugar de reunión” o “sitio donde se puede reunir o llegar”), pero otros señalan que *huatape*, se refería a la anciana que custodiaba y dirigía a las huananchecha encargadas del fuego sagrado en el templo dedicado a Curicaveri (Jiménez-Ramírez, 2010). El término *Yurixio*, dice Sánchez del Olmo (2015), se daba específicamente a las capillas hospitalarias pues se traduce como “Casa de la Virgen”. Ambos conceptos referían al espacio donde los indios se reunían para elegir a sus autoridades, resolver asuntos de justicia y organizarse bajo un sistema gubernamental “propio”. A la par que la elección de autoridades, se realizaba la elección anual de un Prioste, un *Quengue* o *Kueni* (Mayordomo), un Fiscal, un Carari (Escribano) y otros oficiales.

Todos los hospitales del Obispado contaban con una iglesia o capilla, salones grandes donde recibían a los enfermos contagiosos de un lado y no contagiosos del otro, oficinas, patios, cocinas y, al menos, una capilla abierta (Muriel 1990). También tenían una “casa de comunidad” empleada para las reuniones del gobierno indio y como sede de la hermandad de indios laicos (de la Mota y Escobar 1993). En todos los pueblos de la provincia franciscana de Michoacán tenían:

[...] un hospital y en él se curan los enfermos del pueblo, y para servirlos y darles de comer tienen allí muchos indios e indias, y allí los curan y les administran los santos sacramentos de la penitencia, viático y extremaunción, y para poderlos curar y medicinar a su modo tienen estos hospitales algunas ovejas y cabras, de cuya lana y quesos sacan algún dinero; hay en todos ellos fundada cofradía de la Concepción de nuestra Señora la virgen María, y tienen los cofrades sus leyes y ordenanzas; negocio es éste de mucha caridad y devoción, en que los indios son favorecidos así espiritual como temporalmente (De Ciudad Real 1993:68).

Cada semana, entraban cierta cantidad de representantes de cada barrio o comunidad para prestar servicio en el Hospital. Las tareas que debían cumplir se dividían por género: las mujeres atendían a los enfermos, fabricaban prendas para los necesitados, preparaban medicinas, recolectaban hierbas medicinales y hacían la limpieza del templo y todos los espacios del Hospital. Los hombres

pagaban su servicio trabajando en las tierras que pertenecían al complejo hospitalario, cuyos cultivos incluían plantas medicinales para la enfermería, magueyes para la venta de pulque o cereales para consumo del hospital. Los hombres indígenas también prestaban servicio cuidando las estancias de ganado.

Para cumplir dicha administración, así como para supervisar y verificar la prestación del servicio de los indios, los franciscanos crearon la cofradía de la Limpia e Inmaculada Concepción. Todos los oficiales hombres y mujeres, miembros de la Cofradía, debían cantar en coro a primera hora de la mañana la doctrina cristiana en la capilla (García, 2018). Ese espacio era donde recibían a los indios enfermos para después acompañarlos a confesarse y recibir los sacramentos. Después los llevaban al lugar destinado para brindarles los tratamientos físicos y espirituales para sus malestares. Los cófrades tenían también la responsabilidad de cantar un “responso” con doble de campanas por los difuntos los lunes, miércoles y viernes. Siguiendo los modelos indígenas de distribución del poder político, en esta hermandad de indios laicos había distintos cargos que debían desempeñarse durante un año exclusivamente.

Además de su carácter sanitario, aglutinaban funciones políticas, económicas, sociales y religiosas; por lo que no solo fueron centros de caridad, sino de aculturación, de formación moral y de enseñanza de oficios. Esto es interesante porque en la Nueva España, durante los siglos XVI y XVII, el cuerpo desempeñaba un papel central en el control social impuesto por la Iglesia Católica (López, 2018). A través de la sacramentalización o santificación del cuerpo en momentos vitales (como la enfermedad y la muerte), se buscaba imponer la ideología religiosa y cultural de la Iglesia y la Corona. El cuerpo se utilizaba como dispositivo de poder, santificándolo de manera pública para generar ciertas emociones religiosas que permitían mantener el orden social (Lugo, 2011). El tratamiento del cuerpo en los hospitales reflejaba cómo se utilizaba el cuerpo como medio de control y cómo estas prácticas persisten en formas contemporáneas.

Dos hospitales para los naturales de Acámbaro

En Acámbaro, al ser parte de la frontera nor-occidental de la Irechequa (Nación) Puhépecha, los franciscanos congregaron diversos grupos étnicos en torno un Hospital. Desde éste hacia el norte, se les dio tierra a los otomíes; hacia el sur se entregaron tierras a los tarascos, quedando los guamare, en el Cerro del Tamo [del Chivo] más allá del Río. Sin embargo, la Relación Geográfica de Acámbaro (Acuña 1987) habla de la existencia de dos Hospitales a finales del siglo XVI, uno para otomíes y otro para puhépechas.

La conquista y sometimiento de una región pluriétnica por cristianos otomíes de Aculco y Jilotepec, produjo conflictos étnicos que se materializaban en una disputa por el control del Hospital². El problema vino cuando se fundó la cofradía de la Inmaculada Concepción, a la cual sólo podían ingresar las autoridades de la República y sus esposas, con lo que los conquistadores hñāhñū afianzaron su poder, por lo cual, en su versión de la conquista, uno de los méritos que más resaltaron es la fundación del Hospital y su Cofradía³. En poco tiempo, estas familias eran muy poderosas y mandaron colocar en la fachada un conjunto de elementos simbólicos que aluden a los milagros que les permitieron la conquista de Acámbaro. Es decir, se apropiaron simbólica y legalmente del Hospital pues les garantizaba el cobro de los impuestos⁴. Pero no sólo significaba crecimiento económico y político, sino tener el control del cuerpo enfermo y muerto de los indios sometidos (purhépecha, xi'oi y guamare).

Para 1566, el Hospital de San Francisco Acámbaro se encontraba vacío porque todos los indios que se habían congregado en torno a él huyeron a los cerros cercanos⁵. A raíz de esto, los purhépechas escribieron al Virrey Don Luis de Velasco relatando que no contaban con un Hospital ni Casa de Comunidad (*Huatápera*) y solicitaron permiso para construirlos, el cual les fue concedido por merced poco después (Rionda, 2013:21). Estar al mando de la Cofradía y del Hospital significaba colaborar en la propagación de la imagen franciscana como benefactora de los indios y en la evangelización. Asimismo, era una forma de preservar las formas propias de medicina indígena y participar en el control social del cuerpo impuesto por la religión católica. El problema fue cuando las diferencias

2 La enemistad de Acámbaro con Jilotepec y Aculco viene de la alianza de estos con la *Excax Tlatolloyan* mexicana en el tornasiglo XIV-XV (Guzmán Pérez, 2012). Acámbaro no siguió la lógica de fundaciones de la Provincia de Michoacán y el cargo de gobernador no fue entregado a los descendientes de los principales *uacúsecha* (Alejo Cárdenas y Falcón Gutiérrez, 2017).

3 Dicha versión fue escrita en el siglo XVIII por descendientes de los caciques conquistadores se concentra y se diseminó en un corpus documental conocido como “Relaciones de Nicolás de San Luis” (Wright Carr, 1998). El más conocido es un amparo supuestamente concedido por el virrey Don Gaspar de Zúñiga (1595-1603) a “dos viejos” que “abrieron” el cimiento de la Iglesia y el Santo Hospital de San Francisco Acámbaro. Amparaba a los indígenas que administraban el complejo hospitalario y les otorgaba el derecho de organizar ciertas celebraciones a partir de su cofradía. También establece que ningún español, ni del clero, podía apropiarse de las tierras del Hospital (Argueta Saucedo, 2020).

4 De hecho, entre 1542 y 1552 purhépechas y chichimecas se quejaron ante la Real Audiencia de que las autoridades otomíes les exigían 200% más tributo del que estaba establecido por la ley (Bermúdez, 1873; Paredes Martínez, 1994).

5 Los gobernantes otomíes hicieron alianzas con algunos españoles para ejercer el uso duro, voluntario, de la violencia. Se asentaban en territorios indígenas y cometían múltiples “atrocidades” contra ellos (de Chávez Pacheco de Bocanegra, 1566).

étnicas en el tratamiento del cuerpo, así como en las nociones de salud-enfermedad y sus correspondientes prácticas funerarias, se tradujeron en diferencias coloniales. Es decir, cuando las concepciones de un grupo étnico se impusieron sobre las del otro y conformaron parte del mecanismo de control del cuerpo de los *otros*.

La Huatápera de Santa Clara Xacuaro o de los Cobres

La construcción de hospitales parece haber sido en respuesta al maltrato, trabajos forzados, explotación y enfermedades que sufrían los pueblos indígenas. Josefina Muriel (1990) sugiere que su surgimiento fue impulsado por una “mística religiosa” que transformaba a los conquistadores en generosos hospitaleros al servicio de los enfermos. Sin embargo, otras fuentes apuntan a que su establecimiento pretendía disminuir los efectos de las epidemias, la economía minera y al sistema de haciendas (factores que diezmaron a la población indígena) para mantener la mano de obra que sostenía al sistema colonial (Manzano, 2020). La economía minera desempeñó un papel importante en la nutrición de este hospital en particular, conocido como el Hospital de Santa Clara Xácuaro o de los Cobres.

Se sabe, a partir del registro arqueológico y documentos escritos, de la explotación prehispánica de múltiples yacimientos de cobre, especialmente aquellos localizados al suroeste del “Imperio Tarasco” (Roskamp, 2004). A partir de éste, se elaboraban distintos tipos de objetos y herramientas, por lo que dicho mineral era muy codiciado en la época prehispánica y mantuvo su importancia tras el arribo de los europeos que siguieron explotando las minas de la zona. De hecho, las minas de Inguarán y Santa Clara del Cobre, se convirtieron en los principales centros de la metalurgia cuprera en Michoacán a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. Cuando la Corona estableció la Fundación Real en Santa Clara y los habitantes comenzaron a trabajar en la fundición, por lo cual la población experimentó un crecimiento demográfico. Sin embargo, parece ser que también su Hospital tenía más enfermos que otros de la región debido al trabajo en las minas.

Para el siglo XVII, el pueblo tenía “su hospital con enfermería capaz y muy buena capilla de la limpia concepción [...]” (Arnaldo de Ysassy 1982). En el cual se atendían los indios naturales que “los más son caldereros y fundidores, y otros que siembran maíz y maguey de que tienen alguna granjería y cortan leña para las fundiciones” (Arnaldo de Ysassy, 1982). Caldereros y fundidores

padecían generalmente de “una fatiga inmensa”, una “infinita miseria”, dolores fuertes de estómago, muchos ardores en el cuerpo, enfermedades del hígado, punzadas agudas, síntomas de inflamación y temblores interiores debido al humo, los vapores “venenosos” y las altas temperaturas [Castro, 2016: 168]. Para su curación tenían una “una sementera de maíz que los indios hacen, que su mayor cosecha llega a cien fanegas, y tiene sesenta vacas y lo uno y lo otro se gasta con los enfermos y en la iglesia y su ornato” (López, 1973: 93). Comparado con el gasto del Hospital de Santiago Xénguaro (Santiago de Capula), este Hospital gastaba el doble de maíz en alimentar a sus enfermos.

Esto también lo administraban los naturales de la Cofradía de la Purísima Concepción, quienes por eso adquirieron gran poder y riqueza con el paso del tiempo. Mantenían su capilla bastante aseada con un altar formal, retablo dorado, entablados el pavimento, el cielo y el coro alto, además de un corral espacioso y viviendas para el mayordomo y tres semaneras, que cuidaban de todo. Para finales del siglo XVII, su cofradía contaba con 69 reses de hierro arriba y 2 caballos, superando las reses de los hospitales de Acámbaro y Capula (Bravo 1960: 145). Una cantidad mayor de enfermos, debido al trabajo en las minas, se tradujo en mayores ingresos y más influencia para la Cofradía, que les permitió tener tempranamente un precioso retablo dorado en su yurixio (casa de la Virgen). Al mismo tiempo, dicho poder también permitió una continuidad extraordinaria de la organización indígena a lo largo del tiempo.

Hasta el año 2010, la comunidad indígena mantenía un fuerte sentido de pertenencia y cohesión social, expresado a través de la Huataperera o “la casa de los acuerdos” (Pureco, 2022). Aquí, además de llevar a cabo reuniones de la Comunidad Indígena Agraria, se reproducía el Sistema de Cargos religioso jerarquizado según el estatus del santo al que se le brindaba servicio, dirigido por el Cabeza de Pueblo, seguido por los Cabezas de Barrio, los Capitanes de Barrio y otros Cargueros. Sin embargo, la llegada de un nuevo sacerdote en 2008 marcó un punto de quiebre en esta dinámica tradicional, argumentando que el Sistema de Cargos pertenecía a tiempos pasados y generaba gastos excesivos y problemas como el alcoholismo. Éste convenció al Cabeza de Pueblo de prescindir de éste y retirar la custodia barrial de imágenes sacras, así como el control de la Huatápera y su Capilla, desatando tensiones y conflictos en la comunidad (Pureco, 2022). El conflicto se intensificó entre 2009 y 2010, los cargueros de los Barrios se separaron del Sistema de Cargos, en la lucha por la autonomía de Cherán, iniciaron una querrela legal por el derecho a la

libre determinación, reorganizándose en una Asamblea Barrial regida bajo un sistema democrático. Durante este proceso, decidieron reconstruir elementos culturales “perdidos”, reivindicando los cargos y las fiestas tradicionales. Las imágenes barriales, como San Francisco de Asís, San Nicolás Tolentino y Las Ánimas se convirtieron en símbolos de resistencia contra el sacerdote y la Iglesia (Pureco, 2022). Después de años de tensiones y divisiones, en 2021 se solicitó una reunión para resolver el conflicto entre la Iglesia y los cargueros barriales. Sin embargo, no se ha alcanzado una solución definitiva y las tensiones siguen presentes, generando un complejo panorama social y cultural que requiere una atención profunda y una búsqueda de diálogo y conciliación entre las partes involucradas.

Este breve recuento etno-histórico de la Huatápera de Santa Clara muestra dos aspectos importantes del sistema hospitalario novohispano. Por una parte, sugiere que, como causa de la presencia de la Fundación Real en la cabecera de la República de Naturales producía un mayor número de indios en el Hospital. Esto aumentaría el poder y la riqueza de la Cofradía, puesto que el tratamiento de los enfermos exigía mayor cantidad de fanegas de maíz. Con ello, se requería un mayor número de indios de servicio para cosecharlas y para atender a los residentes del Hospital. Es decir, se involucró masivamente a la comunidad, lo que se tradujo en la extraordinaria continuidad de la organización indígena y la actual disputa con el clero por su patrimonio religioso. Esta última, realmente, es una lucha por el poder de la organización sociorreligiosa purhépecha. Ambas, deben entenderse como correlatos del poder político que adquirió la Cofradía de la Inmaculada en la administración hospitalaria novohispana y como parte del proceso sociohistórico de control religioso del cuerpo.

Las Vretiecha en el Hospital de Santiago Capula

Actualmente en Capula existe una tradición que se lleva a cabo el primer lunes después de Semana Santa: la fiesta de los pozoles. Es el momento en que los uretes de cada barrio entregan su cargo de manera oficial y simbólica, el cual cumplieron durante todo un año. En ese tiempo tuvieron la responsabilidad de organizar la fiesta patronal del Señor Santiago Apóstol y de promover el culto de las imágenes religiosas que les fueron entregadas a cada uno de los 4 barrios de la comunidad (San Francisco, San Miguel, Dolores y Prendimiento). Originalmente se les entregaba una sola imagen (todas del siglo XVIII) y, con el paso del tiempo, cada barrio mandó hacer dos copias para entregar a los *uretes* segundo y tercero.

El cargo es ocupado por hombres casados y la responsabilidad es extensiva a sus esposas.

El término proviene del p'urhé *ureti*, una palabra que ha tenido un significado de gran relevancia entre los purhépechas desde el siglo XVI. Si bien podría tratarse de un término de parentesco, ya desde el mismo siglo XVI también se usaba como un título⁶. Esto se puede apreciar en el lienzo de Nahuatzen, donde aparece un hombre indígena con indumentaria española con una glosa sobre su cabeza que dice *quahngari ton anton ureti*, que el autor interpreta como “el valiente don Antonio, el más anciano (o el primero)” (Roskamp, 2004: 296)⁷. Aquí lo interpretaremos como “hermano o hermana mayor”. En Capula, igual que en otras comunidades purhépechas michoacanas, el cargo de *vreti* o *urete* formó parte fundamental de la Cofradía y la administración del Hospital novohispano⁸. La primera vez que el término aparece en el libro de cuentas de dicha institución, es en 1673 cuando:

el Gobernador y alcaldes y demás indios del Pueblo de Capula Juntos y Congregados según lo (h)an de costumbre para elegir Prioste y Mayordomo y demás oficiales de (h)ospital habiendó conferido entre ellos hicieron elección y nombraron las personas siguientes: Martin Miguel – Prioste, Diego Hernandez – Mayordomo, Geronimo Pedro – Fiscal, Bartolome Garcia – Escrivano, Leonor de la Cruz —, Vreti. En vista por mi dicha

6 En el vocabulario de Gilberti (1559), aparece la palabra “vreta”, interpretada como “primero”, y parece tener algunas derivaciones como *vretatihqui* (primeramente, o antes que, etc.), *vrepani* (ir delante de otros), *vrerucutípeni* (ser capitán), *vreta, i, mimi* (hermano mayor) y *vretietsperi* (persona de mayor edad). Paul Radin (1925) señala la palabra “Vreti” como un término de parentesco: hermano o hermana mayor.

7 La palabra *quángari* en la época prehispánica designaba un título militar en la organización socioreligiosa de los purhépecha prehispánicos (Carvajal Medina, 2017), por lo que su asociación con la palabra *vreti* es muy importante.

8 En muchas comunidades purembes el día de hoy sigue existiendo gran parte de la antigua organización hospitalaria. En Capácuaro, por ejemplo, sigue siendo encabezada por los *tata kéricha*, un grupo de 45 personas de edad avanzada, vecinos que hayan tenido o tengan, ciertos cargos en la comunidad, como el de jefe primero, jefe segundo o mandones. Este grupo, tiene entre sus obligaciones, la de estar al pendiente de las necesidades del sacerdote del lugar; así como la de seleccionar antes del 15 de agosto al prioste que, a su vez, debe elegir, al quengue, al guarfiscal, a las guananchas, al *ureti keri* y al *ureti sapichu*. Todos reciben el cargo con un acto al interior del templo, en el que se les coloca una corona de La Virgen en la cabeza como bendición para el año que durarán en el cargo (Gutiérrez Equihua, 2007: 277–78). En Ihuatzio el *Ureti* (hermano mayor), es un jefe formal en las relaciones con gente ajena a la *uapánekuá* (barrio) y ha sido comparado con el *teachcauh nahua*. En general, los *Uréticha* (“hermanos mayores”) son hombres recién casados, a veces adolescentes, que guían los trabajos que tocan a su *uapánekuá* en el año que dura su servicio. Generalmente este es considerado como el primer cargo, de los muchos que se deben ejercer para ser líderes y gobernadores de la comunidad (Zantwijk y Medina 1963, p.161).

elección la approve por buena y encargue a los susodichos el cuidado de dicho (h)ospital, Beneficiado Joseph de Herrera (Anón, s/f: 54).

La siguiente ocasión es en el año siguiente de 1674, cuando fue elegida como *vreti* la señora Ana María quien, al igual que Leonor de la Cruz, pertenecía a la élite indígena gobernante del Michoacán novohispano. Su nombramiento, nos demuestra que también había mujeres nobles en la cofradía, generalmente esposas de los caciques indios, que podían llegar ocupar los siguientes cargos: *Vreti* (Capitana en otros Hospitales), Coronera, Despensera o Capitanilla (Romero, 2011). Estaban encargadas de supervisar el trabajo de las otras mujeres que prestaban servicio dentro del complejo hospitalario. El cargo llamado *vreti*, vinculaba la organización barrial al interior del Hospital.

Cada barrio elegía un *ehpu* (cabeza), y uno o una *ureti* que cumplía las funciones de lo que otros Hospitales llamaban “semanero”. Esto significa que debía entrar al *Yurixio* (Hospital) a cuidar de los enfermos y entregar los sábados al párroco algunas tazas de *etukua* (sal), *cauas ca riri* (chiles secos); *qüieramu* (rajas de ocote); *iukúia* (la leña); *ichúskuta* (tortillas) y la *uenskua* (salida de dinero) para la Misa en honor de la Virgen María (León, 1904: 425). En este sentido, algunos documentos localizados en el Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara (AHAG) muestran que a esas mujeres se les denominaba *tenantzintihua*, capitanas en plural, o *tenantzin* en singular⁹. En náhuatl ambas palabras refieren a la palabra “madre”, enfatizando la maternidad simbólica que tienen todas las mujeres en el mundo católico. Estas, que además reflejan el empoderamiento de las mujeres en la “tradicción” de origen prehispánico, manifiestan la existencia de un importante cargo femenino en las cofradías hospitalarias franciscanas.

Eran elegidas anualmente durante las mismas asambleas comunales en las que se elegían gobernador, alcaldes, priostes, mayordomos y otros cargos civiles y religiosos. Para cumplir con el papel de “hermanas mayores” debían ser mujeres muy devotas pues además de vigilar la recolección de limosna o la limpieza del templo, junto con priostes y mayordomos debían supervisar la atención a los enfermos y el amortajamiento de los fallecidos. Además, las “hermanas mayores” debían consolar a las viudas y hacerse cargo de que las hijas

9 En la región es poco común encontrar fuentes en náhuatl, pero estas son muy ilustrativas respecto al papel de las mujeres en los complejos hospitalarios franciscanos (García, 2018). La importancia de las *tenanchis*, *tenantzins*, *tenanses*, *thenames* o *tenanxes* en las cofradías o hermandades de indios también se registró en la Huasteca colonial y Guatemala (Cruz Peralta, 2011; González, 2011).

que quedaran huérfanas no se “echaran a perder”. Con los alcaldes compartían la responsabilidad de asegurar que los cófrades o hermanos menores no cometiesen pecados, que no hablasen mal de otros, así como la de evitar que los “indios del común” fueran haraganes o vagabundos convirtiéndolos en “trabajadores”. Estas *vretiecha*, hermanas mayores, capitanas, principales o cacicas fueron fundamentales no solo para el Hospital, sino para toda la comunidad de indios. Es importante considerar que faltan fojas en el libro, por lo que no es posible saber si el cargo era ocupado indistintamente por hombres o mujeres, sin embargo, contrasta con la información etnográfica donde los uretes dicen que sólo los hombres ocupan dicho cargo. Esto puede ser resultado de cambios a la normatividad religiosa del siglo XVIII, como las Reformas borbónicas, y del proceso de masculinización de la organización política indígena.

La información etnográfica recuperada durante la fiesta patronal de Capula, como parte del Proyecto de Investigación Formativa “Cuerpo y Antropología Médica”, permite comprender la importancia de la presencia de las *vretiecha* en el Libro del Hospital. Durante la entrevista con los Uretes segundo y tercero del Barrio del Prendimiento, realizada en abril de 2023, señalaron que ellos buscaban recuperar sus tradiciones purhépechas y querían ser “purhépecha de nuevo”, porque, aunque ya no hablan la lengua sí mantienen muchas costumbres y tradiciones (sobretudo religiosas) de cuando sí se escuchaba el P’urhe. Esto recuerda cuando Luis Vázquez de León (1992) menciona que en la “Meseta Tarasca”, algunas comunidades realizaban diversas acciones para ser “más indígenas” dado que la etnicidad es una cuestión de organización y poder. También argumenta que lo “étnico”, es un producto de la acción social de las personas y sus concepciones de honor y legalidad.

Aquí conviene mencionar que, dicho interés de los uretes de volver a ser purhépechas, es directamente promovido por el clero michoacano. De hecho, durante el registro etnográfico de las fiestas patronales del 2023 en Capula se registró la existencia de una “Pastoral Indígena” desde hace dos años, la cual se instituyó con el fin de realizar la “misa Purhépecha”; una actividad católica instituida en la región en el año de 1973 por Agustín García Alcaraz, un sacerdote y antropólogo originario de Zacapu. Si bien esta purepechización de Capula incitada por el clero michoacano no fue tan bien recibida inicialmente por los uretes encargados de realizar la fiesta patronal del 2021, sí lo fue por los del 2022 y con mayor apertura con los del 2023. Asimismo, ha sido más aceptada por la población que en los primeros dos años.

A principios de los setenta, aparecieron en la región purhépecha varias ONGs que resultaron del Concilio Vaticano Segundo. Se trata de dos actores eclesiásticos: el “movimiento católico-sincrético de pastoral indígena” y el “movimiento de comunidades eclesísticas de base (CEB)”, ambos inspirados en la teología de la liberación (Dietz, 1999). El concepto de “pastoral indígena”, fue acuñado por el Centro Nacional de Ayuda a Misioneros Indígenas (CENAMI), el cual luego fue nombrado Centro Nacional de Pastoral Indígena (CENAPI). Este convoca a sacerdotes no indígenas e indígenas, para que traten de impulsar el desarrollo de “iglesias autóctonas”, así como que produzcan liturgias vernáculas cercanas a los pueblos originarios. Asimismo, el obispo de Zamora creó en 1971 una Liga Sacerdotal Pro-Purhépecha que promovía el aprendizaje del p’urhé para sacerdotes no hablantes. Sus actividades están enfocadas en defender o reavivar los cargos religiosos-festivos de tradición indígena, como el de los uretes, para reintegrarlos en la gestión laica de la Iglesia (Dietz, 1999). Es aquí donde cobra relevancia la presencia de las *vretiecha* en el libro novohispano y el deseo de purepechizarse de los uretes actuales.

El interés de la Iglesia Católica en producir un catolicismo purhépechizado revela un complejo proyecto de ingeniería étnica con medio siglo de duración. En ese sentido, el hecho de que, en el libro del Hospital de Capula, la palabra *vreti* nombre el cargo ocupado por dos mujeres de la nobleza indígena en la Cofradía de la Limpia Concepción revela varios momentos de ruptura en el catolicismo étnico institucional. Dichas *vretiecha*, encargadas de cuidar la salud, el amortajamiento y la prevalencia de la moral cristiana, también tendrían un papel fundamental en la organización social de los barrios, por lo cual la Cofradía resultó un espacio de empoderamiento femenino. El hecho de que el cargo siga en la actualidad, sin la presencia de las mujeres, también parece ser resultado de la regulación vaticana de las manifestaciones indianas del catolicismo. Entonces, valdría la pena preguntarse si las autoridades eclesiásticas buscarán rescatar la participación de las mujeres en el cargo de los uretes, como parte de este fomento al catolicismo étnico.

Conclusiones

En el presente artículo se ha explorado la intersección entre la salud y la religión en los hospitales novohispanos de Xénguaro (Capula), Acámbaro y Santa Clara del Cobre, en Michoacán. A través del análisis de fuentes primarias y la revisión de la literatura existente, se ha examinado el papel de las cofradías en la gestión de recursos, la organización laboral y la atención médica en estos hospitales.

Se ha evidenciado que los hospitales novohispanos no solo desempeñaban un papel sanitario, sino que también aglutinaban funciones políticas, económicas, sociales y religiosas. Estos hospitales eran centros de caridad, aculturación, formación moral y enseñanza de oficios. Como espacios de cuidado del cuerpo y la salud fueron ejes de la articulación religiosa, política y social novohispana. Los frailes, que gestionaron su construcción, atendían espiritualmente en lenguas indígenas, colaboraban con especialistas indios en plantas medicinales e incorporaron el sistema de cargos de la vida política prehispánica. Surgió así una atención médica híbrida que fue beneficiosa para los pacientes indígenas. A través de la administración de los hospitales, las cofradías indígenas participaban en la propagación de la ideología católica y en el control social del cuerpo.

Con ello se refuerza el argumento de Hutchins, et al., (2022), de que el poder (quién lo ejerce y quién no, dónde reside, etcétera) debe formar parte de cualquier discusión sobre salud. De hecho, es fundamental para una comprensión básica de las complejidades de los sistemas de atención médica, especialmente del modelo comunitario promovido por los franciscanos en el siglo XVI y XVII, como una especie de sistema de salud descentralizado con participación amplia. Este tipo de sistema “comunitario” de respuesta ante los problemas de salud, también significa el control, por ejemplo, de tratamiento religioso (étnicamente diferenciado) del cuerpo muerto. Es decir, se trata de la generación de un campo de poder desde el catolicismo étnico surgido en los Hospitales novohispanos, a partir de la hibridación de los modelos indígenas y medievales de atención a la salud.

Las disputas en los campos de poder sociorreligiosos de los Hospitales novohispanos, sus huatáperas o yurixos y su organización administrativa indígena, son muestra del poder que surge del control religioso del cuerpo, la salud, la enfermedad y la muerte. En el caso de Acámbaro, la disputa por el control del hospital entre diferentes grupos étnicos evidencia la tensión entre, al menos, tres formas de cuidar el cuerpo y el poder implícito en ellas. En Santa Clara del Cobre, el hospital estaba relacionado con la economía minera de la zona y su crecimiento demográfico. Ahí, los conflictos recientes muestran que la Iglesia Católica, en algunos casos, está arrebatando el poder político a las organizaciones comunitarias indígenas, en una suerte de corrección del catolicismo étnico histórico. Esto resulta fundamental para entender el caso de Capula.

El papel de las mujeres indígenas en el hospital novohispano de este pueblo, como vretiecha, hermanas mayores, capitanas o cacicas, fue fundamental en el ejercicio de un poder significativo dentro de la comunidad. Inicialmente contribuyeron a preservar las prácticas y tradiciones indígenas en el contexto de la influencia religiosa y cultural impuesta por la Iglesia Católica. El poder que acumularon las mujeres que ocuparon este cargo resultó contrario a los intereses de la Iglesia, por lo cual fue restringido sólo a los hombres. Con esto se hace evidente que, sin pensar en el poder inscrito en las instituciones comunitarias de atención médica y cómo su desregulación resulta contrario al catolicismo étnico institucional.

En conclusión, este estudio antropológico de los hospitales novohispanos de Xénguaro, Acámbaro y Santa Clara del Cobre en Michoacán ha proporcionado una mirada enriquecedora sobre la intersección entre la salud, la religión y la organización social en el periodo novohispano. Estos hospitales no solo eran centros de atención médica, sino también espacios donde se entrelazaban aspectos políticos, económicos y religiosos. Las cofradías indígenas desempeñaban un papel crucial en la gestión de los hospitales y las mujeres indígenas tenían un rol destacado en dichas cofradías pues, de hecho, fue ahí donde las mujeres indígenas tuvieron mayor participación durante la Nueva España. Este estudio contribuye al conocimiento histórico y antropológico de la época, proporcionando nuevas perspectivas sobre la vida y la organización en los hospitales novohispanos de Michoacán.

Bibliografía

ACUÑA, R. (1987) *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán (epub)*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

ALEJO CÁRDENAS, M, & FALCÓN GUTIÉRREZ, J. T. (2017) “El desarrollo institucional de una república de indios en la chichimeca. El pueblo de San Francisco de Acámbaro, 1540-1690”. *JÓVENES EN LA CIENCIA* 3(2):1790–97.

ANÓN (s/f), *Libro del Hospital de Capula*.

ARGUETA SAUCEDO, G. (2020) *La fundación de “San Francisco de Acámbaro” de 1526*. Acámbaro: Oficina de Crónica Municipal/H. Ayuntamiento Constitucional de Acámbaro, Gto.

ARNALDO DE YSASSYS, F. (1982) *Demarcación y Descripción de El Obispado de Mechoacán y Fundación de su Iglesia Cathedral. Vol. I*. Bibliotheca Americana.

BERMÚDEZ, D. (1873) “Razon é conmutacion de los indios tarascos del pueblo de Acro, que tiene en encomienda Gerónimo Fernández, recaudador de tributos de estos indios.” en *Crónica de la provincia de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michoacán. Vol. 4*. Manila: Imp. Ignacio Escalante, 475–481

BRAVO UGARTE, J. (1960) *Inspección Ocular en Michoacán; regiones central y sudoeste*. Michoacán: Editorial Jus.

CAMPOS-NAVARRO, R. & RUIZ-LLANOS A. (2001) “Adecuaciones interculturales en los hospitales para indios en la Nueva España”. *Gaceta Médica de México* 137(6):595–608.

CARVAJAL MEDIAN, R. (2017) “Los ‘Quangáriecha’; Órdenes Militares Guerra y Religión Entre Los Antiguos Tarascos”. *Callicanto III* (1):78–92.

DE CHÁVEZ PACHECO DE BOCANEGRA, N. (1566). “*Petición (Expediente 037)*”.

DE CIUDAD REAL, Fr. A. (1993) “De cómo el padre comisario prosiguió su visita y de camino fue recibido por la provincia en el convento de Acámbaro”. en *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes. Tomo II*, editado por J. García Quintana y V. M. Castillo Farreas. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

DE LA MOTA Y ESCOBAR, A. (1993) *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*. Jalisco: Universidad de Guadalajara.

CRUZ PERALTA, C. (2011) *Los bienes de los santos: cofradías y hermandades*

de la Huasteca en la época colonial. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad de San Luis Potosí/ Colegio de San Luis.

DIETZ, G. (1999) *La comunidad P'urhépecha es nuestra fuerza: etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán*. México: Editorial Aby Yala.

GARCÍA, R. (2018) “Mayordomos y Tenantzitzihuan: oficiales de la Cofradía de la Virgen de la Inmaculada Concepción en el Oeste y Noroeste de la Nueva España”, en *Los Franciscanos y las Sociedades locales del norte y el occidente de México, siglos XVI-XIX*, Temas de Estudio. Zapopan: El Colegio de Jalisco, pp. 153–73

GILBERTI, M. (1559). *Vocabulario en lengua de Mechuacan*. Ciudad de México: Juan Pablos.

González Ponciano, J. R. (2011). “Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales IV. Juan Gómez de Parada y Mendoza. Mario Humberto Ruz”. *Estudios de Cultura Maya* 36.

GUTIÉRREZ EQUIHUA, A. (2007) “*Los hospitales de la sierra tarasca en el siglo XVII; su importancia urbano-arquitectónica*”. Tesis de Maestría en Arquitectura, Investigación y Restauración de Sitios y Monumentos, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia.

GUZMÁN PÉREZ, M. (2012). “Otomíes y mazahuas de Michoacán, siglos XV-XVII: Trazos de una historia”. *Tzintzun* (55):11–74.

HUTCHINS, F., HERRERA, D. & GAUS, D. (2022) “Campos de poder en salud comunitaria: estudio de caso”. *Práctica Familiar Rural* 7(2). doi: 10.23936/pfr.v7i2.241.

JIMÉNEZ-RAMÍREZ, M. B. (2010) “*La construcción del discurso del patrimonio en la Huatápera de Uruapan. Participación, ciudad y etnia en la emergencia de nuevas formas políticas*”.

LEÓN, N. (1904). *Los tarascos: notas históricas, étnicas y antropológicas, comprendiendo desde los tiempos precolombinos hasta los actuales, colegidas*

de escritores antiguos y modernos, documentos inéditos y observaciones personales. Tercera Parte: Etnografía post-cortesiana y actual. México: Museo Nacional.

LEÓN-PORTILLA, M. (1990) “Las comunidades mesoamericanas ante la institución de los hospitales para indios” en Aguirre-Beltrán G, Moreno de los Arcos R. (Coords.). *Historia General de la Medicina en México. Tomo II. Medicina novohispana siglo XVI*, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Academia Nacional de Medicina, pp. 217-27.

LÓPEZ ESQUIVEL, A. (2018) “Las brujas y su corporeidad en la Nueva España en los siglos XVII y XVIII”. en Barragán A. López A. y Masferrer E. (Coords.). *Cuerpo, Salud y Religión*,. España: Libros de la Araucaria, pp. 55–72.

LÓPEZ LARA, R (Ed). (1973) *El Obispado de Michoacán en el siglo XVII; informe inédito de beneficios, pueblos y lenguas.* Fimax Publicistas.

LUGO OLÍN, M. C. (2011) “Los sacramentos: un armamento para santificar el alma”, en *Cuerpo y religión en el México barroco.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 41–62.

MANZANO, M. (2020) “Rasgos de colonialidad en la atención médica a pueblos indígenas”. *Alea: Estudios Neolatinos* 22: 231–245. doi: 10.1590/1517-106X/2020221231245.

MURIEL, J. (1990) *Hospitales de la Nueva España.* 2. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Cruz Roja Mexicana.

PAREDES MARTÍNEZ, C. (1994) *Y por mí visto... Mandamientos, ordenanzas, licencias y otras disposiciones virreinales sobre Michoacán en el siglo XVI.* México: CIESAS.

PURECO SÁNCHEZ, C A. (2022) “El patrimonio en disputa: El caso de la Comunidad Indígena de Villa Escalante, Michoacán” en *Memorias VI Congreso Asociación Latinoamericana de Antropología. Desafíos Emergentes: Antropologías desde América Latina y El Caribe. Vol. 6.* Asociación Latinoamericana de Antropología, pp. 49–60

RADIN, P. (1925) “Maya, Nahuatl, and Tarascan kinship terms”. *American*

Anthropologist 27(1):100–102.

RIONDA ARREGUÍN, I. (2013) *Acámbaro: De Pueblo a Ciudad, 1526-1899*. Acámbaro, Guanajuato: Puente de Piedra.

ROMERO PÉREZ, J. F. (2011) “Boletín No. 13 ‘Método de enseñanza de evangelización indígena’”.

ROSKAMP, H. (2004) “El Lienzo de Nahuatzen: origen y territorio de una comunidad de la sierra tarasca, Michoacán”. *Relaciones: Estudios de historia y sociedad* 25(100):279–311.

SÁNCHEZ DEL OLMO, S. (2015) “Geosímbolos religiosos, sacralización del espacio y lugares de identidad en el Michoacán colonial”. *Revista Relegens Thréskeia. Estudos e pesquisa em religião* 04(02):1–26.

VÁZQUEZ LEÓN, L. (1992) *Ser indio otra vez: la purepechización de los tarascos serranos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

WRIGHT CARR, D. C. (1998) “Visiones indígenas de la conquista del Bajío” en *Estudios de cultura otopame. Vol. 1*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 15–56

ZANTWIJK, R. V. & MEDINA, R. (1963) “Dos textos en el tarasco de Ihuatzio”. *Tlalocan* 4(2):161–63. doi: 10.19130/iifl.tlalocan.1963.320.

Las presencias sin cuerpo. Narraciones paranormales del personal de salud en un hospital de tercer nivel

Omar Ángel Daniel Cabrera Valdez ¹

RESUMEN

Este artículo es parte de una investigación conducida en un hospital de tercer nivel con Médicos Internos de Pregrado por medio de la observación participante y la recolección de sus narrativas, con el fin de conocer la experiencia que tenían al ser parte del personal nosocomial, sin embargo, por la naturaleza de su labor, la interacción no solo fue con ellos, también se convivió con personal de enfermería, médicos residentes, adscritos y personal de apoyo como camilleros y asistentes médicos.

Emergente de dicho trabajo fue conocer historias paranormales que el personal contaba en el tiempo libre del que disponía, estas se caracterizaban por hablar de espíritus, fueran conocidos como el caso de pacientes que hubieran estado internados ahí o antiguos miembros del hospital, ambos ya fallecidos, o presencias desconocidas aterradoras. Al narrar estos sucesos coincidían en que eran breves, incómodos y sucedían por las noches en espacios poco transitados.

Palabras clave: Experiencia, fenómenos paranormales, medicina.

Bodiless presences. Paranormal narratives of the health staff in a tertiary hospital

ABSTRACT

This article is part of an investigation conducted in a third level hospital with Undergraduate Interns through participant observation and the collection of their narratives in order to know the experience they had being part of the nosocomial staff, however, due to the nature of their work, the interaction was not only with them, but also with nursing staff, resident doctors, seconded and support staff such as stretchers and medical assistants.

Emerging from this work was to learn paranormal stories that the staff had in their free time, there was characterized by talking about spirits, were known as the case of patients who had been interned there or former members of the hospital, both, already deceased, or terrifying unknown presences. When narrating these events, they agreed that they were brief, uncomfortable, and happened by night in spaces little traveled.

Keywords: Experience, paranormal phenomena, medicine

¹ Escuela Nacional de Antropología e Historia email: omar.angel.c@gmail.com

Trabajar de noche en hospitales

Una parte clave de la formación médica es el año de Internado Médico de Pregrado, en el mismo, los jóvenes estudiantes de medicina se vuelven parte del personal de un hospital de segundo o tercer nivel, en este pasan la mayor parte del tiempo, realizando guardias de entre 24 y 40 horas, en las mismas conviven con muchos miembros del personal hospitalario como médicos adscritos, residentes, personal administrativo, de enfermería, de apoyo, etc. Guiado por saber cómo es la experiencia de los Médicos Internos de Pregrado (MIP's) durante ese año clave de sus estudios, hice un ejercicio de Observación Participante en un hospital de zona en Ciudad Juárez, Chihuahua. La realización de dicha técnica de investigación fue acompañando a una guardia de doce internos (la guardia B), en su mayoría foráneos.

Emergente de ello fue notar que, en los tiempos libres de sus guardias hospitalarias, contaban historias de terror con experiencias paranormales, interactuando con personas muertas, fuese en ese servicio, en otro, o en algún momento del pasado, y temer o sorprenderse por fenómenos que no se explican como ruidos de noche, sonidos como llantos, gritos o voces y la sensación de ser observados, pese a estar solos.

De ahí emergió mi curiosidad ¿Qué tan comunes son estas narrativas y cuál es su función en la cultura biomédica (Muñoz, 2010)? Recopilé alrededor de 20 historias de este tipo, pero, he decidido hablar solo de cinco en el presente texto, cómo son comunicadas, qué papel juegan en la cotidianidad del personal, el impacto emocional que causa en ellos y la necesidad de hacerlas visibles, pues son una parte negada del contexto nosocomial, tradicionalmente más orientado a la ciencia que a experiencias de este tipo que escapan a sus marcos de interpretación y conocimiento del mundo.

Antes de pasar a mi experiencia de investigación, considero necesario explicar el marco teórico-conceptual desarrollado antes de este texto para trabajar estos temas, ya que no soy el primer antropólogo ni psicólogo que se enfrenta a ellos, de ahí la importancia de la siguiente sección, en la que expongo de manera breve, pero, considero suficiente, desde donde ambas disciplinas hablan de fenómenos paranormales.

¿Hablar de paranormal o más bien hablar de antropológico y cultural?

El estudio de los sucesos paranormales ha sido abordado desde diferentes perspectivas, siendo de mi especial interés, las posturas de la psicología y la antropología; la primera por ser la disciplina en la cual me formé originalmente y la segunda por ser a la cual he llegado, guiado por la necesidad de ampliar mi comprensión en mi ejercicio profesional. Esto guiado por dos razones, la primera es la búsqueda de una explicación más amplia y contextual de fenómenos clásicos en la psicología como son las emociones, la psicopatología, la salud mental, etc. La segunda, es por la necesidad de abordar temas que parecen no ser propios de la psicología, pero, en los que la antropología tiene ya un recorrido amplio, como son la cultura, la muerte, la política, etc.

Con base a lo anterior y recopilando los trabajos previos desde una postura principal, aunque no exclusivamente psicológica, hallé que los enfoques de este tipo de experiencias suelen ser vistos desde una óptica estigmatizadora, o incluso, patológica. En la primera postura se incluyen a autores como Majima (2015) quien considera que incluso la creencia en Dios puede ser considerada como una “pseudociencia paranormal”, al mismo nivel que las mancias (artes adivinatorias como la oniromancia, que es la adivinación del futuro por medio de los sueños). Esto se vincula con la postura de Tobacyk (2004) quien incluso ha desarrollado una escala para medir este tipo de ideas y ha hecho la separación entre la “pseudociencia paranormal” y la “pseudociencia no-paranormal”.

La segunda postura que corresponde a la patologización los fenómenos paranormales tiene representantes como Parra (2010) quien postula que hay una propensión a la esquizotipia² en los sujetos que tienen experiencias de este tipo, esto debido a que tales rasgos de personalidad los harían propensos al pensamiento mágico, las alucinaciones y experiencias sensorceptivas poco usuales. En su escrito, él incluso recurre al manual DSM-IV para sustentar su argumento.

Otro estudio que sigue esta línea es de Pérez (2020), quien refuerzan el postulado de que estas creencias responden a una estructura de personalidad

² No hay un consenso hasta la fecha sobre la definición de la esquizotipia, el poco consenso al respecto es que tiene síntomas similares a los de la esquizofrenia, pero, de ahí en más, hay muchas voces al respecto como decir que es una esquizofrenia atenuada y que de todos modos no deben de ser ignorada pues representan riesgo de un cuadro psicótico (Tran, Stieger & Voracek, 2015), aunque, también hay quienes contradicen esto y dicen que es son rasgos de la personalidad cuya ocurrencia es común (Cohen, Morr, Ettinger et. al., 2015) o quienes incluso dicen que es un potencialmente saludable (Mohr & Claridge, 2015).

esquizotípica, reconoce que, pese a lo estudiado que ha sido este campo, los investigadores avocados a él no han logrado comprender por qué una proporción tan alta de la población sostiene estas ideas pese a su falta de evidencias sólidas, pues, según Irwin (2009), por lo menos el 50 % de toda la población que ha sido parte de estos trabajos, mantiene cuando menos una creencia paranormal. Asimismo, Pérez (2020) menciona que no tienen un modelo explicativo lo suficientemente sólido de estos fenómenos.

A su vez, Fasce (2017) equipara al pensamiento sobre fenómenos paranormales con las teorías conspirativas y las pseudociencias, dice que las tres son creencias carentes de garantías epistémicas, incluso las menciona como los tres grupos clásicos de ese rubro, con correlaciones en el perfil psicológico de quienes creen en ellas, aspecto que sigue la línea del estigma a quienes creen en ellas, pues de fondo, los autores se guían por la pregunta de ¿Por qué la gente cree en este tipo de ideas? E intentan responderla mediante perfilaciones psicológicas que buscan rasgos de personalidad específicos donde los sujetos tienen grados esquizotipia, neuroticismo, necesidad de control, entre otros.

Es necesario ir más allá de esta visión y para ello, considero que partir desde una óptica antropológica es la mejor opción. No es porque pretenda postular algún tipo de superioridad de una disciplina sobre la otra para abordar estos temas porque no hay tal, a la antropología también le ha costado hablar de estos asuntos, aunque han sido parte de sus intereses desde el principio y prueba de ello es que uno de sus padres fundadores, Tylor (1930), habló de este tipo de experiencias e intentó explicarlas por medio del animismo que para él era la expresión más básica de toda religión. Aunque, la de este autor no dejaba de ser una postura evolucionista pues, era algo propio de sociedades primitivas en las cuales sus integrantes no sabían distinguir que las personas que veían en sus sueños no eran reales, los creían espíritus, fragmentos de seres humanos que podían salir de sus cuerpos en momentos como el sueño o el trance.

Quedarse con el postulado Tyloreano nos haría caer en otro estigma, el de ver a los fenómenos paranormales como una señal de atraso cultural, de ahí que sea necesario adelantarnos en la historia de la antropología para encontrar una postura idónea, misma que considero, deviene de Evans-Pritchard (1991) quien postula que para el antropólogo no debería ser importante la existencia o no de los espíritus, más bien, lo que debemos de considerar de relevancia es la función que tienen para los sujetos esos sistemas de creencias.

Este es un buen primer paso, sin embargo, considero que es relevante ir aún más allá de él, siguiendo a Bowie (2012) quien postula la necesidad de proceder desde lo que ella denomina “el compromiso cognitivo empático”, que en sus palabras implica que el antropólogo/etnógrafo “adopte las categorías de sus informantes y use este conocimiento para interpretar el mundo por medio de esas categorías como un esfuerzo de voluntad e imaginación. El método requiere un compromiso activo con otra forma de pensar, ver y vivir”. Ella menciona esto para comprender las creencias, prácticas religiosas y experiencias paranormales, pero, yo creo que es un buen enfoque para toda la observación y no solo para los sistemas de creencias.

Para mí es de especial interés, la brevedad de este tipo de experiencias, como explicaré después, todas las que documenté se caracterizan por su corta duración, aspecto que ya ha documentado antes Hansen (2001), que explica que los eventos paranormales desestructuran, son transitorios y efímeros, que desordenan a quien los experimenta, pues al final, son eventos ambiguos que difuminan las fronteras de este mundo y otro. El autor incluso menciona que, al final, son eventos liminales, tal como los definió Turner (1998).

A lo anterior es necesario sumar que, por sí mismo, el término paranormal también tiene validez antropológica, a pesar de todo el estigma que pueda conllevar, eso es resaltado por Hunter (2015) quien dice que hay autores que proponen hacer un “corchete fenomenológico” para poner en pausa los juicios contra las experiencias anómalas que encuentran los antropólogos en su labor, sin embargo, él dice que no es suficiente, pues dicha postura detiene el juicio, pero, al final no lo anula, de ahí que sea mejor realizar una “inundación ontológica”, lo cual implica abrirse a contemplar, entender y tratar de ser parte de todos los eventos a los que nos enfrentemos en nuestro trabajo.

Considerar la psicopatología como la fuente de estas experiencias no es una postura correcta, en su lugar habría que buscar el origen en dos fuentes que actúan de forma conjunta, por una parte, el contexto cultural que da forma a esos eventos, pues cada experiencia responde a la cultura en la que se insertan los sujetos que las viven y, por otro, el pensamiento mágico al que se da forma en la cultura.

En esta investigación, el contexto cultural viene dado por la Cultura Biomédica que Muñoz (2010) define como un marco de producción de significados surgidos de paradigmas científicos establecidos por élites, mismas

que están insertas en dinámicas económicas y políticas que juegan un papel en el tipo de conocimiento que se genera. Los grupos que generan dichos conocimientos también crean relaciones de saber/poder que crean y recrean estructuras, espacios, relaciones e interacciones relacionadas con los procesos de salud/enfermedad/atención/muerte.

Los fenómenos paranormales de los cuales hablo aquí son también una producción significativa de esa cultura biomédica, con la salvedad de que no los produce el pensamiento científico de élite que los médicos deben de aprender, en su lugar, son producto de un pensamiento mágico que dimana del contexto cultural de la sociedad mexicana que envuelve a la cultura biomédica; en este no solo hay conocimiento científico, también hay mitos y leyendas, saberes no científicos, arte, entre otras cosas fuentes que nutren las facetas espirituales e intelectuales de los seres humanos y dan forma a experiencias y narrativas como las que se presentaran más adelante.

Debido a lo anterior, es importante explicar que el pensamiento mágico, de acuerdo con VandeBos (2006), es la creencia de que la conducta, tanto propia como ajena, puede ser influenciada por medio de deseos, pensamientos y/o rituales. Esto también aplicaría para influir en eventos que sucedan en otros lugares, ya que es una forma de desafiar los principios de la realidad establecidos por la ciencia mediante agentes sobrenaturales. El pensamiento mágico es parte del sistema de creencias de los médicos y de la cultura biomédica (Muñoz, 2010), de ahí su gran relevancia que pude constatar en la inmersión al ambiente hospitalario con el personal de salud. El foco de mi investigación fueron los Médicos Internos de Pregrado; la naturaleza de su labor, tanto su interacción como la mía con otros miembros del nosocomio fue clave y necesaria, como procedo a explicar en la siguiente sección.

Las gafas del psicólogo con lentes antropológicas

En mi caso, entrar a campo no fue fácil, hice este trabajo en medio de la pandemia por COVID-19, cuando muchos hospitales en México estaban saturados y el personal de salud se arriesgaba a un contagio ejerciendo su trabajo. En diciembre del año 2020, la situación era crítica en la Ciudad de México, al ser el área más poblada del país, también era en ese momento el epicentro de la pandemia; el 30 de diciembre de ese año, la Secretaría de Salud reportaba una saturación hospitalaria en la capital del 88 % (SSA, 2020).

No era mi primera experiencia hospitalaria, mi formación como psicólogo especializado en tanatología, me había permitido ingresar como voluntario en algunos hospitales, incluso esas credenciales me permitieron hacer mi trabajo de campo en mi primera experiencia como antropólogo, ahí pude conjuntar tanto el saber de la psicología como el de la antropología, hecho que me permitió ampliar mi perspectiva profesional y leer a los sujetos de una forma que, considero, es más integral.

Trabajé guiado por lo que Krotz (2002) define como la cuestión antropológica, la pregunta por la otredad que hace que el profesional de esta disciplina se cuestione lo que es igual en el que él cree diferente y por lo que es diferente en quien cree que es igual a él; a ello agregué la distinción que hace Augé (2000) cuando explica que la palabra campo no es idónea para la labor antropológica, pues refiere a lugares remotos y alejados, hecho que ya no refleja a la antropología actual que ha volteado a ver los contextos de origen de los antropólogos mismos y a otros nuevos. Las dos nociones me fueron de utilidad porque trabajé con Médicos Internos de Pregrado (MIP's) de mi ciudad de origen y foráneos en un hospital de tercer nivel en Ciudad Juárez, Chihuahua, en específico, con los integrantes de la guardia B que eran 12 MIP's.

Complementario a esa postura, también tomé como guía lo que mencionan Bowie (2012) y Hunter (2015), intenté comprender las creencias y experiencias de los médicos en general, pero, de los MIP's en particular, todo ello con una actitud abierta a las experiencias anómalas, que, si bien es cierto que entre ellas destacaron las de tipo paranormal y dan cauce a este escrito, no fueron las únicas extrañas para mí, en sí mismas, las praxis del gremio médico me son ajenas, tuve que abrirme a su forma de comunicarse, a la manera en la que se vinculaban entre ellos y con sus pacientes, a su forma de ver su profesión, sus hábitos personales y profesionales, entre otros.

Las bases teóricas me guiaron para intervenir por medio de una metodología mixta, complementé el abordaje tanatológico, propio de mi especialidad, pero, que a final de cuentas es una técnica psicológica y consiste en tener en cuenta las necesidades específicas de los pacientes para saber si es posible ayudarlos más allá de su diagnóstico, pues tal vez no sea posible hacer nada más en el aspecto médico, pero, sí lo sea en otros aspectos como lo emocional, clave para la psicología (Gómez, 2007). Aunque en esta ocasión no trabajé con pacientes como tales, también acompañé a los médicos y en más de una ocasión tuve que ayudarles justo esa dimensión emocional, ellos sabían que yo era tanto psicólogo

como antropólogo y llegaron a tener demandas de consulta, acompañamiento, e incluso intervención emocional de corte psicológico, pues sabían que yo estaba capacitado para hacerlas.

Eso lo complementé llevando a cabo una observación participante durante todo el año que duró su internado, yo me fui con mis informantes desde la Ciudad de México a Ciudad Juárez, despegué con ellos en el mismo avión rumbo a la frontera y regresé con ellos en la madrugada del 2 de enero del siguiente año, ya que habían concluido esa etapa de su carrera. Hablar de esta técnica implica realizar una inmersión profunda, pero, no solo consiste en mirar, pues de acuerdo con Guasch (1991), esto se ha naturalizado tanto que no implica hacer una contemplación profunda, hacerlo requiere de ir más allá de la mirada e implicar tanto el resto de los sentidos, como reconocer lo que el investigador está sintiendo al respecto de eso que investiga; ello empata con lo que Epele (2015) denomina como “el gobierno de lo sensible”, no considerar a la vista como el único testimonio de que se experimenta y más en contextos hospitalarios donde los olores y los sonidos son tan peculiares, juegan un papel determinante respecto de lo que se puede conocer.

Este último concepto me parece importante, si hablamos de un gobierno sensible, considero necesario hablar de una antropología de las emociones, contactar con la sensibilidad es hacerlo con lo emocional, propia como ajena y que no viene desde dentro de los seres humanos, sino que, según Le Breton (2012), se construye socialmente, pues representa parte del repertorio cultural al que cada sujeto pertenece y, mediante actores sociales con los que interactúa, su historia, cultura y contexto, que esta dimensión se fabrica y aprende a expresarse, tomando en cuenta que su intensidad y manifestaciones varían de acuerdo a cada quien.

Esa consigna es compartida por Guber (1991) quien dice que aquel que decide realizar una observación participante tiene que ir con apertura respecto de lo que se va a encontrar, reconociendo que es diferente de lo que quizá imaginaba y, como yo me di cuenta ya en campo/terreno, a veces sabemos menos de lo que creíamos y no por estar ahí terminamos de saberlo todo, siempre habrá cosas que ignoremos sobre el tema, los actores y los lugares en los que decidamos trabajar. El etnógrafo no vuelve a ser el mismo porque quien ejecuta la técnica cambia, porque no hay manera de construir distancia en una aproximación que requiere cercanía, intimidad con quienes se observan, el aspecto emocional de quien investiga también se pone en juego y cambia con los hallazgos encontrados.

Al concluir el trabajo de campo me encontré con que los textos tenían razón, la vista fue importante para mí, sí, pero, mucho del trabajo nosocomial requiere de escuchar al otro, de escuchar el tono en el que dice las cosas, de poner atención a detalles clave de su narrativa, hasta de hartarse de escuchar exigencias, quejas, ruidos monótonos como el llanto de un bebé, los monitores de un paciente intubado, el silencio de los pasillos por la noche, entre otros. Escuché al personal de salud con atención, me transmitieron sus miedos, sus expectativas, sus sentimientos y pude sentir con ellos, no solo en lo que a fenómenos paranormales respecta, escuché muchas cosas junto con ellos, pero, este escrito trata de esas narrativas que se contaban cuando tenían tiempos libres y algunas que yo pude vivir con ellos, no era lo que siempre hablaban, pero, al hacerlo, transmitían emociones en particular, mismas que expongo en la siguiente sección a través de cinco narraciones.

Narraciones extraordinarias hospitalarias

Las siguientes narraciones comparten tres elementos que las unifican: fueron sucesos breves cuya duración no iba más allá de minutos, según quienes las contaron, luego tuvieron un impacto emocional importante, lo común era que causarían, de forma simultánea, sorpresa y miedo, dejando tras de sí una sensación de incomodidad al momento de recordar ese suceso que, finalmente, sucedía siempre por las noches, fuera en espacios por donde la gente no transitaba normalmente, o que en ese momento, no hubiera nadie ahí más que quien contemplaba el suceso.

No era el único factor unificador, también noté que en estos relatos lo paranormal gira en torno a tres tipos de personajes, en orden de aparición, se habla de otros miembros del personal de salud que aparecían, podían ser médicos o enfermeras que nadie había visto antes, aunque, también podían ser antiguos compañeros de trabajo, gente que fue parte del personal del nosocomio o que incluso se retiró, pero, murió y al saberlo sus compañeros de trabajo, comenzaban a hablar de que se le veía por el hospital; llamativo aquí es que era visto por gente joven quien contaba que hablaba con ellos y al contarles a los de más experiencia, entonces se enteraban de que era una persona muerta.

En segundo lugar, también se habla de pacientes que murieron tras estar internados ahí y el personal seguía viéndolos, fuera que hubieran pasado días o semanas desde el fallecimiento, pero, a veces, empezaban a verlos esa misma noche o a los pocos días de su muerte. Finalmente, aunque mucho menos

comunes, se hablaba de presencias extrañas que nadie conocía, siendo estas últimas las más perturbadoras de las tres por el desconocimiento que implicaban.

De las más de veinte narrativas recolectadas de este tipo, lo cierto es que solo presentaré cinco de las más destacadas, pues hablar de todas excedería los límites propuestos para este artículo y quizá terminarían por ser redundantes en el tipo de sucesos que se cuentan. Otra cosa importante, salvo un par de dichas narraciones que incluyo en este escrito, las demás me las contaron, yo no las viví, pero, tampoco las escuché solo, son testimonios que se comparten de manera grupal, nunca fui el único oyente, la regla es que, cuando menos, entre cinco y diez personas atentas a la historia.

La primera narración que escuché de este tipo fue mientras mis informantes rotaban en el servicio de ginecología, una tarde donde había poco trabajo, Fanny que era parte del personal de enfermería. Ya estaba por anochecer y el hospital comenzaba a quedarse solo, eran alrededor de las seis de la tarde, por lo que la mayoría del personal se había retirado y nada más se quedaban las guardias en los servicios, ahí ella contó un suceso que le pasó cuando estaba realizando sus prácticas profesionales, dijo que rotaba en el área de medicina interna en otro hospital, su equipo era supervisado por una enfermera de base y esa noche se habían repartido para pasar a tomar los signos vitales de los pacientes internados, ahí, al llegar a una cama, se dio el siguiente hecho:

Había pocos pacientes, eran entre seis y ocho, tal vez, ya era de noche, de entre los pacientes recuerdo a una señora mayor porque era la única con esa edad. Le dijimos que íbamos a tomarle signos vitales y ella nos dijo que ya habían pasado y que, incluso, los habían dejado anotados en el expediente. No le creí, pensé que quizá estaba harta porque ese mismo día la lastimaron mucho, le sacaron sangre y no le encontraban la vena, pero, resulta que sí estaba la medición de signos; como no sabíamos si estaban bien y actualizados, tuvimos que volvérselos a tomar y coincidían, sí estaban bien. La enfermera de base empezó a ponerse muy nerviosa, yo pensé que estaba enojada y nos iba a regañar, pero más bien, le preguntó cómo era la persona que le tomó signos, ella se la describió y cuando nos alejamos de la paciente, nos preguntó si habíamos escuchado de esa enfermera, pero no, era la primera vez, ella empezó a llorar, dijo que era L., una enfermera que llevaba más de medio año de haber muerto y no era la primera vez que pasaba y que aparecían signos tomados en M. I., pacientes y familiares siempre la describían a ella, güerita, pelo castaño, muy seria y que casi no hablaba. Me dio miedo, no sé por qué y esa noche no quise dormir para nada.

Cuando Fanny nos contó eso, ella no iba a quedarse de guardia, su turno estaba por acabar, igual había tres residentes escuchándola y solo una iba a quedarse, tanto a esa residente como a los MIP's de la guardia fue a quienes más les impactó el relato, se notaban sorprendidos, pero, también incómodos, incluso uno de los residentes que también podía retirarse bromeó con eso, *“lo bueno que yo ya casi me voy, pero, ustedes ahí se quedan”*. Eso fue gracioso para mí, como estaba en confianza, tanto de mis informantes como de los médicos residentes y de la persona que narró el relato, aventuré un comentario, *“pues, es parte de la vida hospitalaria estar por ahí en las noches, cerca de alguien que ya ha fallecido, aunque, no sabemos hace cuánto tiempo”*, quienes no se quedaban a la guardia se rieron conmigo, sin embargo, a quienes sí, el comentario no les agradó del todo.

Lo que comenzó como una broma, tensó el ambiente, al darse cuenta de ello, Fanny volvió a comentar al respecto y, aunque de inicio yo pensé que lo hacía para relajar la situación, noté que no fue así, al final, dijo *“bueno, pero no fue aquí, todavía no conozco a los fantasmas que hay aquí, porque de que los hay, no lo dudo”*. Al final, aunque era un comentario que apuntala a relajar las cosas, por su cierre no lo hizo, más bien mantuvo el estrés.

La narrativa tuvo un impacto emocional en los integrantes de la guardia de ese día, hecho entendible si consideramos que como dice Le Breton (2012), toda emoción está vinculada al entorno en el que se da y en sí mismo, desde la perspectiva de los Médicos Internos de Pregrado, es más un lugar desagradable en el cual trabajan hasta quedar extenuados, llegan a ser maltratados, tanto por sus superiores como por los pacientes que atienden y tienen poco reconocimiento, entonces, si se le suma la potencial experiencia de toparse con un espíritu, el panorama de tener que estar en los espacios solitarios y lúgubres del nosocomio, se vuelve aún peor. En palabras de Estela, una de las internas de la guardia, *“como si no fuera suficiente estar aquí al pendiente de las señoras dando a luz, ahora debemos cuidarnos de si hay o no espíritus atormentando a los vivos con los pendientes que no terminaron”*.

Pasó el tiempo y mis informantes cambiaron de rotación a la de Medicina Familiar, por la naturaleza de esta fueron trasladados del hospital sede a una clínica de primer nivel de atención hospitalaria, ahí solo se hacían guardias de 12 horas, pues cerraban por la noche y no abrían en fines de semana, estar en ese servicio se consideraba como tener un bimestre de descanso entre todo el estrés de ese año. Aunque, parte del contexto de ese servicio era que la relación

entre la sede (el hospital) y la sub sede (la clínica) no era buena, ni la directora ni los médicos de base estaban de acuerdo con que los internos rotaran ahí, pero, aunque no podían impedirlo, sí obstaculizaban mucho su trabajo, no los autorizaban a estar en la mayoría de los consultorios y una notable excepción a ello era el médico titular de la sección de urgencias, el Dr. Sefardí, él permitía que los internos estuvieran ahí y a veces eran tantos que muchos podían estar sin hacer nada.

En uno de esos ratos de poco trabajo, Leslie, una enfermera comodín que ese día fue asignada al servicio de urgencias del Dr. Sefardí, comenzó a contar el día en que la asustaron en esa misma área de la clínica. Ahí había una pequeña bodega donde guardaban medicina controlada, uniformes e insumos que, por su importancia, debían de estar bajo llave, aparte, era de buen tamaño y también por eso la usaban como cambiador.

De repente entró una enfermera que yo nunca había visto, tenía el pelo rizado, como castaño y no era muy alta. Como no siempre vengo a esta clínica, pues tampoco me sorprendió, ya iban a dar las nueve y el Dr. ya se había ido. La enfermera solo me dijo “¿Cómo va compañera, ya mero?” Yo le respondí que sí, que ya mero. Ella se fue hacia las computadoras y ahí estuvo, la verdad que no le hice caso por estar en mi celular. De repente empezó a hacer mucho frío, como ya era octubre, los climas ya estaban apagados y lo creí normal, de repente la enfermera se paró de las computadoras y fue a la bodega, solo me dijo “no se quede sola, me la pueden espantar” y se metió a la bodega. Minutos después yo ya quería irme, pero, ella no salía de la bodega, entonces fui para decirle si le ayudaba, pero, la bodega estaba cerrada y es que sí, yo nunca escuché que la abriera y le quitara el candado, casi salí corriendo y llorando.

Aunque la contó en plena mañana, pues aún no era ni medio día, de nuevo, todos los que escuchamos la historia nos incomodamos. A diferencia de la historia que contó Fanny meses atrás, Leslie no bromeó con su narración, quedó en silencio y nadie lo rompió de inmediato, duró unos segundos que se sintieron como minutos hasta que Camelia, una de las internas presentes, lo rompió diciendo: “*Tal vez este sea el único servicio donde te puedes escapar del fantasma porque nunca nos obligan a quedarnos las doce horas de guardia*”, ella lo dijo con semblante de alivio, mientras que el Dr. Sefardí, que era el titular del área de urgencias y quien le daba permiso a los internos de irse, solo se rió.

Por un lado, y siguiendo a Evans-Pritchard (1991), noté que estas narrativas tienen una función, son un recurso de los médicos para pasar el

tiempo muerto, que no es mucho, aunque, cuando lo hay, por esta vía pueden socializar y crear o afianzar vínculos, pues exponen una parte de su pasado y el contenido emocional del mismo lo cual en algunos casos crea cercanía, no obstante, tampoco son la mejor manera de fomentar dichos lazos, pues lo que se comparte deja a los escuchas incómodos o sobresaltados y, aparte, como en las dos historias que expuse, vuelven al hospital aún más pesado de lo que ya es debido a que no solo es un lugar adverso por la cantidad de trabajo y las dificultades para relacionarse entre compañeros y pacientes, ahora también es un lugar en donde espantan.

Por otro lado, ser partícipe de escuchar estas anécdotas para mí implicó proceder como menciona Bowie (2012), desde un compromiso cognitivo empático, ya que tuve que aprender a ver el mundo como mis informantes, entender sus aspiraciones, emociones y preocupaciones; aparte de dar por descontado la creencia, pues en mi trabajo de campo/terreno, nunca vi que alguien interrumpiera la anécdota manifestando que no creía en eso o que dijera que lo creía poco posible por respeto, sobre todo si era algo que contaba alguien de mayor jerarquía, o tampoco lo escuché en lugares donde había la confianza de hablar sin temor a represalias

Usé esta postura para intentar abarcar todas las dimensiones del ser Médico Interno de Pregrado, para comprender las experiencias, desde las cotidianas hasta estas a las que podríamos denominar como paranormales, y es que, lo que para los miembros del personal de salud de mayor jerarquía podía llegar a ser una actividad lúdica como era contar los momentos en que los asustaron, para los MIP's podría significar un suplicio en el sentido de que, entrada la madrugada, quienes debían de bajar a los sótanos vacíos para pedir laboratorios y radiografías eran ellos, los que atravesaban los lobbies donde hacía horas ya no había nadie, también eran ellos y los que iban de un ala a otra de la institución desierta, también eran ellos; al mismo tiempo que eran quienes se adentraban en los pabellones semivacíos para tomar signos vitales y administrar medicamentos, a veces, con el personal de enfermería y residentes, pero, lo cierto es que nunca vi a un médico de base hacer alguna de estas labores, ellos solo las ordenaban.

Aparte, así como me tocó que me las contaran, también me tocó vivirlas con ellos. Puedo considerar como mi informante principal a Camelia, MIP a la que yo conocí desde la Ciudad de México, a quien le propuse acompañarla a su internado en Ciudad Juárez y aceptó, yo me fui como su compañero de

renta y también acepté auxiliarla económicamente, a cambio de que me ayudara a estar con ella en el hospital, ella solía negociar mi entrada y estancia con sus residentes, el equipo de enfermería y si pensaba que los adscritos eran comprensivos, también lo hacía; llegó hasta a explicarle mi presencia a algunos jefes de servicio, los de mayor apertura y amabilidad.

Soy coprotagonista de las siguientes dos historias, sucedieron ya muy cerca del final de mi trabajo de campo, pues Camelia estaba rotando en su último servicio que era el de urgencias, misma en la que el ritmo era frenético y los tiempos de descanso pocos, no inexistentes, pero, sí menos comunes y quizá por eso las historias ahí nos las contaron, más bien las vivimos.

Había un paciente al cual Camelia y yo ubicábamos desde hace meses, fue ingresado al hospital, cuando ella rotó en el servicio de medicina interna y lo recordábamos por un tatuaje en su cuello, sabíamos que tenía VIH desde hacía mucho tiempo y últimamente comenzaba a tener problemas renales e iba a hemodiálisis, pero, a pesar del tratamiento, comenzaba a tener necesidad de ser internado de forma recurrente, antes de subir a los pabellones donde lo atendían en medicina interna, urgencias debía de estabilizarlo, pero, esa noche llegó con sangrado de tubo digestivo alto y no lo lograron, Camelia lo recibió, pero, no fue parte del equipo que lo atendió, a pesar de que sí supo que murió y yo noté que eso la conmovió, no dijo nada, sin embargo, se puso seria; yo también me sentí algo triste.

Eso sucedió alrededor de las 11 de la noche, por el ajetreo del servicio el tiempo se fue rápido y alrededor de las tres de la mañana acompañé a Camelia a dejar los certificados de defunción de los pacientes de esa noche a trabajo social, entre esos documentos, los dos sabíamos que iba el de ese paciente muerto por el sangrado de tubo digestivo alto. Íbamos platicando y pasamos por la zona de cubículos aislados, eran dos y estaban vacíos, pero, en el segundo, vi al paciente ahí sentado, mirando hacia el frente, su tatuaje se apreciaba claramente; ella también lo vio y volteamos a vernos con sorpresa en cuestión de segundos, me preguntó “¿Lo viste?”, le dije que sí, pero, al regresar la mirada a ese lugar, ya no había nadie, el aislado estaba vacío de nuevo.

Entre el susto y la sorpresa, solo me limité a validar a mi informante, pues creía que el cansancio le estaba jugando una mala pasada, o peor aún, dijo “¿Me estaré volviendo loca ya?”, sin embargo, le reafirmé que yo también lo vi, así que no tenía por qué dudar de sí misma, lo hice como parte de ese compromiso

cognitivo empático (Bowie, 2012) de ver el mundo como ella y reconocer que yo también lo había experimentado.

No fue el único evento de ese tipo que vivimos mientras ella rotaba en urgencias, semanas después, una tarde llegó un señor que no estaba inconsciente, pero, ya desvariaba, era de pelo rizado y barba abundante, muy blanca. Al parecer tenía la presión muy alta y ese era el origen del desvarío, recuerdo que le mandaron a sacar estudios de rigor y el señor alcanzaba a decir que no quería estar ahí, que quería irse a su casa. Lo cierto es que el señor falleció, Camelia y yo estábamos presentes cuando eso sucedió y yo vi cuando el equipo de enfermería llevó la bolsa negra en la cual suelen meter los cadáveres para trasladarlos a la morgue.

Alrededor de media hora después llegó la jefa del personal de enfermería y empezó a regañar a residentes y a internos, les dijo que un señor se salió de pelo blanco rizado y barba muy abundante *“iba como loco, alterado y solo me gritó ‘¿Dónde puedo ir por mis resultados, ya quiero irme de aquí?’”*, cuando dijo eso, yo me sentí extraño, sorprendido, también con un poco de miedo, volteé a ver a Camelia y noté que se puso muy seria y otra de las enfermeras le dijo, *“jefa, esa persona que usted describe es un paciente que yo arreglé para que se llevaran a la morgue, nadie más ha sido internado aquí con ese tipo de pelo y barba blanca”*. Le explicaron mientras todos estaban serios y en sus rostros se notaba la incomodidad, al final la jefa de enfermería solo les dijo que estaba bien, aunque, aún se notaba inconforme, esa noche el ambiente se quedó serio, sumado a la carga del servicio que no fue poca.

No fueron las únicas historias que viví, pero, mi objetivo, como ya dije, no es ponerlas todas, solo seleccioné dos porque fui testigo de ellas y considero que son un buen ejemplo del segundo tipo de estas experiencias, muchas veces son los mismos pacientes que se atienden al fragor de las guardias quienes fallecen y muy pronto son vistos por quienes los atendieron, aunque, ya hayan muerto, como me pasó cuando acompañé a mi informante o, son vistos por otros que no saben que fallecieron, como este último.

El último tipo de narraciones es el más escaso, solo lo escuché en un par de ocasiones y es cuando nadie puede precisar qué es lo que da miedo o asusta a quienes lo han experimentado. A continuación, explico la que considero como la más relevante de esas dos historias, pues se inserta en el contexto de la pandemia por COVID-19, misma que signó toda mi investigación. En el hospital

se habían instalado COVIDarios, zonas específicas para atender a los pacientes cuya condición de salud se había agravado mucho por la infección y requerían de apoyo respiratorio que solo podían proporcionarles en internamiento hospitalario.

Aunque a lo largo de todo el año, los COVIDarios nunca desaparecieron del todo, pues la pandemia tuvo sus vaivenes en la cantidad de contagios y, por ende, en la saturación hospitalaria que subía y bajaba a lo largo de todo el país, sin ser Ciudad Juárez la excepción. El personal contaba que el primer COVIDario había sido instalado en los pabellones que conectaban las zonas de oncología y nefrología en medicina interna, pero, sin terminar de abarcar ninguna de las dos zonas, estaba más bien en la parte que conectaba ambas secciones. Cuentan que, durante el inicio de la pandemia, la mortalidad en ese primer COVIDario fue muy alta, pero, al finalizar el 2020, lo cambiaron de lugar por logística.

Tras ese suceso, todos decían que transitar esa zona daba miedo, los pacientes estaban muy intranquilos cuando los había y si no los había, era aún peor, pero, también era inevitable por los pacientes que ahí se atendían. Al inicio, mis informantes no hicieron mucho caso de esas historias, sin embargo, una noche, Esther nos pidió que la acompañáramos porque a ella sí le daba miedo pasar por ahí, aunque, no sabía por qué, las narrativas decían desde que se veían sombras o se escuchaban lamentos, sin embargo, hasta ese momento era algo que contaba personal de base o residentes, no los Médicos Internos de Pregrado con los que yo convivía.

Acompañé a Esther porque era más fácil para mí que el resto de sus compañeros que estaban ocupados con las tareas que les asignaban, aparte, yo ya había pasado muchas veces por ahí y me parecía más tenebroso por lo que contaban que por lo que en realidad pasaba en esa sección. Íbamos para revisar a los pacientes, así que el lugar no estaba solo, ahí había espacio para seis pacientes y esa noche había dos camas ocupadas, podría haber sido una rutina normal, como tantas que había visto de no ser porque cuando ya nos íbamos escuchamos un estruendo, Esther estaba terminando de revisar al paciente que estaba semidormido cuando se escuchó como si azotaran una puerta, pero, el detalle era que ahí no había puerta alguna. Esther se puso pálida y la familiar del paciente dijo “*¿Qué fue eso? Sonó muy fuerte*”. Intentando que se sintiera tranquila, le dije que iría a ver, pero, caminé al pasillo en medio de las camas y no supe a dónde ir, no había modo de que se hubiera azotado una puerta ahí, porque no había tal, al darme cuenta de ello, yo también tuve miedo y a los pocos segundos, cuando ella terminó con el paciente y me alcanzó, se lo dije.

Esta forma de miedo era una de las posibles formas de sentir miedos dentro de la cultura biomédica y es que, siguiendo a Boscoboinik (2016), el miedo nunca es único, es una dimensión que siempre debe de ser referida en plural porque son varios los horrores a los que se enfrentan una cultura y sus integrantes, que en este caso, son los MIP's en formación que no solo experimentan este miedo, también conocen el temor a ser regañados, a no poder ayudar a sus pacientes, a pasar una mala guardia, entre otros, pero, por lo mismo considero que este tipo de miedo tiene que ser enunciado, ser personal de salud en general e interno en particular no es fácil y se vuelve más difícil cuando, como en las experiencias que narré, los informantes y el investigador se enfrentan a lo inexplicable, mismo que considero he desarrollado bien y me da pie a conclusiones que enuncio a continuación.

Las grietas que cierran este texto

Después de estas experiencias me vi en la necesidad de hacer un recorrido por lo que la antropología y la psicología decían al respecto, ahí me encontré que la antropología tiene más apertura, mas no porque haya nacido con ella, es un camino que antropólogos previos han construido y, al hacerlo, se han visto en la necesidad de reconocerse a sí mismos como un factor que modifica el campo e incluso, tener que resaltar lo que parece obvio, pero, ha querido censurarse, que el investigador también siente, teme, cree y negocia significados con sus informantes.

La psicología no ha recorrido el mismo camino, quizá porque, como Kantor (1990) menciona, le ha costado mucho trabajo establecerse como una ciencia en toda regla y ha sido mucho el tiempo en que se le ha visto como una disciplina pre o protocientífica, entonces, tenían que consolidar la anhelada científicidad explicando el proceso psicológico de los fenómenos paranormales, así fuera desde lo patológico.

Mi trabajo de campo/terreno me mostró que la medicina está en un punto similar, los internos están en un año de formación intensiva como médicos, lo cual implica una formación académica y una praxis rigurosa, ambas basadas en lo científico, dimensión que se coloca al centro de la cultura biomédica en las que se les forma, sin embargo, tal como menciona Menéndez (2002), hay partes negadas en la cultura como esta, la experiencia paranormal del personal de salud que son relegadas de la pretensión científica de la medicina como ciencia.

Aunque, este escrito es una apuesta por develar esa sección oculta en el personal de salud que labora en instituciones hospitalarias, es un intento de reconocer que la muerte les impacta y tienen inquietudes sobre lo que pasa después de que esta acaece, pues sus experiencias viendo a personas que ya han muerto les despiertan la inquietud de que quizá sí hay algo más, una instancia de la cual no hay constancia científica, pues la ciencia no llega a ese ámbito, al no haber evidencia tangible de ello, no pueden estudiarla y más bien han decidido etiquetarla como un dominio propio de la religión, que en última instancia también es vista como una creencia paranormal (Tobacyk, 2004).

Gracias al enfoque antropológico he podido dar cuenta de que la experiencia paranormal es posible en dos formas, sea como una historia para pasar el tiempo y conectar con los demás, a pesar de la conmoción que deja tras de sí, pero, también en forma de espíritus que aparecen en las noches de guardia, quizá se vea como un miembro del personal de salud que nadie conoce o que saben que ya murió, o tal vez sean los pacientes que acaban de morir, o incluso algo que nadie pueda esclarecer, pero, que se sienta en el ambiente y se escuche sin que haya una explicación posible, al final, experimentarlo será un proceso que causará un proceso emocional, que significará el hospital y quizá no lo haga bien porque se volverá un lugar donde no solo hay que temer a los vivos, su maltrato y mal carácter, también a los muertos y el misterio que les rodea.

Reconocer esta dimensión humaniza al personal de salud, nos permite conocer cómo se sienten, saber que también tienen expectativas, que son vulnerables, que hay algo más allá del profesional altamente calificado que se forma en la intensidad de los turnos de 36 horas o a veces más. Todo ser humano es reflejo de una historia de vida, de un contexto cultural y de un momento sociohistórico, por eso tan importante conocer sus creencias, cómo reaccionan ante sucesos como estos, pues permite ir más allá de la dualidad de pensar en el médico como una figura de autoridad y como un profesional científico, ajeno a dimensiones espirituales y religiosas.

No es la única ganancia, por medio de este escrito también me he encontrado con que la expresión de lo emocional es complicada en sí mismo al interior de la institución nosocomial, no es factible pensar en seres humanos sin emociones, estas no dejan de ser parte de la cultura biomédica, pero, están fuertemente acatadas por lo que Hochschild (1979) llama “reglas para sentir”, entre personal de salud no es bien recibida la manifestación de emociones

adversas como el miedo, la tristeza o la ira, aunque, tampoco significa que tengan en buen concepto a la expresión de la alegría, del personal de enfermería y medicina se espera un amplio dominio emocional que, de no darse, es causa de una fuerza reprimenda. A pesar de ello, la censura nunca es absoluta, el staff del hospital tiene diversos miedos, motivos para enojarse, hechos que les sorprenden, etc.

Considero que esta es una valiosa aportación porque permite conocer otra parte de lo que se vive al interior de estas instituciones que tiene características de institución total (Goffman, 2001) para con su personal debido a la forma en la que los regulan, nos solo en el aspecto anímico del que ya hablé, también en sus horarios de comida, forma de vestir, relacionarse, expresarse, descansar, por solo mencionar algunas. Al no ser esta regulación absoluta ni perfecta, es posible de conocerse por vías como esta y detectar la forma en la que el personal se las ingenia para ir más allá de ella, sea expresando sus miedos en confianza y cuando nadie los ve, o pidiendo a personas de confianza que conocen que por favor les acompañen a lugares considerados por todos como tenebrosos.

Bibliografía

AUGE, M. (2000). *Los no lugares, espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

BOWIE, F. (2012). Devising methods for the ethnographic study of the afterlife: Cognition, empathy and engagement. En: J. Hunter (Ed.), *Paranthropology: Anthropological approaches to the paranormal..* Bristol: Paranthropology. pp. 99-113

COHEN, A., MOHR, C., ETTINGER, U., CHAN, R. & PARK, S. (2015). Schizotypy as an organizing framework for social and affective sciences. *Schizophrenia bulletin*, 41, S427-S435.

EPELE, M. (2015). Entre la escucha y el escuchar: Psicoanálisis, psicoterapia y pobreza urbana en Buenos Aires. *Physis. Revista de Saúde Coletiva*, 25(3), 797-818.

EVANS-PRITCHARD, E. (1991). *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI Editores.

FASCEA. (2017). Los parásitos de la ciencia. Una caracterización psicocognitiva del engaño pseudocientífico. *THEORIA. Revista de teoría, historia y fundamentos de la ciencia*, 32(3), 347-365.

GOFFMAN, I. (2001). *Internados*. Buenos Aires: Amorrortu.

GÓMEZ J. (2007) La muerte y el acompañamiento del morir. *International journal of developmental and educational psychology*, 1(2), 115-131.

GUASH, O. (2002). *Observación participante*. Tarragona: Centro de Investigaciones Sociológicas.

GUBER, R. (1991). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

HANSEN, G. (2001). *The trickster and the paranormal*. Nueva York: Xlibris Corporation.

HOCHSCHILD, A. (1979). Emotion work. Feeling rules and social structure. *Chicago Journals*, 85(3), 551-575.

HUNTER, J. (2015). Between realness and unrealness: Anthropology, parapsychology and the ontology of non-ordinary realities. *Diskus: Journal of the British Association for the Study of Religions*, 17, 4-20.

IRWIN, H. (2009). *The psychology of paranormal belief. A researcher's handbook*. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press.

Kantor, J. (1990). *La evolución científica de la psicología*. México: Trillas.

KROTZ, E. (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre*

el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

LE BRETON, D. (2012). Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 4(10), 67-77.

MAJIMA, Y. (2015). Belief in pseudoscience, cognitive style and science literacy. *Applied Cognitive Psychology*, 29, 552-559.

MENÉNDEZ, E. (2002). *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona: Bellaterra.

MOHRC, C. & CLARIDGE, G. (2015). Schizotypy-do not worry, it is not all worrisome. *Schizophrenia bulletin*, 41, S436-S443.

MUÑOZ, R. (2010). *El acceso a los medios sanitarios en la diversidad cultural: Mediación intercultural en el ámbito sanitario y terapias interculturales en salud mental, estudio de caso en Bélgica y España*. [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid]. Biblos-e Archivo. Recuperado de <https://repositorio.uam.es/handle/10486/4602>

PARRA, A. (2010). Experiencias perceptuales inusuales, experiencias anómalo/paranormales y propensión a la esquizotipia. *Universitas Psychologica*, 11(1), 269-278.

PÉRES, J. (2020). Factores cognitivos, mórbidos y premórbidos en la formación y sustento de la creencia en lo paranormal. Interdisciplinaria. *Revista de psicología y ciencias afines*, 37(2), 211-225.

SECRETARÍA DE SALUD Y ASISTENCIA. (2020, diciembre). *Comunicado técnico diario, fase 3*. Miércoles 30 de diciembre, 2020. Recuperado de https://drive.google.com/drive/folders/1TizxIMJURgtovtxQppnf6_p08aPByAI3

TOBACYK, J. (2004). A revised paranormal belief scale. *International journal of transpersonal studies*, 23(1), 94-98.

TRAN, U., STIEGER, S., & VORACEK, M. (2015). Mixed-footedness is a

more relevant predictor of schizotypy across time and instruments. *Psychiatry research*, 228, 585-590.

TURNER, V. (1998). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

TYLOR, E. (1930). *Antropología: Introducción al estudio del hombre y la civilización*. Madrid: Maxtor.

VANDEBOS, R. (2006). *American Psychological Association dictionary of psychology*. Washington D. C.: American Psychological Association.

El diablo in-corporado. El caso de la narrativa y contranarrativa de un hombre en reclusión que vive una condición psiquiátrica¹

Carla Ailed Almazán Rojas²

RESUMEN

El presente trabajo describe y analiza la experiencia de un hombre privado de la libertad con un diagnóstico psiquiátrico de “trastorno múltiple de la personalidad”, en el que como parte de su experiencia se ha in-corporado el Diablo. Así en su performatividad corporal se transforma su voz, su mirada, sus gestos y ademanes, de los que surge un ser sobrehumano, fuerte y poderoso, performando así su identidad. Se presentan las narrativas y contranarrativas a partir de la observación y análisis de una entrevista en profundidad, que forma parte del trabajo de investigación realizado en 2022 dentro de un penal. Del que resultó que las representaciones del Diablo, percepciones y repercusiones de la condición psiquiátrica aquí expuesta es sólo un ejemplo de la experiencia de in-corporación demoniaca que se vive en diversas situaciones psiquiátricas, que en este caso puede tratarse de una estrategia de autoatención ante el sufrimiento vivido.

Palabras clave: Diablo, experiencia de posesión, in-corporación, autocuidado

1 Le agradezco a la Dra. María del Carmen Montenegro Núñez y a la Dra. Anabella Barragán Solís por sus aportaciones y reflexiones que permitieron enriquecer esta investigación.

Este trabajo forma parte del proyecto de investigación realizada con el apoyo del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) y el proyecto UNAM/DGAPA-PAPIIT “Enseñanza, epistemología, cognición y representaciones encarnadas” <<IN 401222>>, en el cual participo.

2 Facultad de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, email: almazan.ro@gmail.com

The in-corporated devil. The case of a narrative and counter-narrative of a prisoner man

ABSTRACT

This paper describes and analyzes the experience of a prisoner man with a psychiatric disorder called “Multifaceted Personality Disorder”, in which the devil has been incorporated as part of his experience. In his body performativity his voice, his gaze and gestures are transformed, from which a superhuman, strong and powerful being emerges, performing his identity. The narratives and counternarratives of his experience are presented based on the observation and analysis of an in-depth interview, that is part of the research work carried out in 2022 inside a prison. From which it turned out that the representations of the devil, perceptions and repercussions of the psychiatric condition exposed here is only one example of the experience of demonic incorporation that is lived in various psychiatric disorders, like this one, in this case may be used like a self-care strategy before the suffering experienced.

Keywords: Devil, possession experience, embodiment, self-care.

Introducción

El objetivo del presente escrito es analizar la experiencia de incorporación demoníaca que se vive en diversas situaciones psiquiátricas, considerando al cuerpo base y sujeto de la cultura (Csordas, 1990), y el concepto de in-corporación traducción de embodiment, el cual hace referencia a la “condición existencial en la cual el cuerpo es el terreno intersubjetivo de la experiencia” (Csordas, 1999). Es así, que se hace uso de un guion intermedio en los conceptos in-corporado, in-corporar, in-corporación y corpo-oralizado para enfatizar en las condiciones socioculturales materializadas en el cuerpo y su comportamiento; siguiendo la propuesta conceptual dialógica de Lara (2022), quien define la corpo-oralidad como una síntesis dialógica entre discursos orales y corporales. En este caso, se hace uso del término “in“, seguido del guion, para acentuar las condiciones socioculturales en unión con el cuerpo.

De manera particular este trabajo se basa en la observación y descripción de la experiencia psiquiátrica del actual modo de vida de un hombre, que cuenta con un diagnóstico de “trastorno de la personalidad múltiple” (conocido hoy en día como trastorno de identidad disociativo). Diagnóstico psiquiátrico que resultó de la valoración de su salud mental realizada tras su detención en el año 2021. En el que como parte de su experiencia de la condición psiquiátrica

se representa la in-corporación del Diablo, concebido como la personificación malévola por diversos sistemas religiosos y máximo adversario de todo adepto de Dios.

Así en su performatividad corporal se transforma su voz, su mirada, sus gestos y ademanes, de los que surge un ser sobrenatural, el más maligno de todos los seres malvados; mostrando en su corporalidad un ser enérgico, fuerte, poderoso y seductor. De esta forma el ángel caído y desterrado por Dios preforma la identidad de este hombre en situación de cárcel. Experiencia en la que se entretajan diversos temas como el cuerpo, la salud-enfermedad, condición psiquiátrica, identidad, sufrimiento, modo de vida, la reclusión como experiencia liminal, la representación del Diablo y la in-corporación de este como forma de autocuidado.

El objeto de estudio expone parte de una realidad que viven algunas personas en condición psiquiátrica, es por ello que, uno de los intereses académico del presente texto es aportar elementos de reflexión que incite a estudiantes, profesionales e investigadores de las ciencias sociales y de la salud, el interés en la realidad experiencial de la corporeidad de la salud-enfermedad de las personas en condición psiquiátrica en general; y en este caso que a menudo muestran ser seres sobrenaturales como demonios o Dios. Fomentando así, el diálogo interdisciplinario desde las Ciencias Antropológicas y de la Salud, favoreciendo los tratos y tratamientos para una mejor condición de vida de este grupo social, quienes viven condiciones psiquiátricas parecidas al caso aquí expuesto; en el que se describe la experiencia emocional corporeizada en la que se incrusta el Diablo como posible forma de autocuidado.

Cuerpo, salud y religión

De acuerdo con Csordas (2018), nos hacemos humanos a partir del cuerpo experiencial, un cuerpo que se percibe y se expresa como conjunto de sentidos y significados. Así, el cuerpo no solo es la base para expresar la cultura, sino también la base existencial de la cultura misma, porque sus diferentes modos de ser son culturalmente construidos. Por tanto, el cuidado y uso de nuestros cuerpos no es determinado biológicamente, sino que están constituidos culturalmente. En esa misma línea “para comprender la religión siempre es necesario incluir la experiencia además de los símbolos, significados y fuerzas sociales” Csordas (2018). Además, que es a partir de la experiencia del cuerpo

como podemos conocer el proceso de salud-enfermedad. Específicamente, en este caso se enfatiza en la experiencia del cuerpo y la enfermedad como vehículo de la representación, percepción y repercusión del Diablo in-corporado; así la vivencia, la experiencia del cuerpo y la enfermedad, se comunica a través de representaciones (Barragán, 2007). Entendiendo por representaciones en torno a la salud “una serie de significados que le sirven a los individuos para dar un sentido a los malestares que sufren” (Arganis, 2005).

Autoatención y autocuidado

Desde una perspectiva socioantropológica de la salud, los Modelos Médicos propuestos por Eduardo Menéndez (1992), engloban los conjuntos de prácticas, ideologías y saberes de las funciones curativas. Estas se clasifican tres modelos de atención: 1) Modelo Médico Hegemónico (MMH); 2) Modelo Médico de Autoatención (MMA); y 3) Modelo Médico Alternativo Subordinado (MMAS)³. En los modelos anteriormente mencionados se engloban todos los saberes y formas de atención que buscan prevenir, tratar, controlar, aliviar o curar algún padecimiento (Menéndez, 2016). En el modelo de Autoatención, se realizan acciones ante un padecimiento o enfermedad llevadas a cabo por la misma persona o allegadas al enfermo, tales como la alimentación, limpieza, higiene, curación y prevención de las enfermedades. Asimismo, se incorporan en este modelo procesos, tales como, los hábitos y conductas cotidianas que se orientan al mantenimiento y cuidado de la salud. Dentro de la autoatención, que es la modalidad más generalizada de atención a las dolencias, se realizan diversas acciones para enfrentar el padecimiento como forma de autocuidado (Arganis, 2005; Menéndez 2016). Entendiendo al autocuidado como “las distintas actividades de la vida cotidiana que son realizadas por la persona, familias y los grupos sociales para el cuidado de la salud, la prevención de enfermedades y limitaciones de daños” (Arenas, Jasso y Campos, (2011)). Estos autores señalan que en las acciones de autocuidado existe una influencia de los determinantes sociales, específicamente, la clase social, la ocupación, el género, el grupo étnico, así como la familia, la edad y la experiencia de enfermedad.

3 El Modelo Médico Hegemónico (MMH), es caracterizado por el sistema biomédico, el cual ha privilegiado una mirada biologicista, individualista, asocial, ahistórica y mercantilista, dónde el vínculo médico-paciente es asimétrico. El Modelo de Autoatención (MMA), está basado en el diagnóstico y atención encaminadas a la cura, la cual lleva a cabo la misma persona o cercanas. El Modelo Médico Alternativo Subordinado (MMA), engloba todas aquellas prácticas fuera de la medicina hegemónica, las cuales tienen su origen en la medicina prehispánica llamada medicina tradicional, también incluye las medicinas religiosas o prácticas religiosas encaminadas a la cura (Menéndez, 1992).

In-corporación de lo malvado en los locos furiosos o agitados desde el México Antiguo.

La locura tiene un largo pasado en la que ha sido concebida de diversas formas según el momento histórico, localidad y cultura. Desde el México antiguo, era plasmada desde diversos conceptos tales como *amimati* (grosero, rudo, no inteligente), *xolopitli* (tonto), *tompoxtli* (idiota, tonto o estúpido), *nextecuilin* (gusano de muladar, persona que entiende las cosas al revés), *amozcaliani* (el que no entiende); algunos de ellos causados por algún factor externo, tal como la brujería o el consumo de enteógenos de manera desmedida como el caso de *yollopoliuhqui* (*perdido del corazón*) o *moltapololiani* (el que se hace perder o destruir) (Echeverría, 2012). Los conceptos anteriores hacen referencia a “los locos tranquilos”, no obstante, en los grupos hablantes de náhuatl que habitaron el Altiplano central de México, también se hace referencia a aquella locura transgresora de las normas sociales y morales. En la clasificación de “locos furiosos o agitados”, encontramos *tlahueliloc* (malvado o furioso), *yollotlahueliloc* (malvado del corazón), *cuatlahueliloc* (malvado de la cabeza), *ellahueliloc* (malvado del hígado), *yollococoxqui* (enfermo del corazón) y *aacqui* (el que ha padecido intrusión). Todos ellos caracterizados por inmoralidad, tal como transgresiones y desviaciones sexuales o conductas en contra de las normas sociales, las cuales los hacía ser locos malvados; en algunos casos a consecuencia de cuestiones sobrenaturales como la posesión de los seres pluviales como el rayo; en otras derivado de la enfermedad de algún órgano o parte del cuerpo a causa de la acumulación de flemas; también por el consumo desmedido de alcohol o enteógenos; así como consecuencia de la magia o brujería; y finalmente por predestinación o herencia (Echeverría, 2012).

Independientemente de la causa, en todas las concepciones nahuas de los “locos furiosos o agitados” expuestas por Echeverría (2012) vemos una incorporación de lo malvado, realidades corporales que se han vivido a lo largo de la historia y se viven hoy en día. En este caso, en particular se analiza la in-corporación del Diablo en un hombre privado de la libertad considerado jurídicamente como inimputable, lo que podría ser para los antiguos nahuas un “loco malvado”.

Panorama de la Inimputabilidad en México

La inimputabilidad es un término jurídico que se utiliza para determinar un tipo de inculpabilidad penal (Art. 405, Código Nacional de Procedimientos

Penales). Dicha irresponsabilidad deriva de la incomprensión del hecho delictivo cometido. Tal es el caso de aquellas personas que por su condición psiquiátrica “no tengan la capacidad de comprender el carácter ilícito de aquel o de conducirse de acuerdo con esa comprensión, en virtud de padecer trastorno mental o desarrollo intelectual retardado” (Art. 42 del Código Penal).

En ese sentido las personas inimputables requieren de atención especializada, determinada por nuestra legislación nacional. También se ha reconocido desde la normatividad nacional e internacional, la necesidad de proveer a este grupo de personas condiciones necesarias que les permitan alcanzar un nivel óptimo de funcionamiento y de disminución de sus limitaciones, tratando de evitar la vulnerabilidad y la discriminación (CNDH, 2015). De modo que, para llevar a cabo dicha atención especial, las personas inimputables no deberán cumplir su sentencia como el resto de las personas en centros penitenciarios comunes, en consecuencia, se les aplica una medida de seguridad en un centro penitenciario diferente, aunque en muchos de los penales también encontramos personas con algún padecimiento mental.

Las estadísticas muestran que los delitos por los que han sido acusados las personas privadas de la libertad considerados como inimputables en la CDMX, mayoritariamente son robo como es el caso aquí expuesto, seguido de homicidio, violación, abuso sexual, lesiones, contra la salud⁴, homicidio en razón de parentesco⁵ y algunos relacionados con menores de edad, como corrupción⁶ o sustracción de menores⁷ (Almazán 2022). En una muestra de 166 personas en un establecimiento para personas inimputables en México, se estima que la mayoría; tienen una edad entre 40 y 49 años; más del 70% son solteros; y en promedio el máximo nivel educativo de esta población es la educación básica, no obstante, también se encuentran en menor medida personas con licenciatura y posgrado.

4 Los delitos contra la salud son aquellos relativos a la producción, adquisición, comercio, posesión, tráfico o uso de drogas ilegales.

5 Se refiere a la privación de la vida del ascendente o descendiente consanguíneo, hermano/a, cónyuge, concubinario, adoptante o adoptado con conocimiento de esa relación.

6 El delito de corrupción de menores se refiere al acto en el que se induzca, procure, facilite u obligue a un menor de dieciocho años de edad a realizar actos de exhibicionismo corporal, lascivos o sexuales, prostitución, ebriedad, consumo de narcóticos, prácticas sexuales o a cometer hechos delictuosos.

7 El delito de sustracción de menores se refiere al hecho en el que una persona que no tiene la custodia del menor de edad, lo aparta y retiene de su espacio de convivencia habitual.

Respecto a la etnicidad y religión el 1.2% son pertenecientes a un grupo indígena, aunque se desconoce el grupo étnico de origen y el 77.7% de la población se reconoce como católico. Mientras que el 13.9% se concibe como no creyente, el 2.4% de religión cristiana, el 1.8% testigos de Jehová, 1.2 % evangelista, 0.6% pentecostés al igual que judía, datos que conciernen a las personas inimputables privadas de la libertad.

Por sí misma la condición de encierro puede generar un deterioro significativo de todas las esferas de la vida de la persona privada de la libertad, agudizándose dicha condición por el mismo padecimiento psiquiátrico o viceversa, es decir que la situación psiquiátrica se agrava por el encierro mismo. De manera general dentro de la amplia gama de los principales diagnósticos que se dan a personas inimputables, al menos en México, en mayor medida pertenecen a la categoría de esquizofrenia y otros trastornos psicóticos, (esquizofrenia, esquizofrenia paranoide, trastorno esquizofreniforme y trastorno de ideas delirantes) en segundo lugar, los trastornos del desarrollo intelectual (leve y moderado); en tercero, los trastornos por uso de sustancias y trastornos adictivos. Dentro de los trastornos de personalidad, los diagnósticos más comunes en las personas inimputables son: trastorno disocial, trastorno antisocial y trastorno paranoide de la personalidad (Almazán, 2022). Aunque no es tan común, también encontramos diagnósticos que hacen referencia al trastorno disociativo de la identidad, conocido popularmente como personalidades múltiples.

Trastornos disociativos: preocupante desinterés en México

Aunque no hay datos estadísticos recientes de trastornos disociativos, los existentes muestran una prevalencia de 5 a un 10% de la población global y entre 10 y 41% en la población psiquiátrica (Robles, et al. 2006; Centro de Investigación y Desarrollo en Ciencias de la Salud, 2019). Sorprende que no hay datos vigentes al respecto, pese a que la Organización Mundial de la Salud y la Organización Panamericana de la Salud (2011) han pronunciado la necesidad y obligación urgente de realizar estudios epidemiológicos locales, para dar a conocer los procesos de salud–enfermedad en los que se incluyen los trastornos mentales.

Los datos más recientes sobre trastornos disociativos en México fueron obtenidos por Robles (2006), en los que mostró una prevalencia del 38% en una muestra de pacientes psiquiátricos. Casi dos décadas después, esta falta de actualización exhibe un preocupante desinterés, no obstante, se sabe que

el comportamiento suicida puede ser un riesgo en personas con trastornos disociativos. Con un eminente riesgo para el trastorno de identidad disociativo, conforme a la APA (2014) “más del 70% de los pacientes ambulatorios con trastorno de identidad disociativo han intentado suicidarse” (APA, 2014).

Trastorno de identidad disociativa

Histórica y nosológicamente podemos ubicar las características del trastorno de identidad disociativa a partir de la década de los 60's y 70's, dentro de los dos sistemas internacionales para el diagnóstico de los trastornos mentales: 1) Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE) de la Organización Mundial de la Salud; y 2) Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM) de la Asociación Americana de Psicología.

Desde su segunda versión, en el DSM-II (1968) y la novena de la CIE-9 (1977), el trastorno de identidad disociativa se encontraba bajo el término de “neurosis histérica” o “experiencia somatomorfa de tipo disociativo”; transitando el nombre de “trastorno de Personalidad múltiple” a “trastorno de identidad disociativo” en el DSM-IV (1994) y la CIE-11 (2018). Actualmente, se encuentra dentro de la categorización de trastornos disociativos, establecidos y clasificados por ambos manuales en su versión más reciente (CIE-11 y DSM-V), ambos coinciden en que los trastornos disociativos se caracterizan por la interrupción o discontinuidad en la integración normal de la identidad, la percepción, el control motor y el comportamiento. En esta discontinuidad, el CIE-11 también hace referencia a los siguientes aspectos: sensaciones, percepciones, afectos, pensamientos y recuerdos (OMS, 2022). Por su parte el DSM-V menciona la discontinuidad en: la conciencia, la memoria, la identidad propia y subjetiva, la emoción y la identidad corporal; y que estos trastornos aparecen con frecuencia como consecuencia de traumas, que pueden alterar todas las áreas de funcionamiento psicológico (APA, 2014). El trastorno de identidad disociativa, para la CIE- 11 “se caracteriza por una alteración de la identidad en la que hay dos o varios estados de personalidad distintos [...] (en el que) cada estado de personalidad incluye su propio patrón de experiencia, percepción, concepción y relación con el yo, el cuerpo y el entorno”.

Trauma, disociación y supervivencia

El trastorno de identidad disociativo se dice que es causado por un trauma en la infancia en conjunto con la falta de recursos físicos y emocionales, elementales para liderar con él. En este caso la disociación, se puede definir como

“un mecanismo de defensa, en el cual el papel [...] es amortiguar el impacto de la experiencia traumática” (Madrigal, 2012:9), causando una interrupción en el continuo de integración de experiencias y funciones limitando daños. Para su tratamiento, entre otras cosas, se busca eliminar la fuente del dolor, que en estos casos indudablemente es el recuerdo. Por tanto, el trauma es un mecanismo que se pone en funcionamiento bajo niveles elevados de estrés, angustia, miedo y pánico como técnica de supervivencia, disociación que permite al sujeto tolerar esas situaciones angustiantes, estresantes y dolorosas (Paz, 2023). Aunque se dice que el cambio es totalmente involuntario y que las personas con este tipo de trastorno no suelen tener el control de los cambios, en algunos casos si logran detener o provocarlos voluntariamente. Es así como se puede alternar el control voluntario, entre contenidos conscientes y otros situados en el plano más profundo y de difícil acceso (Sevilla, 2017).

Identidad suplantada: divinidades o demonios

Con lo anterior, podemos decir que las manifestaciones o no de los estados de personalidad en el trastorno de identidad disociativo varía en función de la motivación psicológica, el nivel actual de estrés, la cultura, los conflictos internos y dinámicos y la tolerancia emocional. Por su parte, en el DSM-V, es descrito como “la perturbación de las identidades que se caracterizado por dos o más estados de personalidad bien definidos, y que se puede describir en algunas culturas como una experiencia de posesión” (APA, 2014). El mismo manual enfatiza que la presentación de la posesión puede variar de acuerdo con la cultura o circunstancia. Las identidades en forma de posesión en el trastorno de identidad disociativo normalmente se manifiestan como conductas en que parece que un “espíritu”, un ser sobrenatural o una persona ajena ha tomado el control, de tal manera que la persona comienza a hablar o actuar de una manera muy diferente. El comportamiento de un individuo puede semejar que su identidad ha sido sustituida o suplantada por un demonio o una divinidad. Sin embargo, paradójicamente, el manual menciona que la mayoría de los estados de posesión en el mundo son normales, por lo general forman parte de la práctica espiritual y no cumplen con los criterios para el trastorno de identidad disociativo.

Perspectivas de la posesión demoniaca: entre la justicia, ciencia y religión

La autoridad que se ejercía sobre los transgresores de la norma social como lo eran los “locos furiosos o agitados”, desde la Edad Media, estaba conformada por tres elementos que actuaban sobre ellos: el religioso, el médico

y el legal. De manera expedita, para el hombre de leyes como se explicó con la inimputabilidad, podría pensarse en la no responsabilidad de los actos del “loco furioso” o “desequilibrado”, mientras que para el médico significaba un deterioro de la salud mental y para el inquisidor una evidente posesión demoniaca (Águeda, 2017).

La experiencia de posesión demoniaca, si bien es un fenómeno considerado en términos religiosos, ha sido descrito y explicado desde diversas perspectivas, desde la clínica, la antropológica, la histórica y por supuesto la teología. De acuerdo con la Real Academia Española, el termino de posesión proviene del latín *possessio*, que significa “acto de poseer o tener una cosa corporal o incorpórea”. Como definición alterna, encontramos “apoderamiento del espíritu del hombre por otro espíritu que obra en él como agente interno y unido con él” (RAE, 2022). En particular la posesión demoniaca consiste en que uno o más espíritus diabólicos toman el control de las facultades de un individuo y le hacen perder la capacidad de manejar su mente y su propio cuerpo o parte de él (Brizuela, 2022).

Desde las ciencias del comportamiento, en la clínica, la posesión de entidades sobrenaturales se explica como manifestaciones psicopatológicas donde la persona vive la experiencia de obrar bajo el control de otro ser en el que entra en un trance involuntario. Provocando una alteración temporal de la conciencia en los pacientes psiquiátricos, donde puede haber confusión sobre la propia identidad, o el surgimiento de otra, difuminando su propia identidad, como es el caso del trastorno de identidad disociativa expuesto anteriormente. En estos casos los pacientes que son creyentes pueden utilizar los símbolos y rituales de su religión para dar sentido a la experiencia psicótica (Osca, D’Hiver y Ramos, 2022).

Por otra parte, desde la postura psicoanalítica, se refiere a la psicosis y neurosis como formas en las que se manifiesta la experiencia de posesión (Grajales, 2019), específicamente la neurosis demoniaca, se refería a los sujetos acometidos por convulsiones y visiones causadas por el Diablo, considerada por Freud como una figura paterna. Dentro de esta explicación, los demonios son los deseos inconscientes proyectadas desde la psique al mundo exterior, tales como deseos malos, desestimados, pulsiones rechazadas y reprimidas (Rugel, 2020). Por su parte, Lacan expone que la posesión se desvirtúa en torno a la neurosis en el sentido de que la mujer histérica brinda su cuerpo, en el que ella no goza, a quien se satisface es a la entidad maligna. Al respecto de la psicosis

y la explicación de posesión al igual que en la clínica en general, se basa en alucinaciones y delirios de ser poseído por el demonio o espíritu diabólico donde el paciente cree con certeza que está poseído por el mal (Grajales, 2019).

Para la teología, la persona poseída era parcialmente responsable de la incorporación demoniaca, la posesión era resultado de los graves pecados cometidos y no confesados. Para algunos teólogos el mismo Dios otorgaba el acceso de instalarse en un cuerpo humano lleno de inmundicias (Bieńko, 2011). De esta forma, desde una visión teológica el objetivo de la posesión consistía en el uso del cuerpo como instrumento del demonio, instalándose dentro del cuerpo pecador, usando sus miembros, moviendo su lengua y hablando por él, perdiendo así su libertad y voluntad. Por lo anterior, “se consideraba como normal e incluso se esperaba del poseído una conducta eminentemente transgresora y contra las normas, debido a que era el mismo demonio quien se expresaba a través de su cuerpo. La persona poseída era vista como un ser liminal y antisocial” (Bieńko, 2011).

Al hablar de la posesión demoniaca desde la antropología, es difícil separarlo de la historia, ambas se entretienen, al igual que la visión histórico-teológica. Sin embargo, si pensamos en la antropología, donde confluyen diversos métodos y teorías con el fin de comprender la cultura, la posesión demoniaca se ha analizado con relación al imaginario social y el discurso teológico, las prácticas, representaciones y significados. Es así como, el fenómeno de la posesión demoniaca se entrevé como un constructo sociocultural y/o religioso, que se ha presentado de distintas maneras en diversas culturas, como la posesión de chamanes o sacerdotes (Lara, 2019).

En este sentido mediante el análisis de varios casos de posesión, Bieńko (2011) muestra una uniformidad de la posesión demoniaca como categoría cultural construida en oposición a las normas e ideales vigentes de cada sociedad, en el que existía cierto consenso entre la versión teológica y las nociones populares sobre la posesión. La posesión diabólica, desde esta mirada, “sólo es observable en personas que estén insertas dentro de la cultura en la que dicha deidad o espíritu pertenece” (Lara, 2019); Salazar y cols. (2015) exponen que cada cultura tiene una manera diferente de interpretar la posesión, y que estas interpretaciones siempre están asociadas a representaciones religiosas. Por tanto, contar con el contexto etnográfico y cultural, facilitará el análisis de la experiencia de la persona enferma y su entorno social y familiar.

Al respecto del entorno familiar, independiente a la causa y la explicación de la denominada posesión demoníaca, esta es una de las situaciones humanas que provoca sufrimiento a la persona y a su sistema familiar, que reclama una respuesta de parte de Dios (Pérez y Osorio, 2021).

El diablo y su representación

El Diablo, es un personaje que representa a todo aquello que no tiene cabida en un sistema de creencias occidentales, incorpora todo aquello que están fuera de la protección de Dios tal como las brujas, los enfermos, los inconformes y todos aquellos que creen algo distinto a lo que establece la religión católica (Ávila, 2010). A su vez el demonio es la figura principal sobre la que recae la idea de posesión en el actual sistema de creencias religiosas (Lara, 2019).

La concepción del demonio no ha sido estática, a lo largo de la historia esta se ha modificado por el mismo tiempo e intereses eclesiásticos, de la misma forma su poder, su influencia y su capacidad de infringir temor se ha modificado (López, 2018). En los siglos XI y XII Lucifer comienza a perder su carácter abstracto y teológico al empezar su representación en las pintas religiosas dentro de las iglesias. Tal representación muy parecida a los hombres en las prácticas populares no generaba temor o pánico hasta que se comenzaron a acentuar los rasgos negativos y maléficos del Diablo. El temor hizo posible que este tomara forma y así causara una fuerte impresión, representando la fuente de todos los males del universo. Es así como surge el empoderamiento de esta figura sobrenatural a partir de la existencia de una aparición en forma de invasión demoníaca durante los siglos XIV y XVII, apareciendo en el mundo el Diablo como una imagen monstruosa, bestial o híbrida en pinturas, esculturas y sermones (López, 2018).

Material y método

La propuesta de este escrito surge de la narrativa proveniente de un trabajo de investigación más amplio, con personas privadas de la libertad, en el que se estudió el padecer de su condición psiquiátrica, Cuyo escenario fue un centro penitenciario para personas inimputables en México. La investigación se desarrolló dentro de la Línea de Investigación “Corporeidad, experiencia, representación y enfermedad” de la Línea de Generación y Aplicación de Conocimiento (LGCA) “Cultura, Salud y Enfermedad”, en el Posgrado de Ciencias Antropológicas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Mediante la observación participante, entrevistas en profundidad y el análisis de datos socioepidemiológicos

se trató de una metodología mixta. La cual, particularmente en contextos de salud, busca “conformar un panorama preciso, no sólo del comportamiento de los padecimientos y la experiencia vivida, sino del marco social y cultural en el que se desarrollan; en el cual difícilmente puede dilucidarse con los registros numéricos o estructurados rígidamente (registros epidemiológicos y demográficos); es fundamental entonces, la observación participante que permite recuperar la voz de los actores” (Barragán, 2007).

Los informantes se seleccionaron utilizando un muestreo aleatorio, teniendo como único requisito que fueran personas determinadas jurídicamente como inimputables, ya que no comprenden el hecho delictivo en virtud de padecer un trastorno mental. La narrativa y contra-narrativa que aquí se presenta surge del análisis de la entrevista en profundidad de uno de los casos. En donde las contra-narrativas de acuerdo a Frizo (2021) surgen como medio para soportar las narrativas que distancian y discriminan, frente a narraciones en las que se es incapaz de aceptar una historia de exclusión. Las cuales emergen de las historias que narran las personas y que evidencian cómo estas se posicionan frente a los discursos dominantes que constituyen el contexto de sus vidas (Gutiérrez-Portillo, 2022).

En el presente trabajo de investigación, se abordó el caso de un hombre de 28 años, de sexo masculino, que, por su trayectoria psiquiátrica que inició en el 2012, el actual diagnóstico de trastorno de la personalidad múltiple y a consecuencia del delito que cometió, fue internado en un centro penitenciario para personas inimputables. Por cuestiones de confidencialidad no se dará a conocer el nombre del lugar y al informante se le nombrará bajo el seudónimo de “Jesús”.

La entrevista se realizó a los 8 meses del ingreso del informante al penal. Hasta el momento de la entrevista, se desconocía su diagnóstico psiquiátrico, ya que el único requisito como candidatos a la investigación era que fueran personas inimputables. Como profesional de la salud, en ese momento de la entrevista identifique dos identidades: la suya y el Diablo. Al analizar la entrevista fue que se identificaron otras tantas identidades que performativizaron el cuerpo en menor medida: 1) Dios; 2) un niño que le gustaba jugar con las nubes; 3) un hombre seductor; y 4) un poeta al que le escribían sus poemas. Para fines de las narrativas y contra narrativas de la in-corporación del Diablo, únicamente se presentarán aquí las dos primeras.

Para interpretar la información se construyeron categorías de análisis que dieron cuenta, en la mejor medida posible de la trayectoria de la enfermedad

mental, tomando en cuenta los momentos importantes de su vida en donde podrían posicionarse algunos momentos de ruptura, tomando en cuenta distintas temporalidades o etapas en las que se había vivido momentos críticos.

Presentación del caso

Jesús, es un joven de 28 años, católico, con escolaridad de nivel bachillerato, que previo a la reclusión trabajaba como varillero⁸, de complexión delgada, con postura encorvada, tez morena y ojos apagados, además de un tono de voz bajo y un discurso lento. Jesús es el tercer hijo de cuatro, sus hermanos de 39, 35 y 27 años, todos comerciantes independientes como él. Su madre de 60 años, ama de casa y su padre de 62 años administrativo jubilado de la Procuraduría General de Justicia. Jesús vivió en unión libre con su pareja desde los 14 años con quien mantuvo una relación por seis años. A los 23 años tuvo su segunda pareja, quien es la madre de sus dos hijos; el mayor un hombre, y la menor una mujer, quienes al momento de la entrevista contaban con 8 años y 6 años, y con quienes no mantiene una comunicación. Sin embargo, conforme a lo dicho por Jesús, “su máximo deseo en la vida es su libertad para poder estar con ellos”.

Creció en una familia católica, refirió estar bautizado, confirmado y destacó que también comulga. Jesús reza todos los días, “le doy gracias a Dios, al anoecer antes de dormir, por el día que pasó para un nuevo día, y al amanecer por un día más”. Además de a Dios les reza a sus angelitos de la guarda “porque son mi única compañía”. Comentó que dentro del penal participaba con un grupo religioso de los hermanos cristianos Emanuel que iban cada semana, actividad que se suspendió sin saber la causa.

Trastorno multifac-etic

Desde su experiencia, Jesús narra que el diagnóstico de trastorno de personalidad múltiple que le dieron es un falso diagnóstico, en vez de llamarlo “trastorno” comenta que se debería llamar “talento”, por lo tanto, debería ser “Talento multifacético de la personalidad”, aunque en su mismo discurso, Jesús si acepta los diversos alters,

Carla: Ok, actualmente ¿alguna enfermedad?

Jesús: Un falso diagnóstico psiquiátrico, creo yo.

8 Vendedor de dulces en el transporte público. De acuerdo a la Real Academia Española “varillero” proviene de varilla “mercancía menuda y barata”.

Carla: ¿por qué dice que un falso diagnóstico psiquiátrico?

Jesús: Porque en vez de trastorno yo le diría talento multifacético, afectivo emocional, orgánico, multitónico, ciclotónico.

Si bien, aunque Jesús comenta que el diagnóstico por el cual está en ese lugar para personas inimputables es un falso diagnóstico, si se asume como una persona con diversas identidades de las cuales es consciente.

Jesús: sabes cuánto más me duele, pero me muestro tal como soy y con todas mis facetas ciclotónicas, multitónicas...

Carla: ¿Cuántas son?

Jesús: la neta es que ya ni las cuento.

Carla: (ríe)

Jesús: la neta

Carla: Ahorita yo he visto nada más pocas.

Jesús: Pues no son muchas... pero no creo que quieras escucharlas... son groseras y son díscolos conmigo.

Carla: Quizá no escucharlas, pero me podría platicar.

Jesús: No te van a platicar nada porque no te creen digna de escucharlos.

Carla: ¿Por qué no me creen digna de escucharlos?

Jesús: Porque están dando a su Dios, yo soy su Dios de los demonios, reyes, dioses, demonios, el rey Dios, demonio humano soberano sobre la tierra de todo el universo... todos me rechazan.

Carla: ¿y quien si es digno?

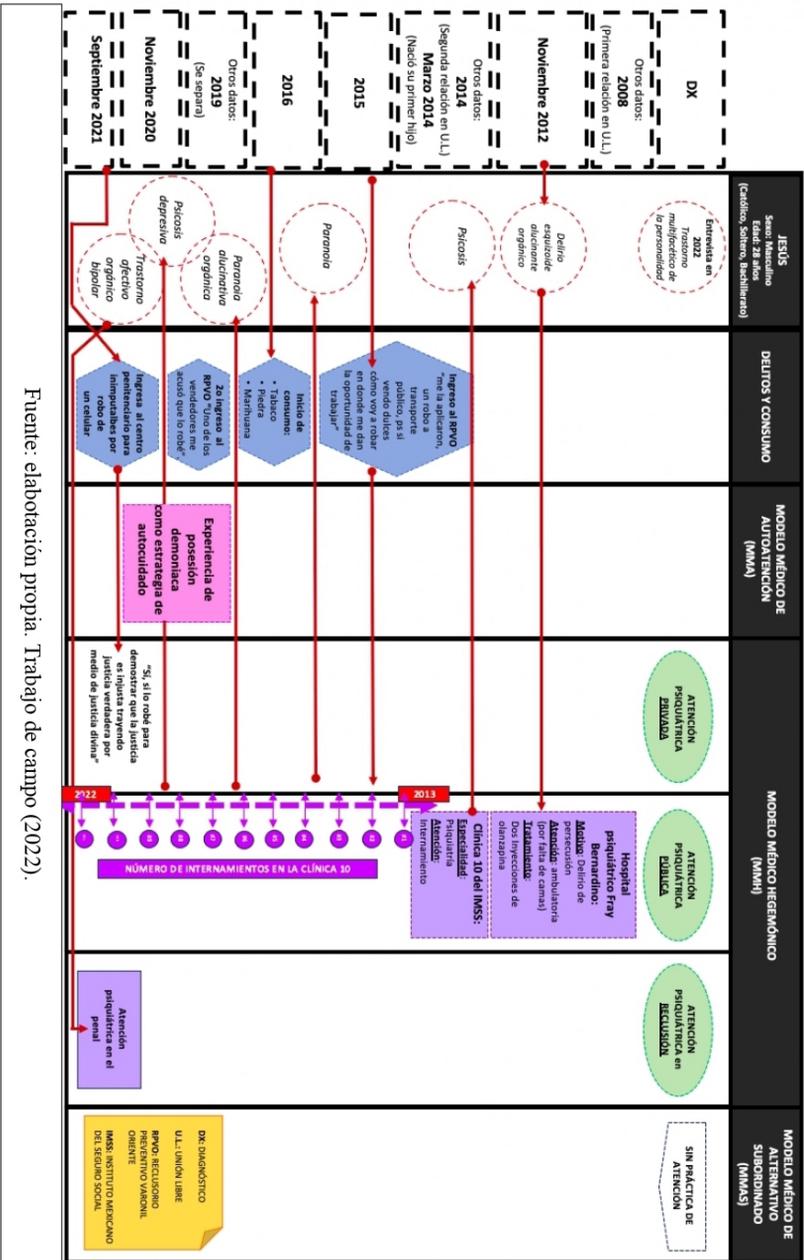
Jesús: Pues quien me quiera... me mime, me diga linduras (...) Quien no me rechace, quién cuando necesite algo sin pedírselo, acuda en mi ayuda como yo lo he hecho por todos.

Trayectoria de la enfermedad mental

Se ha dicho que una de las condiciones para considerar a una persona inimputable es la condición psiquiátrica, Jesús comenta que lo mandaron a un centro penitenciario para inimputables por un antecedente de diez años como paciente psiquiátrico. En la Figura 1. se representa esquemáticamente mediante un flujograma la trayectoria de atención retomando los Modelos Médicos que se describieron previamente, desde su primer ingreso a un establecimiento psiquiátrico, hasta la atención psiquiátrica recibida en el penal, en donde también se destacan momentos significativos de su vida en donde podrían posicionarse algunos momentos de ruptura.

... un hombre en reclusión que vive una condición psiquiátrica

Figura 1. Trayectoria de atención psiquiátrica y trayectoria delictiva



Desde niño, Jesús fue una persona sana, sin signos ni síntomas de enfermedad. Tiene muy presente la fecha en que por primera vez pisó un Hospital Psiquiátrico. El 12 de noviembre del 2012, sus padres lo internaron en el Hospital Fray Bernardino por “delirio de persecución”; Comenta que la atención que recibió fue ambulatoria “no me internaron, porque no había cama y como logré reaccionar después de esas dos inyecciones de olanzapina me sacaron, porque no estaban aptos para lidiar con un mequetrefe, estúpido y simplón mozalbete como su humilde servidor”. A partir de ese momento comenzó a tomar cada día de 5 a 7 medicamentos recetados para su “delirio esquizoide alucinante orgánico” diagnosticado en ese momento. Del 2013 al 2021, año en que Jesús ingresó a la institución penitenciaria, hizo el recuento de 11 internamientos en la Clínica 10 del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) con especialidad Psiquiátrica, dentro de los diagnósticos dados a partir de la valoración psiquiátrica que recibió mencionó el “delirio esquizoide” de la primera vez, “psicosis”, “paranoia”, “paranoia alucinativa orgánica” y “psicosis depresiva”. En el proceso jurídico en el que se determinó su inimputabilidad, la evaluación pericial resultó en un “trastorno multifacético de la personalidad”. Tras una nueva evaluación una vez privado de la libertad, le diagnosticaron “trastorno afectivo orgánico de la personalidad”.

La experiencia psiquiátrica

Para Jesús, ante las personas con un diagnóstico psiquiátrico “todos actúan como si fuéramos invisibles, que cuando necesitas algo, más te lo niegan, te aíslan cuando necesitas el apoyo social de una red de soporte emocional (...) te dejan caer al vacío en caída libre, en vilo”. Su condición psiquiátrica la vive “oprimido, aislado, segregado, limitado, marginado y mal alimentado”. Se describe como una persona sometida a la sombra de su enfermedad que le duele. En su vida cotidiana le molesta que le digan Dios o le digan Demonio, “solo soy un ente humano”. Además, le duele el rechazo y los malos tratos recibidos por su propia familia, manifestó un gran dolor por ser ignorado por su hermano mayor al cual refirió admirar. No obstante, de que Jesús se ocupó del cuidado del hermano menor y le proveía de lo que le pedía, éste nunca lo ha ido a ver, lo que le genera un gran dolor. Se percibe como una carga para sus padres, quienes son los únicos que lo van a visitar al penal.

Jesús se muestra como una persona sufriendo, desolada y que nada le ha resultado, que “todo el mundo disfruta de su tristeza y dolor”. Se concibe como un estorbo para sus padres, “no sabe cuánto duele ser una carga para que me vengan a dejar limosnas para poder sobrellevar mi depresión”, aun cuando estos están

a toda costa presentes todos los días de visita. Al respecto de su madre, dijo que ella siempre ha creído lo peor de él, aunque no fuera cierto. Desolado, al referir que está mal y nada le ha resultado, al respecto dijo que “de nada sirve hablarle al cielo si nadie escucha, la gente es gente el cielo es cielo”. Al hablar de su profunda tristeza, refirió que ha intentado suicidarse tantas veces que los dedos de su palma no le alcanzan para contarlas. Al preguntarle si ahí en la cárcel había intentado quitarse la vida, dijo: “aquí ya me mataron a propósito, pero me vuelvo a levantar, entonces por eso no me pegan, porque soy el Diablo... y si me pegan se van a volver mis esclavos”.

Se percibe como una persona triste, se asume como una persona deprimida, reafirmandose una de las etiquetas diagnósticas que le dieron: “psicosis depresiva”. Como parte de su experiencia, lo que más resalta Jesús es el inmenso dolor por el despojo de sus hijos. “¿sabe cómo me ayudaría?... consiguiendo mi libertad y mi reinserción familiar, recuperando a mis hijos, así me ayudaría. Ayudarme nada más es devolverme mi familia, la que yo encabezo. Cualquiera padre y madre desearía ver feliz y plenamente caminar a sus hijos y yo no puedo”.

Deseo salir, estar en casa y que mis hijos vayan a visitarme, ¡sería la gloria! ¿Has visto la película de Interestelar? Cooper trasciende toda dimensión intergaláctica, por el deseo de volver...por el amor paternal... ese es mi deseo... (cambio significativo de tono de voz) haz de cuenta que esta pequeña prisión es el último limbo... lo único que me impide regresar a mi familia... porque muy demonio, muy si quieres llamarle así, muy diabólico... pero por delante de todo soy un caballero, un verdadero hombre, porque ¿con qué ejemplo les hablaría a mis hijos?... tener buenos hijos. Voy a trabajar, descansar primero, re-adaptarme a mi casa, re-insercionándome familiarmente... de reinserción social nuclear la familia, y poco a poco me van a ir a visitar... aunque sé que no recuperaré el tiempo, me han dado éxtasis, por eso no puedo llorar... sé que jamás recuperaré los 3 años más hermosos de su vida... jamás, porque el tiempo se va y no vuelve nunca... pero quiero que cuando lleguen, me vean sonreír, y decirles que vencí la destrucción... del universo, conservando la vida en la tierra, dentro del universo... así como me ven... pequeñito, una cosa es que les diga que soy pequeñito, otra es que se la crean”.

El diablo in-corporado

Al transformarse su voz, su mirada, gestos y ademanes, Jesús mostraba en su performatividad corporal la in-corporación del Diablo. Dejaba de ser él, y su identidad era performada como un ser sobrehumano, inmortal y más poderoso que

Dios. En la mayoría de las veces que se hacía presente, mostraba un feroz enojo, alebrestándose aún más cuando le llamaba por su nombre y no lo reconocía como el Diablo mismo, discursos enfatizados casi a gritos, tales como:

¡Eso me enfada! ¿no lo ha escuchado? ¡Soy el demonio mismo, soy el Diablo vivo!

¡Me enfada tanto y me frustra que teniendo al mesías frente de ustedes, que no es su salvador sino su destructor! ¡porque soy el Diablo mismo!, cual demonio muy malo porque el demonio está por encima de Dios y es más fuerte que Dios.

¡No lo pueden reconocer y más me enfurece que me subestimen! Porque, ¿cómo es posible que haya marcado la apertura de una tercera nueva era... después de tantos milenios y siglos y lo único que era necesario era voluntad... para actuar.

De manera intercalada en las diversas identidades alternas, surgía en Jesús, nuevamente el Diablo. En algunos pocos momentos, se manifestaba como un ser pasivo, con bajo tono de voz y mirada compasiva, en otros tantos, alebrestado y altisonante. En su faceta tranquila, mostraba ser un Diablo amable, dulce y seductor. Mientras que, en la otra faceta con un abrupto cambio de voz, grabe y con un tono golpeado, decía frases como: “Soy el fruto prohibido, soy el Diablo”, “soy el portador del pandemónium” ¿de qué?, pregunté, a gritos contestó “Pandemónium, del puto Diablo... soy el Diablo vivo. Soy el Pandemoooniuum... Dios, rey demonio, soberano, sobre todo el universo, el absoluto unicelta demoniaco, Dios de la creación y destrucción, soy la teoría del caos... “.

El Diablo in-corporado, en Jesús representa la máxima fortaleza y un ser inmortal. En una de las múltiples performativas, manifestó que “el demonio es más fuerte que Dios, poderoso, soberano, que tiene el máximo poder sobre todo el universo”, un Dios al que le reza todos los días, pero no ha sido escuchado pese a sus humildes y constantes súplicas. Un ser inmortal, ya que, refiere que ha muerto varias veces, frases como “la muerte en vida” o “crees que te vas a morir cuando ya eres inmortal”, muestran en su experiencia de in-corporación demoniaca la inmortalidad. Narra que, en una ocasión, un custodio “me hizo “paaaa”, entonces mi cuello hizo esto [girándolo bruscamente], y mis muelas se rompieron, pero no sentí nada, solo vi rojo, y el idiota que me mató dijo, ¡ay este puto está poseído!... y me levanté [riendo de forma victoriosa]. Se fue todo espantado y amarillo”.

A partir del análisis, se identificó que, la performatividad de la identidad demoniaca durante la entrevista surgía en momentos particulares:

1. En primer lugar, se identificó cuando Jesús hablaba de temas que le duelen y lo entristecen, como el despojo de sus hijos.
2. De manera secundaria, cuando narra los malos tratos que en su experiencia ha recibido tanto por su familia, como su medio social, incluyendo compañeros de trabajo, el personal de salud que lo ha atendido y ahora el personal de custodia del penitenciario y las otras personas privadas de la libertad.
3. Finalmente, en momentos cuando había un rechazo o no le respondía como él esperaba ante el cortejo y seducción.

Lo anterior, resultó en la constante de una percepción de sentirse vulnerable o débil, por lo que, al presentarse el diablo como agente usurpador de su identidad, José pasaba de ser una persona frágil a un ser fuerte y poderoso evitando así dejar de sentirse vulnerable.

La in-corporación demoniaca como forma de autocuidado

Cuando el Diablo corpo-oralizado en Jesús habla de su inmortalidad, comenta que en reclusión ya lo han matado a propósito muchas veces, pero que se vuelve a levantar, esa es la razón por la cual ahora ya no le pegan, porque al revivir saben que él es el Diablo, comentando que, si le pegan, se van a volver sus esclavos, poquito a poquito va a ser castigados por la eternidad, con sufrimiento.

Haciendo una analogía de la descripción que hace Papini (1954) sobre el Diablo, podemos ver reflejada la contranarrativa de este hombre en reclusión. Para Papini, el Diablo “es un ser infame, y sin embargo famoso, invisible, y sin embargo omnipresente, unas veces negado y otras adorado, unas veces temido y otras vilipendiado (...) sigue siendo más popular que comprendido, más representado que destreñado”. Estos antagonismos, a mi parecer son un ejemplo de cómo vive la experiencia de in-corporación demoniaca Jesús. Por una parte, se representa como una persona débil, sin alternativas, oprimida, aislada, segregada, marginada, limitada, invisible, sin apoyo ni soporte emocional, que no es escuchado ni por el cielo ni en la tierra. Una persona sin oportunidades y con el inmenso deseo de salir de la cárcel para estar con sus hijos. Por el contrario, cuando se in-corpora ese ser sobrenatural performando su corporalidad, se muestra un ser poderoso, temido y respetado, en el que, mediante este doble discurso de la contranarrativa, él es el máximo “rey demoniaco que está por encima de Dios”, podría estar plasmado un

mecanismo como medida de autocuidado dentro de una práctica de autoatención, elemento fundamental en el proceso salud-enfermedad. Situación en la que, al ser el máximo rey demoniaco, que para él está por encima del ser supremo hacedor del universo, la in-corporación demoniaca sea un escudo protector que limita así ciertos daños provenientes de su entorno a manera de autocuidado. De esa forma en él se sopesa el sufrimiento generado por el despojo de sus hijos por estar en reclusión. A todo esto, a fin de cuentas, pese a representar al Diablo como el máximo destructor, al preguntarle ¿y cuál fue el error del Diablo? contestó, ¡el error del Diablo fue pecar de bueno!

Conclusiones

De acuerdo con Le Bretón (2020) el sufrimiento de los pacientes etiquetados como dementes es ignorado o aminorado, ellos callan por la impotencia para expresar el sufrimiento y por la incapacidad del entorno familiar o sanitario para identificarlo. Es así como, al no recurrir al habla y la queja, su estado de dolor es subvalorado (Le Bretón, 2020). No obstante del silencio y la impotencia de expresar el sufrimiento vivido, el cuerpo es vehículo de éste, un cuerpo silencioso y silenciado que a gritos oprimidos clama atención y afecto, un cuerpo que a toda costa fugará el sufrimiento que ha callado, mostrará de una u otra forma las marcas de la experiencia vivida, la experiencia del despojo de lo que más se quiere, la experiencia de la reclusión y en este caso la experiencia de la condición psiquiátrica donde se vive la in-corporación demoniaca.

El comprender la experiencia del cuerpo en relación con las ideas y representaciones del Diablo que derivan del contexto religioso, en personas que viven una condición psiquiátrica en la que se in-corporan entidades sobrenaturales y poderosas, que se ha documentado en casos desde el México antiguo, puede entenderse como una medida de autocuidado como práctica de autoatención, elemento fundamental en el proceso salud-enfermedad. En el que dichas in-corporaciones, en algunos casos como este, se percibe como una actividad cotidiana, consciente o no, encaminada al cuidado en el sentido de prevenir, tratar o controlar la limitación de daños en relación con el entorno, en el que se ven influenciados algunos determinantes sociales, entre otras cosas la experiencia psiquiátrica y la reclusión, dónde también se ven inmersas significaciones culturales.

El analizar la representación del Diablo, las percepciones y repercusiones de la condición psiquiátrica resultó como estrategia de autocuidado ante el sufrimiento vivido el resignificar la identidad, a partir de la in-corporación de un

ser poderoso. En el que a partir de la narrativa y contranarrativa se revela que tal práctica in-corporada mitiga la desesperanza que muestra con los diversos intentos suicidas, así como el sufrimiento generado en este caso por el dolor de la desdicha y el desamparo, generados por despojo de sus hijos y la privación de la libertad como experiencia liminal. Al transformarse de un ser débil a un ser poderoso, resignifica así la identidad, el cuerpo y con ello el sentido de vida como una forma de autocuidado en situaciones de extrema vulnerabilidad, como lo es la sumersión a la liminalidad en situación de cárcel. Enfrentándonos así desde la necesaria interdisciplinariedad de las Ciencias Antropológicas y de la Salud al gran desafío del desarrollo de propuestas que partan de este contexto, y que favorezcan la condición de vida de este grupo de personas; al resolver y dar respuestas a la multiplicidad de necesidades que muestra la realidad de las personas en condición psiquiátrica en reclusión. Es así como, el objeto de estudio aquí presentado, expone parte de una realidad que viven algunas personas en condición psiquiátrica, que a su vez afecta de manera directa e indirecta a diversas familias, en particular a aquellos que se han encargado del cuidado directo en toda su trayectoria de la enfermedad y de proveer recursos tanto afectivos como económicos en su estancia en el penal.

Finalmente, hay que entender la in-corporación demoniaca en el sentido de una relación entre el cuerpo, la salud y la religión en el que se entretujan diferentes sistemas, lógicas y principios, todos importantes para entender y atender los modos de vida de la condición psiquiátrica donde indiscutiblemente se disuelven los límites disciplinares.

Bibliografía

ÁGUEDA MÉNDEZ, M. (2017). La Inquisición y transgresiones diversas: ¿Locura, posesión demoniaca, visión aberrante o enfermedad?. *Humanista: Journal of Iberian Studies*, (36): 62-82.

ALMAZÁN, C. A. (2022). “*Locura*” en cana: el padecer de la condición psiquiátrica de un grupo de personas inimputables dentro de un centro de reclusión. Tesis para obtener el grado de Maestra en Ciencias Antropológicas. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION (2014). *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM-V)*, 5ª Ed. Arlington VA, Asociación Americana de Psiquiatría. Editorial Médica Panamericana.

ARENAS-MONREAL, L., JASSO-ARENAS, J., & CAMPOS-NAVARRO, Y. R. (2011). Autocuidado: elementos para sus bases conceptuales. *Global health promotion*, 18(4), 42-48.

ARGANIS, E. N. (2005). La autoatención en un grupo de ancianos con diabetes residentes en Iztapalapa DF. *Cuicuilco*, 12(33): 11-25.

ÁVILA, V. (2010). *El diablo en el imaginario colectivo de los nahuas. Silos XVI y XVII*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Historia de México. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

BARRAGÁN SOLÍS, A. (2007). El cuerpo vivido: entre la explicación y la comprensión. *Estudios de Antropología Biológica*, 13(2): 693-710.

BIEÑKO DE PERALTA, D. (2011). Con el Diablo en el cuerpo. El discurso y la práctica en torno a la posesión demoníaca. En Rubial, A. y Bieñko (coords.) *Cuerpo y religión en el México barroco*. pp. 197-206.

BRIZUELA, D.(2022). *La posesión demoníaca y la liberación: una mirada bíblica y pastoral*. Argentina: Editorial de la Universidad Adventista del Plata.

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DESARROLLO EN CIENCIAS DE LA SALUD (2019). *El trastorno de Identidad Disociativo es relacionado con traumas de la niñez*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León.

CÓDIGO NACIONAL DE PROCEDIMIENTOS PENALES [C.N.P.P.], Reformado, *Diario Oficial de la Federación*, 5 de marzo 2014, México.

CÓDIGO PENAL FEDERAL[C.N.P.P.], Reformado, *Diario Oficial de la Federación*, 14 de agosto de 1931, México.

COMISIÓN NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS (2015). *Situación de las personas con discapacidad psicosocial e inimputables en Centros Penitenciarios de la República Mexicana*. México: CNDH.

CSORDAS, T. (1990). Embodiment as a paradigm for Anthropology. *Ethos*, 8(11):5-47.

————— (1999). “Embodiment and Cultural Phenomenology”, in Gail Weiss y Honi Haber (eds.), *Perspectives on Embodiment*, Nueva York: Routledge. pp. 143–162.

————— (2018) en entrevista: Toniol, Rodrigo., Matsue, Regina y Gomes, Pedro (11 de septiembre 2018). *Entrevista a Thomas Csordas: Religión, cuerpo y salud*. Argentina: Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina.

ECHVERRÍA, J. (2012). *Los locos de ayer. Enfermedad y desviación*. México: Biblioteca de los Pueblos Indígenas.

FRIZO, G. L. (2021). *Os circuitos afetivos das narrativas e contranarrativas transnacionais do HIV e da Aids*. Brasil: Universidad Pontificia Católica de Río de Janeiro.

GUTIÉRREZ-PORTILLO, S. (2022). Memorias que importan: arte participativo y contranarrativas de la pandemia. *Estudios del Discurso*, 8(1): 48-69.

GRAJALES, D. (2019). La posesión demoníaca: psicosis, neurosis histérica o trastorno neuropsicológico. *Poiésis*, (36), 192-199.

LARA, Á. (2020). Posesiones demoniacas en México. Un estudio etnográfico de la posesión en una parroquia católica veracruzana. *Vínculos. Sociología, análisis y opinión*, (1):101-118.

LARA, J. (2022). Corpo-oralidad: la categoría conceptual de la encarnación. *Narrativas antropológicas*, 4 (8):85-96.

LE BRETÓN, D. (2020). Liminalidad y dolor crónico. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*. Núm. 78: 19-30.

LÓPEZ ESQUIVEL, Á. (2018). “El demonio le dijo ya eres mía y ella quedó muy contenta. Las brujas y su corporeidad en la Nueva España de los siglos XVII y XVIII”, en A. Barragán, Á. López y E. Masferrer (coords.), *Cuerpo, salud y religión*, Buenos Aires: Araucaria, pp. 55-71.

MADRIGAL, A. (2012). Disociación como defensa al trauma. *Revista Cúpula*, 26 (2): 9-18.

MENÉNDEZ, E. (2016). Modelos, saberes y formas de atención de los padecimientos, en Campos, Roberto (Comp.) *Antropología médica e interculturalidad*. México: Mc Graw Hill, pp. 297-320.

_____ (1992). Los modelos médicos en México, en Campos, Roberto (Comp.) *La antropología médica en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 95-114.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (2022). *Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE-11)*. Ginebra, Suiza: Asamblea Mundial de la Salud.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD Y ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD (2011). *Modelo de Principios de Epidemiología para el Control de Enfermedades. Vigilancia en Salud Pública*. Segunda edición. Washington: PALTEX.

OSCA, A., D'HIVER, Y., y RAMOS, E. (2022). Posesión demoníaca y exorcismo: a propósito de un caso. *Psiquiatría Biológica*, 29(2).

PAPINI, G. (1954). *El diablo*. Título original: Il diavolo. Traducción de Vicente Fatone. Buenos Aires: Emecé ediciones.

PAZ L. (2023). *Estudio de la base traumática del trastorno de identidad disociativo, esquizofrenia, trastorno por estrés postraumático y trastorno límite de la personalidad*. Trabajo para obtener el grado de Licenciada en Psicología. Facultad de Psicología. Universidad de la República de Uruguay.

PÉREZ HERNÁNDEZ, H., & OSORIO HERRERA, B. (2021). *La posesión demoníaca. Un fenómeno antropológico de origen relacional. Aproximación interdisciplina*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2023). *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.6 en línea]. Recuperado de <https://dle.rae.es>

ROBLES GARCÍA, R., GARIBAY RICO, S. E., y PÁEZ AGRÁZ, F. (2006).

Evaluación de trastornos disociativos en población psiquiátrica mexicana: prevalencia, comorbilidad y características psicométricas de la Escala de Experiencias Disociativas. *Salud mental*, 29(2): 38-43.

RUGEL CAICEDO, CH. (2020). *Posesión demoniaca como manifestación histórica: un diagnóstico contingente*. Tesis para obtener el grado de Psicólogo Clínico. Ecuador: Universidad Católica de Santiago de Guayaquil.

SALAZAR, Y., MIRANDA, C., SINZA, J., MOSQUERA, R. & RUA, J. (2015). *Concepciones Histórico – Culturales del Fenómeno de la Posesión Demoniac*. Facultad de Teología. Medellín, Colombia: Corporación Universitaria Adventista.

SEVILLA, B. (2016). Trastornos Disociativos. Diagnóstico y Tratamiento. Pléyades, *Sociedad Forum de Psicoterapia Psicoanalítica*, (53):272-285.

La partería: un caso en Capula, Michoacán

Anabella Barragán Solís ¹

RESUMEN

Se presentan los resultados del análisis de las narrativas construidas a partir de la etnografía y la aplicación de entrevistas a una partera de la comunidad de Capula, Morelia, Michoacán, mujer adulta mayor con una amplia experiencia en la atención del parto. Los objetivos son recuperar las representaciones y prácticas en torno al cuerpo de las mujeres en el proceso de embarazo, parto y puerperio, además de la experiencia de su interrelación con el Sistema Nacional de Salud, y el uso de estrategias mágico-religiosas en el devenir de ese saber ancestral. Margarita atendió más de tres mil partos en cinco décadas, actualmente cumple con nuevos roles derivados de las normas sanitarias prohibicionistas de esa práctica milenaria, que se resignifica y modifica para seguir siendo una estrategia de atención, prevención y curación de las mujeres en la etapa reproductiva.

Palabras clave: parteras, parto, cuerpo, embarazo.

Midwifery: a case in Capula, Michoacán

ABSTRACT

The results of the analysis of the narratives constructed from ethnography and the application of interviews with a midwife from the community of Capula, Morelia, Michoacán, an elderly woman with extensive experience in childbirth care, are presented. The objectives are to recover the representations and practices around the body of women in the pregnancy process, childbirth, and puerperium, in addition to the experience of with the National Health System and, the use of magical-religious strategies in the future of this ancestral knowledge. Margarita attended more than three thousand births in five decades, currently fulfilling new roles derived from the prohibitionist health regulations of this ancient practice, that is redefined and modified to continue being a strategy for care, prevention, and healing of women in the reproductive stage.

Keywords: yoga, midwives, childbirth, body, pregnancy

¹ Escuela Nacional de Antropología e Historia, email: anabsolis@hotmail.com

Introducción

En 2023 se llevaron a cabo dos temporadas de trabajo de campo en Capula, Michoacán, además de dos breves estancias durante festividades religiosas, como parte de las actividades iniciales para desarrollar un trabajo monográfico de largo aliento programado en el Proyecto de Investigación Formativa (PIF) *Cuerpo y Antropología Médica*, adscrito a la Licenciatura en Antropología Física de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). El equipo estuvo formado por cuatro estudiantes de séptimo y octavo semestre de la Licenciatura en Antropología Física y de Antropología Social, dos profesoras responsables del proyecto y dos profesores colaboradores. Como puntos de partida para este trabajo reconocemos que el cuerpo ha sido el objeto de estudio de la Antropología Física el cual se ha abordado desde su variabilidad y mensurabilidad, pero también como una compleja conformación biopsicosociocultural, como instrumento de la producción, creativo y transformador de la naturaleza, como sustrato y signo del devenir ontogenético; asimismo destacamos el papel del cuerpo en la experiencia, como espacio en el que confluyen e interactúan las relaciones sociales. El cuerpo es a la vez asiento y productor de emociones y percepciones, lugar donde se materializan las representaciones y símbolos culturales, las contradicciones y los valores de grupos sociales determinados. Por otra parte la Antropología Médica ha enriquecido el bagaje conceptual y metodológico de la Antropología Física constituyendo un diálogo interdisciplinar que permite complejizar la corporeidad en el contexto de las diversas formas de concebir la salud y la enfermedad de grupos sociales específicos, y así dar cuenta de los procesos de salud-enfermedad-atención-prevención (s-e-a-p) (Menéndez, 2002) que en tanto acciones son en sí mismos signos argumentativos de un conjunto de pautas culturales (Mier, 2002) cuya identificación permite explicar y comprender la interacción de los diversos saberes médicos en tanto recursos para la salud (Zolla, 1983), cuya interacción y complementariedad se realiza en la experiencia de los sujetos sociales.

Según Menéndez (2002) existe una compleja red de modelos médicos de atención en diálogo, tensión y transacción, los cuales son: el que se establece en el seno de las familias y que no implica un curador profesional, y que se constituye en el primer nivel real de atención: el Modelo Médico de Autoatención. Una diversidad de sistemas médicos no occidentales (Modelo

Médico Alternativo Subordinado), como la medicina china, la acupuntura, la medicina ayurveda, el curanderismo urbano, el new age, y la medicina tradicional de raigambre prehispánica, etc. Sistemas que se hayan subordinados al Modelo Médico Hegemónico, biomedicina o medicina científica. En esta participación nos centramos en el caso particular de la partería, siguiendo los hallazgos del trabajo etnográfico realizado en Capula, donde la población reconoce el importante papel de la partera de la comunidad. En este trabajo nos preguntamos ¿cuáles son las representaciones y prácticas de la partera en torno al cuerpo de las mujeres en el proceso de embarazo, parto y puerperio? ¿Cuál es su experiencia de interrelación y transacción con el Sistema Nacional de Salud? y ¿Cuáles son las estrategias mágico-religiosas en el devenir de su conocimiento y práctica de la partería?

En el desarrollo del texto se describe y analiza el caso particular de doña Margarita Barocio Chávez, cuya labor como partera no solo se conoce en Capula sino en los poblados aledaños, y ha sido motivo de atención en reportajes periodísticos nacionales e internacionales, documentos que ella conserva con orgullo. Este escrito se estructura en varios apartados, en el primero: cuerpo, salud y religión; se exponen los elementos teóricos en tanto horizontes de interpretación de la incursión y los hallazgos etnográficos, en el siguiente: el parto y la partería; se hace una breve exposición a través de referencias bibliográficas sobre la tensa relación histórica entre la biomedicina y la partería con algunos datos del devenir de las políticas públicas al respecto. En material y método, se explican las particularidades del trabajo etnográfico y la construcción de la información y se muestra la forma de análisis; en la identidad de Capula se presentan algunos elementos contextuales del lugar al que pertenece el personaje de estudio, inmediatamente aparecen aspectos biográficos de doña Margarita, apartado que continúa con el proceso de aprendizaje de la partería y la interacción institucional, se desarrolla una sección sobre las representaciones y las prácticas en torno al cuerpo en el proceso de embarazo, parto y puerperio. Se explica someramente en otra sección el uso de la herbolaria por la partera, para luego abordar su tarea en la promoción de métodos anticonceptivos, entre otros roles. Otra sección se dedica a dar cuenta de las formas de autoatención de la partera para prevenir o atender sus afecciones o posibles trastornos relacionados con su práctica; en las conclusiones se encuentran algunas reflexiones sobre los hallazgos a lo largo de este trabajo. A continuación, se presentan dos secciones con los ejes teóricos nodales para la descripción y análisis del tema que nos ocupa.

Cuerpo, salud y religión

La imagen del cuerpo se considera aquí como la representación² que el sujeto hace de su cuerpo. Le Breton (1995), explica la estructura de la imagen del cuerpo desde cuatro ejes teórico-metodológicos esenciales: *la forma*, que son las partes del cuerpo y sus límites en el espacio, *el contenido*, donde el cuerpo se reconoce a través de las sensaciones previsible, podríamos decir que se trata de la percepción, como la explica Merleau-Ponty (1994), *el saber*, que es el conocimiento de lo invisible del cuerpo, la conformación de los órganos y sus funciones; y *el valor*, el significado social de las diversas estructuras y atributos que conforman al cuerpo (Le Breton, 1999: 146). Estos ejes se reconocen a partir de las prácticas y representaciones sociales de los actores sociales y las poblaciones, y es en la complejidad del proceso s-e-a-p (Menéndez, 2002), que podemos acceder a estas estructuras que constituyen la imagen del cuerpo humano, y qué mejor oportunidad de abordar la cosmovisión del universo corporal que, a partir de los saberes de una curadora tradicional, una mujer que detenta un saber de raigambre ancestral y el que reorganiza transaccionalmente (Menéndez, 1994) con los aportes biomédicos a los que accede y dialoga en el proceso de embarazo, parto y puerperio. Y que es precisamente a través de su memoria, en los relatos en torno a su práctica, que se observa la resistencia cultural y la conservación del saber de sus ancestros en una de las actividades de subsistencia más antiguas del mundo cultural, la partería. La cual ha resistido los embates de la biomedicina incrustada en la cultura del cuerpo, y ha mediado en la explicación de las causas y acciones en torno a los procesos de s-e-a-p; la partería ha dialogado con la cultura biomédica que moldea ese saber tradicional (Menéndez, 2023), y en la práctica son saberes que se complementan permitiendo una eficacia y efectividad en la realidad de las necesidades de la salud sexual y reproductiva en diversos contextos poblacionales. De allí la importancia de mostrar las realidades locales, ya que “las distintas etapas del proceso reproductivo, además de tener un componente biológico común y equivalente en todo grupo humano, presentan una dimensión sociocultural de acuerdo con el grupo social de procedencia” (Sesia, 2016: 91). Reconocemos también que las prácticas curativas se ubican en el contexto que Turner (2002) llamara rituales de aflicción, con componentes mágico-religiosos estructurales, y que aquí pretendemos visualizar en el caso de la experiencia de doña Margarita que ha practicado la partería durante 50 años.

2 Las representaciones se entienden aquí como representaciones sociales: “la manera en que los sujetos ven, piensan, conocen, sienten e interpretan su mundo de vida, su ser en el mundo, desempeñan un papel indiscutible en la orientación y la reorientación de las prácticas” (Jodelet, 2008: 50).

El parto y la partería

El parto desde tiempos inmemoriales se ha constituido en un rito de paso íntimamente relacionado con lo sagrado, ya que implica la corporeidad significada como dadora de vida, portadora de un mensaje divino, y tanto la parturienta como las especialistas en guiar y atender ese trance, se hayan en la connotación de mujeres de poder, mujeres sagradas, interdictas. Sabemos según los estudiosos del tema que son múltiples los caminos para parir en México en este siglo, y aunque la partería históricamente ha sido “un campo exclusivo de mujeres”, ha pasado a serlo propio de la medicina (Freyermuth, 2018: 11). Es importante señalar que la partería en las políticas públicas de salud en el México del siglo XIX formaba parte del sistema de salud, de tal forma que ya entrado el siglo XX, en 1905, la carrera de enfermería se inició y se dio énfasis a la atención del parto. Pero, a pesar de contar con parteras tradicionales o empíricas, sin capacitación formal, partera auxiliar y la enfermera-partera, en México dejaron de ser contratadas en 1950, y en 1960 se les prohibió atender partos. Paralelamente, en 1960 nacen las especialidades médicas universitarias y la formación masiva de médicos ginecobstetras. A partir de ahí se exigió que los médicos generales y especialistas debían cumplir con las funciones de las parteras (Dávalos, 1998; Freyermuth y Argüello, 2015).

En la década de 1970 se reconoció la necesidad de una medicina intercultural³ y se establecieron relaciones pragmáticas con los médicos tradicionales. Y a pesar de la instauración en las últimas décadas de clínicas interculturales, los resultados han sido más bien inciertos, con una gradual desvalorización de la medicina tradicional⁴ y sus practicantes especialistas en diversos saberes, entre ellos las y los parteros. Algunos datos cuantitativos permiten complejizar el panorama: Berrio (2018) señala que hay 15 mil parteras indígenas en todo el país, especialistas que son actores sociales estructurales en la salud sexual y reproductiva de las mujeres, sobre todo en áreas rurales campesinas.

3 “la interculturalidad puede ser productiva en la medida en que las partes involucradas se apropien “libremente” de los elementos culturales del otro, conservando su identidad. Esto implica poner en juego la corporeidad de los grupos sociales involucrados” (Aguado, 2016: 60).

4 Aquí entendemos la medicina tradicional como “reconocimiento de la existencia de tradiciones médicas no occidentales que desarrollaron sistemas de conocimiento acerca de los problemas de salud que afectan a las poblaciones en que surgieron y, derivadas de ellos, acciones terapéuticas”, estas tradiciones corresponden a grandes culturas e “incluso complejos culturales al lado de pequeños grupos étnicos en los cuales se encontraron tradiciones médicas fuertemente arraigadas” (Viesca, 2016: 345).

Según el Boletín de Prensa del IMSS-Bienestar en 2022, este organismo cuenta con el apoyo de más de 6 mil 600 parteras, 754 médicos tradicionales y 15 mil, 775 voluntarios rurales. En ese documento se declara que el IMSS-Bienestar vincula las acciones médicas y preventivas con la participación de la comunidad; Chiapas, Veracruz, Puebla, San Luis Potosí y Oaxaca son los estados donde hay mayor presencia de esta estrategia. Se pretende que la partería y la medicina tradicional se mantengan y se fortalezcan, y donde se abandonó se reincorpore nuevamente al sistema de salud, se establezcan acciones y redes de asistencia, prevención y promoción educativa para la salud con la integración de conocimientos comunitarios (Boletín de prensa, 2022; *La jornada* 5 de mayo de 2022).

En resumen: en México han habido una serie de acciones gubernamentales tendientes a utilizar la partería tradicional como recurso para la salud (Zolla, 1983) a través de la capacitación e integración de las parteras, por otra parte se han establecido políticas prohibicionistas y estigmatizadoras, para luego volver a conformar estrategias de incorporación y cooptación de los servicios de estas especialistas tradicionales, con el fin de resolver la escasez de profesionales de la salud en zonas rurales principalmente, para luego controlar y capacitar a las parteras como auxiliares de los médicos y como promotoras del programa de Planificación Familiar, o para desde una perspectiva cultural competente convencer a las mujeres reacias a aceptar la atención en los servicios institucionales como los hospitalarios para la atención del parto, implementados en consonancia con la hegemonía de las prácticas internacionales, ese ha sido el devenir histórico desde el siglo XIX al siglo XXI de la partería tradicional en México (Freyermuth, 2018).

Muchos elementos de esa realidad histórica y de las contradicciones que han acompañado el desarrollo de la partería en México se encuentran en la historia de doña Margarita, quien ha vivido las variaciones de las políticas públicas sobre la atención al parto, y cuya espiritualidad se ha entrelazado con su quehacer de partera y le ha dado, según declara, la fortaleza para ejercer el cuidado de las mujeres en el proceso de embarazo, parto y puerperio.

Material y método

Ante el contexto descrito en los párrafos anteriores, la declaración del IMSS (Boletín de prensa, 2022) resulta esperanzadora. Y siendo la etnografía un método cualitativo que permite obtener información de la realidad vivida en

contextos locales, a partir de la aplicación de instrumentos como la observación, entrevistas y otras técnicas exploratorias, con la premisa de “estar allí (Geertz, 1989). Y para dar respuesta a las interrogantes señaladas en la introducción, se aplicaron dos entrevistas a una partera, entre otros encuentros informales y se recolectaron ocho muestras de plantas medicinales de su huerto familiar, las más significativas para la atención al parto y problemas relacionados con el ciclo sexual femenino. El trabajo se centra en el análisis de las narrativas, siguiendo la propuesta de Hamui y colaboradores (2022), acerca de que “el conocimiento médico y las realidades del padecer son fenómenos esencialmente sociales que producen sentido, por tanto, son producciones discursivas cargadas de significación, generadas en contextos políticos y sociales específicos” (Hamui *et al.*, 2022: 41). Así encontramos en estos testimonios de la vida vivida el “sentido personal y social” de las experiencias, las que a su vez se evidencian en el “sentido que producen”, de allí que éstas tengan “diversas posibilidades de interpretación, ya que toman en cuenta el contexto de las personas, los espacios, los discursos, los rituales de las prácticas clínicas, y por supuesto, la mirada teórica” (Hamui *et al.*, 2022: 50); aquí intentamos dar cuenta de la *forma*, *contenido*, *saber* y *valor* del cuerpo plasmados en los relatos de la trayectoria vivida por la partera de Capula.

Las entrevistas fueron grabadas digitalmente y transcritas integralmente⁵, para luego codificar y determinar las categorías de análisis siguiendo la guía de las preguntas de investigación, durante el análisis se seleccionaron los fragmentos narrativos que permiten demostrar la centralidad de las representaciones del cuerpo en la práctica de la partera de este estudio, así como el sentido y la significación del proceso de embarazo, parto y puerperio. Debemos aclarar que el material obtenido de las entrevistas con doña Margarita, desborda los objetivos del tema acerca del proceso reproductivo, sin embargo, por motivos de espacio esos temas emergentes no se desarrollan aquí. Los testimonios narrativos permiten observar su experiencia y dar cuenta de las contradicciones sociales que Menéndez (1997) señala como productos fundamentales del estudio del proceso s-e-a-p. Ya que es precisamente en este proceso estructural de las poblaciones humanas donde se ponen en juego las diversas condicionantes sociales y la subjetividad, que se muestran a través de un caso individual pero que al formar parte del conglomerado social se convierte en un juego especular. Con ello se busca reconocer las realidades para visualizar soluciones posibles a

5 Las entrevistas fueron realizadas por Anabella Barragán Solís, Noeidy Karina Rivera Lorenzo y Rodrigo Daniel Hernández Medina. Las transcripciones las realizaron Anabella Barragán Solís y Alexia Joana Ovando Márquez.

los problemas de salud-enfermedad de las poblaciones en sus contextos locales. A continuación, se describe el contexto de Capula, lugar al que pertenece Doña Margarita, para conocer algunos elementos que abonen a la comprensión de los saberes y las prácticas de esta partera, ya que coincidimos con Menéndez (2023) en que el estudio de la medicina tradicional implica saber cuáles son las condiciones de vida, culturales y materiales.

La identidad de Capula

Ubicada a escasos 7.5 kilómetros al oeste de la ciudad de Morelia, Michoacán, se considera de ascendencia purhépecha, ya que “El Estado Tarasco en la época de la Conquista comprendía casi la totalidad del estado de Michoacán”, con excepción de la vertiente del Pacífico entre Colima y la parte baja de la cuenca del río Balsas (Dinerman, 1974: 23).

Capula fue ocupada por purhépechas en el siglo XIV, posteriormente sus pobladores coexistieron con “familias de mulatos y mestizos” desde fines del siglo XVI, actualmente ya no se habla el idioma purhépecha, y los habitantes reconocen el origen de la palabra Capula como perteneciente al náhuatl, que significa “lugar de capulines”, y saben que su nombre original en purhépecha es *Xénguaro*, “palabra de origen tarasco que también significa “lugar de capulines” (Martínez, 2001: 32; Tapia, 2001), es interesante notar que varios habitantes con los que pudimos entablar conversaciones al nombrar cotidianamente a la localidad subrayaban el nombre de *Xénguaro*.

En el estado de Michoacán existen 554 localidades donde se habla alguna lengua indígena: náhuatl (cuatro municipios), otomí (uno), mazahua (uno) y purhépecha (19 municipios). Estos grupos tienen un asentamiento predominante en zonas rurales, aunque también los hay urbanos y mixtos (Del Val *et al.*, 2019). La ciudad de Morelia (la cabecera municipal) en su régimen administrativo tiene como auxiliares jefaturas de tenencia y encargaturas del orden. Así, la división política y territorial del Municipio se estructura en catorce unidades territoriales administrativas denominadas tenencias, entre las que se encuentra Capula (Plan Municipal de Desarrollo de Morelia 2021-2024: 18). Desde 1985, Morelia y Capula se han considerado localidades urbanas, para 2020 muchas otras se han conurbado con la ciudad de Morelia (Plan Municipal de Desarrollo de Morelia 2021-2024: 92). Capula es una unidad de gestión que cuenta con áreas de alto valor ambiental, junto con San Nicolás Obispo, Teremendo, La Estancia, etc. Zonas que bridan a la sociedad servicios

ecosistémicos por ser hábitat para la biodiversidad, proveer de bienes forestales, maderables, no maderables y actividades agropecuarias, entre otros. La riqueza medioambiental permite la obtención de arcillas de diversas calidades y cualidades para la producción artesanal alfarera de innumerables familias en la localidad, además el territorio se constituye en una fuente etnobotánica para múltiples usos, desde la leña, hasta plantas medicinales como se explica más adelante. En 2020 Capula contaba con 4,283 habitantes (2, 240 mujeres y 2, 043 hombres), con 1, 428 viviendas particulares habitadas, el 99.5% tiene servicio de electricidad, 95.8% cuentan con agua entubada y el 93 % tienen excusado o sanitario (Pueblos América.com, 2022). El recorrido etnográfico, en 2023, sobre los servicios de salud con los que cuenta la población, además de la partería, se encontraron 10 farmacias, dos de ellas con consultorio anexo, dos consultorios dentales, una farmacia de medicina naturista con servicio de consulta proporcionado por una mujer con formación profesional en medicina cultural y química-farmacéutica. Una clínica privada con opción de internamiento que además cuenta con el antídoto para picadura de alacrán, un Centro de Salud, que también cuenta con ese biológico y en sus instalaciones se encuentra un huerto de plantas medicinales, cuyo cuidado y uso están a cargo de la comunidad, una purificadora de agua y un laboratorio de análisis clínicos.

Sobre los medios materiales de subsistencia, Capula es una comunidad especializada en artesanía de barro, debido al acceso a diversas arcillas (Dinerman,1974), lo que significa una ventaja económica para los artesanos, sin embargo y “aun cuando la especialización de las comunidades pudo haber existido desde la época precolombina, en la zona tarasca durante el proceso colonial la especialización se dio de manera concomitante a la economía regional a la vez que se adaptó a ésta” (Dinerman, 1974: 195).

Actualmente, la mayoría de las familias han continuado con el trabajo de alfarería no asalariado en relación con el ciclo agrícola de autoconsumo; la producción alfarera se destina al comercio organizado desde lo urbano para un mercado regional que poco a poco se ha conectado con el comercio nacional e internacional. Y como sucede en otras localidades de la zona, en Capula también se observa una tendencia a la proletarización de los creadores de alfarería, sea de la denominada “loza corriente”, la “loza fina” o las catrinas, de reciente introducción (Barragán *et al.*, 2023).

El personaje de estudio

En este apartado se presentan aspectos biográficos de Doña Margarita, los que muestran la cotidianidad vivida en diversos tiempos en el lugar y se van entretejiendo los elementos narrativos que dan cuenta de la construcción social del saber de la partería. Margarita tiene 79 años, nació y ha vivido en Capula; así relata su infancia y juventud: estudió hasta el tercer grado de primaria, porque “en ese entonces no había sino hasta tercero”, cuenta que cuando era niña, no había medicamentos, que “en ese entonces no había vacunas”, de niña quedó huérfana y por eso “corría mucho peligro” porque entonces “eran los hombres más sin vergüenzas”, la casa en que habitaba estaba cercada de piedra como se acostumbraba en “todo Capula”, cuyos vestigios aún pueden observarse en algunos terrenos o casas antiguas aún en pie, “y pues se metían en las noches: había veces que se metían y pues los cuartitos que tenía eran de madera, había que asegurar con escaleras, con lo que había, porque en la noche se metían, a llevarse lo poco que se tenía”, y Margarita relata que su mayor temor no era que se llevaran sus pertenencias, sino que se sabía que entraban a robar y “a violar a las gentes”. Al sentirse de esa manera vulnerable y para evitar ser víctima de posibles abusos y violencia, decidió casarse a los 16 años⁶. Dice que se casó con un “buen hombre, trabajador”, tuvo ocho hijos, seis varones y dos mujeres. Comenta que seis partos los tuvo “así nomás como los animalitos, aquí una con otra nos ayudábamos”, la mayoría de sus hijos los parió en su casa, ya que “había una viejecita que le gustaba andar con esas cosas” y ayudaba a las mujeres. Sus dos últimos partos fueron atendidos en el hospital por medio de cesárea. Estas afirmaciones en sus relatos dejan ver la significación del parto a partir de su propia experiencia, con la ayuda de una partera y con el apoyo de las propias mujeres del lugar, sin la intervención de la biomedicina, sino de forma apegada a la “naturaleza”, alejada de la técnica y el saber científico, que luego va a significar como positivo y al que se sumarán los usos y saberes de esa práctica milenaria cuya complementariedad finalmente le confiere el reconocimiento de propios y extraños.

Actualmente Margarita está viuda y vive sola en el espacio que ocupa su casa y que compartió con su marido y sus hijos, aunque tiene una accesoria que da a la calle y que utiliza una familiar como tienda de productos de limpieza y con frecuencia se establece algún pariente en un cuarto aldaño a sus habitaciones y

6 El ambiente de violencia y la posibilidad de ser víctimas repercute en padecimientos como ansiedad, ataques de pánico, insomnio, depresión y enfermedades físicas como gastritis y fibromialgia. Esta vulnerabilidad a la que se está expuesto repercute en la toma de decisiones diarias de la población (Mejía, 2023).

es doña Margarita quien cuida de esas personas, generalmente ancianos enfermos, como se detalla más adelante. Se trata de una vivienda sencilla hecha con diversos materiales, conformando varios espacios, algunos cuartos están hechos de adobe, otros de tabique o ladrillo, los techos son de teja, de cemento o de lámina, y los pisos son de cemento o de tierra. El patio alberga diversos ejemplares de plantas medicinales y de ornato sembradas en macetas. Ella es derechohabiente del IMSS, por parte del trabajo de unos de sus hijos.

Después de la muerte trágica de un hijo y el deceso por enfermedad de su esposo, en los últimos años, comenta que vivió situaciones difíciles: “me agarró depresión, estaba malísima”, además fue intervenida quirúrgicamente en la cavidad oral debido a un tumor, explica “me rasparon mucho y ya me pusieron injerto”; tres años fue “lo que duraron mis amarguras”, concluye. Enseguida se detalla su iniciación y desarrollo en la partería y las representaciones y prácticas corporales en el proceso reproductivo.

El inicio en la partería y la interrelación con el Sistema Nacional de Salud

Doña Margarita explica que tuvo una estrecha relación con una médica pasante que estuvo trabajando “mucho tiempo” en Capula, “Yo iba de metiche con ella a ayudarle”. Cuando empezó a salir a acompañar y ayudar a la médica a las consultas a los domicilios y a vacunar tenía 25 años y ya cuatro hijos. La médica le empezó a enseñar las medidas higiénicas y farmacológicas de atender los partos: “utilice unos guantecitos, utilice una ampolleta, me decía la doctora: hija hay que usar la ampolleta, para ayudar a que las contracciones se vinieran”.

El uso de la oxitocina no era aceptado con facilidad por las mujeres que iban a parir, pero a pesar de que “no querían” “se las ponía yo y se aliviaban de volada”. Luego se empezó a capacitar en el Seguro Social, en la ciudad de Morelia. Rememora que tal vez asistió a unas 30 reuniones de capacitación a lo largo de estos 50 años, las que se realizaban en distintos lugares de la región, así como en hoteles de Morelia, donde hospedaban a los grupos de parteras por cinco o seis días, también “íbamos a acá pa este rumbo de por las cumbres, te enseñaban bien a que les arregles sus pancitas”. En los cursos de capacitación había parteras con las que se establecían diálogos de saberes y complementaban entre unas y otras la *forma*, *contenido*, el *saber* y el *valor* del cuerpo, guiadas por los capacitadores biomédicos:

De Zamora, de Quiroga, de Santa Fe, de Tzintzuntzan, huarecitas [indígenas], y de rumbo a Zitácuaro, de más pa acá de Zitácuaro, otras venían hasta de san Luis Potosí a sus cursos. Era un gusto pues a veces hacíamos el simulacro entre nosotros mismos, uno era la gordita, otro la partera, otra el médico, otra el suegro, así tocaba, cosas muy bonitas que enseñan en los cursos.

A la pregunta sobre qué es lo que más le gustó haber aprendido de esos cursos, no dudó en declarar: “me gustó haber aprendido bien a recibir a los bebés y hacerlas que se aliviaran porque es muy pesado pa los ranchos que no hay carro pa llevarlas”. “Todavía hace como unos ocho meses me tocó ir” a una capacitación. Y comenta que en el grupo “todas eran nuevas” todas eran jóvenes, y ella ya con 50 años de experiencia, les enseñaba algunas estrategias que ella aplicó con éxito en su larga historia de partera. Haciendo cuentas, declaró en una entrevista periodística que atendió aproximadamente tres mil partos en sus 50 años de práctica (*La voz de Michoacán*, 2023), ya que no sólo atendía personas de Capula sino de pueblos aledaños. Y declara con orgullo que: “gracias a Dios no me tocó que se me muriera” algún niño.

Representaciones prácticas en torno al cuerpo en el proceso de embarazo, parto y puerperio

Siguiendo con la propuesta de Le Breton (1995), acerca de los elementos estructurales de la imagen corporal, a continuación, se describen las estrategias de atención donde se logran visualizar las concepciones de la corporeidad a partir de la *forma*, el *contenido*, el *saber* y el *valor*, signados en los cuerpos no sólo de las mujeres en proceso de parto, sino de la corporeidad de la misma protagonista de esta historia.

La atención del embarazo era una tarea constante para doña Margarita, las mujeres asistían periódicamente a su casa, donde habilitó una habitación separada de los cuartos que ocupaba con la familia por un pequeño patio con piso de tierra, en esa habitación tenía una cama para sobar “las pancitas”, y “acomodar al bebé”, y atender los partos cuando no ocurrían en la casa de las mujeres. Todavía tiene guardadas las “telas de manta para rotarlas” para acomodar al bebé “que ya llegó”, porque el trabajo de parto llegaba a durar “todo el día”, y “todo eso hay que trabajarlo, ayudarlos [a los bebés]”. Tal experiencia se encarna en sus emociones y sus sentidos, como se observa en su relato:

Andarlas vigilando que los bebés estuvieran bien, que no estuvieran atravesados. Yo no sé ahora porque ya todas se les atraviesan y en ese tiempo si las veíamos y las que se atravesaban empezaba a buscar aquí para que tuvieran contracciones una hierba que se llama cihuapatli⁷, esa hierba se las daba con piloncillo y tómesese su tacita y otra tacita y otra tacita y empezaban las contracciones y pronto se aliviaban. Las florecitas esas que se les daban pa que se previnieran para que saborearan su parto, pero ¡ahora ya la cesárea!

En la narrativa anterior no sólo se observa la persistencia protagónica de una planta medicinal de gran poder oxitócico, la *cihuapatli*, sino también el significado del denominado parto normal, en contra parte de la implementación de la operación cesárea, una práctica altamente criticada en la actualidad (Borges *et al.*, 2018). Por otra parte, tal resistencia cultural, se debilita ante la aceptación de los beneficios del fármaco establecido como norma en la atención biomédica del parto, así doña Margarita sustituyó la hierba *cihuapatli* por la oxitocina, como afirma: “antes de que se aliviaran” les ponía “su ampolletita”⁸. Pero insiste, al observar el sentido narrativo, en reprobar el abuso del uso de la cesárea, cuando explica que ya no es la “ampolletita”, sino “ahora la cesárea y el suero”, en una clara alusión a su normalización.

Ella recuerda la frecuencia con que atendía los partos: “Hay veces que luego salía de una y ¡va a usted a crear! que ya había ahí otros esperando y luego otros, había veces que en la noche hasta cinco me tocaban. Había veces que así me pasaba hasta cuatro o cinco partos. Y ya nomás le ponía la camisita y el pañal y síganlo vistiendo ustedes porque ya estaba otra que ya se iba a aliviar”. Evoca el ambiente de esa época:

Era muy pacífico en mi época cuando anduve yo atendiendo partos, fíjese ya de la orilla me venía solita, porque ¡cómo carambas dejaban a la enferma allí!, quédense ustedes a cuidarla, yo me voy solita. Me encontraban señores en la noche y ya me dicen ¿y por qué la dejaron

7 Se conoce con otros nombres: achina, cihuapatli, guapiojo, hierba de la parida, hierba de la mujer, too y zoapatle. Se localiza en áreas del Valle de México, en bosques espinosos y desiertos a la orilla de brechas y arroyos, florece en agosto a noviembre, es un arbusto muy ramificado de color verde oscuro. Se usa en forma de té. Zoapatle (Montanoa tomentosa) planta utilizada por la medicina tradicional para diferentes padecimientos reproductivos. Se usa con fines abortivos, antiinflamatorios, control de la natalidad, inductor del sangrado menstrual y oxitócico. Cihuapatli es una planta originaria de México, en lengua náhuatl, sintetiza dos vocablos: cihuatl: mujer y patli: medicina (Moy, 1998).

8 A diferencia de lo señalado por Sesia, en sus estudios sobre obstetricia tradicional en el Istmo de Tehuantepec, en Oaxaca y Veracruz, donde dice que “Ninguna de las comadronas conoce el nombre de la “ampolleta” ni lo que contiene” (Sesia, 2016, p. 99), doña Margarita la nombra como oxitocina o “ampolleta”.

venir solita? yo la voy a encaminar dos cuadras y ya está más cerquita, iba llegando yo aquí, que subiera por la otra pa arriba. Había veces que, pues eran muchos los bebés que llegaban y una que otra hasta me ganaban, porque no llegaba, ya nomás llegaba a sacar la placenta.

Cuando ejerció intensamente la labor de partería las mujeres decidían la posición más cómoda para parir, en cuclillas o hincadas, como relató Doña Trinidad en entrevista en julio de 2023, una mujer septuagenaria quien, en su juventud, fue atendida en sus partos por Doña Margarita. Ello nos lleva a pensar en la propuesta del parto humanizado que se promueve actualmente por diversas organizaciones civiles y por parteras y parteros a lo largo del territorio nacional y en otros lugares del mundo:

Se denomina parto respetado o parto humanizado a un modo de atender el proceso de parto en el que se privilegia la voluntad de la mujer que va a dar a luz y se respetan sus tiempos fisiológicos personales. El objetivo es que el momento del parto sea un espacio familiar donde la mujer y su producto de la concepción sean los protagonistas, donde el nacimiento se desarrolle de la manera más natural posible (Borges et al., 2018: 6).

Las parteras en México, en esos años 70, 80 del siglo XX, tenían “el poder y la responsabilidad” de expedir un certificado de alumbramiento u “hoja de nacimiento”, documento con valor legal para llevar a cabo la gestión del Acta de Nacimiento del bebé, como lo describe Margarita:

A mí me daban un trapito para poner las patitas me daban unas hojas, ya prevenidas, ya nomás ponía la pata, la firmaba, la hora a la que nacía, que el nombre del papá de la mamá y ya les marcaba su piecito del bebé y con eso lo registraban.

En ese juego transaccional con las instituciones de salud, aprendió a usar los elementos quirúrgicos básicos para atender los partos; “tijeras, pinzas, hilo, todo lo daba el Seguro”, además puso en práctica las medidas higiénicas:

Debemos de lavarnos las manos, ponernos los guantes y para poder agarrar al bebé que ya viene, toallitas, a mí me daban mis pedazos de tela de esas azules, para que las tuviera bien listas para recibir al bebé. Para que no se resbalen, y ponerles a las señoras un plástiquito para que estuviera limpio. Todo eso, todo, yo lo tuve que aprender.

También aprendió a esterilizar los instrumentos y a mantenerlos limpios, aunque había algunas cosas que ya venían esterilizadas, como las “gasas”, el IMSS también le proporcionaba alcohol y mertiolate. La atención que brindaba no se limitaba a los cuidados a la madre, sino también al bebé: “tenía una perillita para sacarle los bichos de la nariz y sacarle las flemas. Le daba uno o dos bañadas y ya de ahí háganse cargo ustedes ¡yo ya!”. “Los bañaba les cambiaba su gasita en

dos días ya estaban bien”. No es dato menor su participación en el primer baño del bebé, un ritual fundamental en el cuidado del recién nacido, tal baño ritual, por ser el primero, lo realiza la partera, la suegra o la madre de la mujer que recién dio a luz, no es recomendable que lo haga la parturienta por el esfuerzo físico y cuidado que se requiere, pero también podemos pensar que es un ritual de purificación por medio del agua, que sólo deben realizar los iniciados (Barragán y Yáñez, 2023; San Martín, 2023).

Así mismo, y como se ha documentado ampliamente, el baño ritual de la mujer recién parida y que conlleva el uso de diversas plantas medicinales es una práctica extendida desde la época prehispánica con el uso del temazcal, el que, a pesar de las prohibiciones, incluyendo el territorio purhépecha en la época colonial, persiste en muchos lugares (Peretti, 2015). Doña Margarita explicó que ella realiza el primer baño de la mujer y el bebé al día siguiente del parto, y no como tradicionalmente ocurría en Capula, que a la semana a los 15 o 20 días, o “más antes hasta los 40 días”; como se sigue usando en comunidades indígenas de otras regiones del país (Mendoza, 2016). Y el bebé se bañaba en cuatro o cinco días. Ella dice: “las metí a la moda” y explica que los médicos le enseñaron que no deben estar “arrinconadas” sino bañarse “refrescarse” con agua tibia, para que “descanse su cuerpo”, también el de los bebés, ya que nacen “todos apachurraos, lastimados”, y con el baño usando un “estropajito de hojas de lechuga” y un poco de “alcoholito”, porque “están delicaditos, están tiernitos”, “se les quita el cansancio y quedan a gusto, tranquilos”, y ya no chillan por el “famoso chincual”: comeción en todo el cuerpo, porque su cuerpo está “rosadito”, se les da “tecito de manzanilla que es muy caliente, con hojitas de rosa de castilla seca, se les limpia el estómago a los bebés” y con el té y el baño duermen y “dejan descansar a la mamá”. Comenta que durante el parto “nosotros aquí no los llegamos a lastimar feo”, contrario a lo que sucede en los hospitales y que señala con alarma: “por allá, hay ocasiones hasta que los sacan con fórceps”.

A las mujeres después del parto “las bañaba, iba a su casa a verlas, a atenderlas a su casa, “las metía a que se bañaran” al día siguiente del parto, con agua tibia y un “estropajo con las hojitas de amargosillo”, pero ésta no es una planta domesticada, sino que hay que “ir a traerla más pa’riba”, es una planta del cerro, “parecida al orégano, es amarga, las ponen a cocer y con eso”. “Las arreglaba, les sobaba su pancita con aceitito” preparado con ruda, romero y manzanilla; “los freía y luego lo dejaba que se asentara, lo dejaba en un frasquito, y calentito, si no están operadas, ya les calentaba su barriguita, barrigonas que se ponían, se encerraban ahí y no podían salir”.

A los “nenes en la mollerita se les pone un algodoncito para levantar la mollera con el dedo, le abre su boquita y le sube el paladar, es la costumbre, porque están comiendo y agarrando el pecho y están chá, chá, eso les duele y se los levanta uno y se componen”.

Tanto para la madre como para el bebé, la hora del día más adecuada para el baño es a las 12 o una, a medio día, “y ya que se queden acostadas, pero ya están refrescadas y los bebés también”. Sobre el uso de temazcal, afirma que ella no lo usa ni lo recomienda porque las mamás al salir del baño caliente “pueden enfriarse, al salir al frío ¡salen afuera y hasta se hinchan! ¿Para qué? que se queden tranquilas”. Etnográficamente no observamos ni tuvimos conocimiento del uso del temazcal en Capula.

El destino de la placenta también refleja el valor asignado a este tejido humano: “La placenta se envolvía en unos trapitos y a echarla en una bolsa y a enterrarla, adentro de su cuarto de ellos mismos, por afuera no porque pues los perros fueran a sacarla. Porque se las comen y luego les cae mal. Todavía los señores de pilón les ponían cosa pesada arriba”. La placenta, dice Margarita, debe cuidarse, no se debe tirar a la basura ni aventar a algún baldío, como le consta que hacía hace algunos años otra partera vecina, le tocó ver cómo los perros se estaban comiendo los restos de placentas, tuvo que avisar a la autoridad para que le llamara la atención a la partera, porque “son cosas humanas”. Ello demuestra el significado que se otorga a estos tejidos humanos en estrecho vínculo con la cosmovisión ancestral, como se demuestra en otros grupos sociales en México (Mendoza, 2016).

Margarita explica el fin del ombligo de los bebés que ella atendía: se entregaba a los papás, “ellos se encargaban”, sabe que, como la placenta, éste tampoco se debe tirar, se entierra en algún lugar. Aquí vale señalar, que el ombligo sigue suscitando elementos de ritualidad por medio de los cuales se hace patente su *valor*, se entierra, se oculta, se guarda y se protege de los animales, porque tanto el ombligo como la placenta si tienen un fin inadecuado pueden causar enfermedad al bebé (Mendoza, 2016).

Critica la falta de cuidado que observa en las madres actuales, porque “ora se alivian de dos a tres días ya andan afuera, yo lo más que les decía que duraran 15 días, porque muchas hay veces les pulsán los oídos, dolor de cabeza, de pies, a unas se les hinchan hasta los pies y les digo cuídense”. Después del parto las mujeres debían guardar reposo, doña Margarita las cuidaba lo más que podía: “a

los cuatro o cinco días empiezan a dar pasitos, allá adentro, que no les daba el aire”, “deben taparse la boca, no agarra aire, no ver televisión porque a la larga se queda uno ciego”, taparse los oídos para prevenir “las punzadas”, cuidarse, reitera una y otra vez, porque si no se cuidan “nomás hace aire y duele la cabeza”.

La dicotomía frío/calor es parte de una cosmovisión de raigambre mesoamericana, que significativamente ha persistido hasta la actualidad, confiriendo elementos de identidad a la medicina tradicional en México (López, 1984; Menéndez, 2023). Sobre el peligro de los malos aires, se relacionan con entidades complejas con antecedentes prehispánicos, pero también en varias latitudes del orbe, ya que estas entidades pueden atacar e introducirse en las personas. En las culturas mesoamericanas se reconoce que a los aires los atrae la fuerza caliente del *tonalli*, entidad anímica que implica la fuerza vital de las personas y que de manera particular se haya en una cualidad de caliente durante el esfuerzo físico, como ocurre durante el parto, y ello hace vulnerable al cuerpo ante los aires que tienen cualidad de fríos. El aire es una enfermedad que causa dolor de cabeza, fiebre, daña los ojos y los oídos, y provoca dolor donde se aloja el mal (Gutiérrez et al., 2023). De esta forma en doña Margarita se observa la urdimbre de ideas, creencias y prácticas traídas de la biomedicina y del conocimiento ancestral sobre el embarazo, el parto y el puerperio. Enseguida explica algunos elementos sobre la especificidad de la alimentación de la recién parida y del bebé, de igual manera se entrelazan distintas representaciones de diversos horizontes culturales.

“Su comida de una que se acabó de aliviar hay que darle calditos de pollo, verdurita, aquí se acostumbra no darles los frijoles, en primera por los ombliguitos de los niños que tardan más, ¡Hay está la infección!”, insiste en que atiendan a los bebés, que los cambien, “que los vean”, dice que ya las mujeres han aprendido mucho [de la biomedicina], saben que “tienen que bañarlos, asearlos, cuidarlos”. Por otra parte, aparece la cosmovisión mesoamericana: la alimentación de la madre debe tener la calidad de caliente, con temperatura tibia, nada frío, hay quienes ponen el ventilador o han comido hielo o bebidas frías y “se truenan los dientes, esas son las consecuencias”, dice convencida doña Margarita, comentario basado en la experiencia de las mujeres que han padecido esas “consecuencias”, les dan dolores de cabeza y dolor de huesos, aún después de años de haber parido.

Para amamantar a los bebés “las acomodaba para que el niño chupara a veces metía un chuponcito de las mamilas y dale con eso, porque se les revientan los pechos”. Les recomendaba que amamantaran al bebé hasta un año porque es “lo más sano, más saludable pal bebé”.

Porque: *vamos a suponer que va a viajar, la que le da las botellas tiene que llevar sus termos cargados, y acá ¿qué van a llevar? está su pecho y todas eran unas señoras sanas. Les curábamos también la espalda para que les bajara su leche, ahorita ya unas andan por ahí bien coquetas, con su botella cargada y ¡pues no!*

Sobre el remedio para curar el pecho para que las madres tengan leche, explica:

Se les calienta la espalda, a veces agarran frío y hay que hacerle la lucha, del mismo que les poníamos en la barriguita, pero también con chocolate, con poquita agua, se le pone en la espalda y con eso al otro día o en dos o tres, ya les bajaba la leche, ya tenían su leche. Sus atolitos, su champurrado, maicena, lo que pudiera, puros atoles, luego había unas que dé a tiro no quería bajarles la leche, hacia uno pinole de maíz con agua, de maíz prieto, haces los atolitos y con eso baja.

A continuación, se exponen algunos elementos significativos sobre el uso de plantas medicinales en el proceso reproductivo y otros procesos fisiológicos de las mujeres.

Herbolaria

Las plantas que usaba Doña Margarita eran principalmente silvestres “se agarran del suelo” como la altamisa, aunque también plantaba en macetas manzanilla y romero. La *cihuapatli* es una planta que utilizaba para provocar los dolores de parto, pero esa planta no es fácil de cultivar, sólo se encuentra en el campo, es parte de la riqueza etnobotánica de la zona. Actualmente en su casa tiene sembrada altamisa, virreina, ruda y orégano, entre otras plantas medicinales y ornamentales. La manzanilla la compra en el mercado. La ruda la usa para los cólicos menstruales y para sobar los oídos, también para los cólicos el orégano, una planta que trajo de Guadalajara y que se parece a una planta que se llama vaporub, pero tiene el olor inconfundible del orégano. Ella comenta que el conocimiento de las formas de uso de estas plantas también lo aprendió de los cursos en el IMSS, donde además le enseñaron a hacer jabones para bañar a los bebés.

En la sección que sigue se muestran los nuevos roles de la partera, tanto en la promoción del uso de métodos de control de la fertilidad como su pericia en la atención de padecimientos no relacionados con el proceso reproductivo.

Los métodos anticonceptivos y otras prácticas de atención

Las nuevas políticas públicas, como se señaló párrafos arriba, actualmente impiden que las parteras atiendan partos, sin embargo hay un uso transaccional de su pertinencia cultural y de su prestigio social, como lo describe Margarita: “pues bueno y luego ya nos quitaron porque hace unos ocho años ya no nos dejaron [atender partos]”, explica que el cambio en la relación con las instituciones de salud, se debió a un evento desafortunado que sucedió “por acá para este rumbo de Santiago Laredo por ahí unas señoras se les murió a la partera”. Entonces ya “aquí mi trabajo es mandarlas a la clínica que les den sus métodos para que también luego no se carguen de familia”.

Doña Margarita tiene la tarea de convencer a las mujeres de que se “controlen”. Estas tareas como auxiliar en el Centro de Salud han tenido distintas formas de retribución, desde que se instaló el Centro de Salud “recibía un apoyito de 1000 pesos cada dos meses”, pero actualmente “ya nada”. “El año pasado me dieron 3000 ¡pero al año!”, aclaró. Comenta que en su juventud no había “nada, nada, nada, nada y cuando empezó, empecé yo de traviesa con las pastillas y luego ya me pusieron el dispositivo”. Recuerda que “cuando empezó todo, yo fui la primera que empezó a educarme, llegaron hasta ver al curita y ya el curita me descomulgó que andaba sonsacando a la gente pa que no tuviera hijos, ¡pues si esos padres supieran que Dios no está con ellos!”, a pesar de eso ella insistía en su misión y les decía a las mujeres: “usted no se apure, usted ¿para qué quiere tanta familia?”. De su papel actual como promotora de uso de métodos de “control” de la fertilidad, señala que cuando va a la capacitación “me dan buen cambalache de pastillas hormonales”, pero quien requiere de implantes “esos si las mandamos a la clínica”, o al “dispositivo”.

A pesar de esa decisión unilateral de las instituciones de prohibir la atención al parto, comenta un caso que sucedió recientemente una mujer llegó a solicitar su atención, ya que en el hospital no la recibieron, la mujer ya en trabajo de parto le dijo: “Hay señora, pero me dijeron que usted me iba a ayudar” [Doña Margarita le explicó que] “ya la habrían de haber recibido pues, si ya está ahí [el parto era inminente, así que decidió atenderla de emergencia]: Pasó pa revisar y sí, sino se va a regresar pa atrás”. Luego les comentó a las autoridades del IMSS: “dije pues lo siento, ustedes dicen que no atiéndanos, pero tampoco la voy a dejar morir, tengo que atenderla” y también:

Ayudarla a sacar la hoja que se hace ya formada, el formato. Y ya me fui pues, ni modo me tocó ir hasta Salubridad a que me dieran esa hoja. Allí mismo nos la elaboraron. Y ya pusieron que hago partos, pues lo siento, pero ya trabajé mucho tiempo y ¿usted sería capaz de que la señora se le muera ahí o que se quede toda vaciada y que no meta usted las manos? Yo tenía mi equipo completo

Actualmente aún tiene sus instrumentos y todo lo que pueda ocupar para una emergencia en una mochila, porque si se llega a ocupar “más fácil cargar la mochilita, y tengo hilo, tengo gasas, guantes, algodón”. Aún conserva la práctica de sobar a las mujeres “para acomodarles su bebé” y participa en darles consejos a las mujeres embarazadas que le piden ayuda.

Durante la pandemia de COVID-19 muchas personas no querían vacunarse, y fue Doña Margarita quien las convencía de que lo hicieran. Ello indica la importancia de la relación institucional con personajes culturalmente relevantes, pero la mayoría de las veces la relación es pragmática, como se ha visto en este trabajo.

Doña Margarita también aprendió a curar heridas, que eran frecuentes en el lugar, sobre todo los heridos por armas punzocortantes, o causadas por accidentes laborales o domésticos. También aplica la sobada a personas con parálisis facial, con resultados positivos según cuenta. Últimamente se ha encargado de cuidar a cuatro de sus familiares ancianos quienes no han tenido otro apoyo que el de ella, familiares añosos a los que ha atendido hasta el fin de sus días, e incluso se encargó del proceso funerario. Explica las dificultades de estas tareas: “Es trabajoso unos, tocaba cargarlos, darles de comer y luego pa sepultarlos ¡imagínese! pero ¿qué quieren que haga?”. Cuidar tiene una función benéfica también para ella, ya que dice que “no me gusta estar solita”.

Autoatención

El trabajo que ejercía Doña Margarita era intenso por ello debía proteger su salud a través de diversas estrategias preventivas, ya que debido a “tanto calor de las señoras que se aliviaban”, corría el peligro de que le diera un “aigre” y eso “le perjudicaba a uno”. Después de atender el parto usaba una “gorrita pa la cabeza, o un chaleco su malla en el cabello”, también compró “un cubre boca”. En el Seguro Social la proveían de una “batita”, y le daban “como mandiles de bebé para que le pusiera a las señoras”.

Otra manera de autoatención de esta partera ha sido su permanentemente fe religiosa, le “decía yo a mi Virgen de Guadalupe yo no voy a hacer el trabajo lo vas a hacer tú, yo nomas te voy ayudar, y nunca me falló”. Su espiritualidad ha sido pilar para lograr la fortaleza necesaria para afrontar las vicisitudes de su práctica y de la vida misma, ella participa activamente en fiestas y rituales religiosos, en las que se establece una intensa interacción social que imprime elementos de identidad y solidaridad entre los habitantes de Capula.

Conclusiones

A lo largo de las narrativas se encuentran las representaciones sobre el cuerpo en el proceso reproductivo, paralelamente se observa el proceso de aprendizaje de la partería a través del proceso reproductivo de la propia partera y de observar a la partera tradicional de su pueblo, enseñanza que aún queda por explorar de manera fina; lo que en este texto se observa con mayor claridad es la relación transaccional con la biomedicina, con la mediación de diversos actores sociales, la médica pasante que llegó al pueblo y a la que doña Margarita se acerca para aprender cómo ayudar a las mujeres de su comunidad, también de las narrativas se desprende el proceso de adquisición de los secretos de la partería con sus pares de otros pueblos de la región, aspecto que debe profundizarse para obtener mayores detalles de ese conocimiento ancestral.

Por otra parte, se observó que la capacitación fue extensiva a otros ámbitos de la atención a la salud que sobrepasan la exclusividad del parto, como la promoción del uso de métodos anticonceptivos, aprendió a curar heridas, sabe inyectar y es cuidadosa de los hábitos higiénicos y de esterilización de los instrumentos quirúrgicos que utiliza en su práctica, además se ha dado la tarea de cuidar a familiares ancianos en el último trecho de su vida. En esta historia se demuestra la interculturalidad, pero sólo de forma unidireccional, ya que los saberes de las parteras se comparten entre ellas mismas, en un acto de resistencia cultural y enriqueciendo la práctica, su capacidad y su eficacia, pero son conocimientos que no se asumen por la contraparte biomédica, o al menos no como se pretende en las declaraciones del IMSS (Boletín de prensa, 2022).

Estas consideraciones nos permiten reiterar que “el proceso reproductivo está inserto en un entramado de relaciones sociales que incorpora elementos del orden individual y está culturalmente localizado; pero a su vez está definido por lineamientos nacionales e internacionales” (Berrio, 2020: 149). Por otra parte, la interculturalidad tendría que ser un hecho bidireccional donde se legitimen

saberes de origen cultural distinto, al no asumirse así, sigue persistiendo la hegemonía de un modelo médico sobre otro, y por lo tanto se perpetúa las relaciones asimétricas. Hacer visibles estas contradicciones es el primer paso para desarrollar prácticas médicas con pertinencia cultural y reconocer la diversidad y la agencia de los actores sociales, para tener no solo un parto humanizado sino una medicina humanizada⁹.

Bibliografía

AGUADO VÁZQUEZ, J C. (2016) Interculturalidad, corporeidad e identidad. En R. Campos (Comp.) *Antropología médica e interculturalidad*. México: Mc Graw Hill. pp. 59-97.

BARRAGÁN SOLÍS, A. HUACUZ ELÍAS, M G Y RIVERA LORENZO, NK. (Coords.) (2023) *Cuerpo y Patrimonio Cultural en Santa Clara del Cobre*. México: Universidad autónoma Metropolitana, Universidad Intercultural Indígena de Michoacán. (En proceso de publicación).

BARRAGÁN SOLÍS, A. YÁÑEZ MORENO P. (2023) La experiencia de una partera, En A. Barragán Solís; M C. Lerma Gómez y A. López Esquivel (Coords.). *Atzala de la Asunción, Guerrero. "Agua entre rocas"*, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia- Instituto Nacional de Antropología e Historia. pp. 391-405. (En proceso de publicación).

BERRIO PALOMO, L R. (2018) La partería tradicional indígena en México, un campo en disputa. Respuesta colectiva de mujeres indígenas. *Ponencia en XL Convegno Internazionale di Americanistica*. Perugia, Italia. Mayo 2018.

————— (2020) Procesos reproductivos de jóvenes indígenas en Guerrero. En RM. Osorio Carranza (Coord.) *Problemas actuales de salud en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en antropología Social. pp. 142-169.

9 “Prácticas recomendadas por la OMS para la humanización del parto” donde se plantea: permitir que las mujeres tomen decisiones acerca de su cuidado, acompañamiento continuo y libertad de movimiento y posición durante el trabajo de parto y el parto, la no realización de: monitoreo fetal electrónico, episiotomía, rasurado y enema de forma rutinaria, permitir ingesta de líquidos y alimentos en el trabajo de parto, restringir el uso de oxitocina, analgesia y anestesia y limitar la tasa de cesáreas al 10-15 %. (Borges et al., 2018: 4-5).

BOLETÍN DE PRENSA (2022) Martes 6 de septiembre de 2022. No. 460/2022. Gobierno de México. IMSS, Unidad de Comunicación Social. Parteras IMSS. Boletín. 460 de 2022. Recuperado de http://www.imss.gob.mx/sites/all/statics/i2f_news/IMSS.%20Bolet%C3%ADn.%20460.pdf

BORGESDAMAS, L. SÁNCHEZMACHADOR. DOMÍNGUEZHERNÁNDEZ R. Y SIXTO PÉREZ A. (2018). El parto humanizado como necesidad para la atención integral a la mujer. *Revista Cubana de Obstetricia y Ginecología*, (44). 3. Recuperado de http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0138-600X2018000300002

DÁVALOS, M. (1998). Párrocos y médicos en torno a las parturientas: un siglo en contra de las comadronas. *Dimensión Antropológica*, (13). 31-43.

DEL VAL, J. SÁNCHEZ C. Y ZOLLA C. (Coords.) (2019) *Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de Michoacán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia.

DINERMAN, INAR. (1974) *Los tarascos: campesinos y artesanos de Michoacán*. México: D.F. SEP-Setentas.

FREYERMUTH ENCISO, G. (2018). Presentación. La partería en México en el siglo XXI. Las protagonistas. En G. Freyermuth Enciso (Coord.). *Los caminos para parir en México en el siglo XXI. Experiencias de investigación, vinculación, formación y comunicación*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Ciudad de México. pp.10-25.

FREYERMUTH ENCISO G. Y ARGÜELLO AVENDAÑO H E. (2015) La partería profesional, en G. Freyermuth (Coord.). *25 años de buenas prácticas para disminuir la mortalidad materna en México. Experiencias de Organizaciones de la Sociedad Civil y la Academia*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Ciudad de México. pp.203-209.

GEERTZ, C. (1989). *El antropólogo como autor*. España: Paidós.

GUTIÉRREZ MORALES, JF; P. YÁÑEZ MORENO; P S. BLANCAŞ PAEZ, (2023) El espanto y mal aire. En A. Barragán Solís; M C. Lerma Gómez; Á. López Esquivel (Coords.). *Atzala de la Asunción, Guerrero. "Agua entre rocas"*. México:

Escuela Nacional de Antropología e Historia- Instituto Nacional de Antropología e Historia. pp. 367-378. (En proceso de publicación)

HAMUI SUTTON, L. *et. al.* (2022) Introducción, En L. Hamui Sutton; M A. Sánchez Guzmán; A. Paulo Maya; J. Ramírez Velázquez; S. Lemus Alcántara; T. Loza Taylor; V. Suárez Rienda (Coords.). *Interacciones y narrativas en la clínica: más allá del cerebro* México: Universidad Nacional Autónoma de México. pp. 23-39.

JODELET D. (2008) El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales. *Cultura y representaciones sociales*. Año 3 (5). 32-63.

LA JORNADA (5 de mayo de 2022) *Más de 6600 parteras tradicionales brindan apoyo al IMSS-Bienestar*. México. p. 12.

LA VOZ DE MICHOACÁN (2023) *Miles de vidas han iniciado sus manos; ella es Margarita Barocio, la partera de Capula*. 12 de marzo de 2023. Redacción. Recuperado de <https://www.lavozdemichoacan.com.mx/michoacan/salud/miles-de-vidas-han-iniciado-en-sus-manos-ella-es->.

LE BRETÓN, D. (1995) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____ (1999) *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.

LÓPEZ AUSTIN, A. (1984) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

MARTÍNEZ AYALA, JA. (2001) Prólogo a manera de contrapunto. En F. Tapia Mendoza. *Memoria Histórica de Capula*. México: Red Utopía, AC. Jitanjáfora, Morelia Editorial. pp.15-35.

MEJÍA, X. (2023) Miedo a violencia impacta en salud. *Excelsior*, 22 de octubre de 2023. México. p.7.

MENDOZA GONZÁLEZ, Z. (2016) Salud materno-infantil en un contexto intercultural. En R. Campos (Comp.) *Antropología médica e interculturalidad*. México: Mc Graw Hill. pp. 79-90.

MENÉNDEZ, E. (1994) “La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional? *Alteridades*. Vol.4. (7). 71-83.

_____ (1997) “Holísticos y especializados: Los usos futuros de la antropología social”. *Nueva Antropología*. Vol. XVI. (53). 9-37.

_____ (2002) *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

_____ (2023) “Medicina tradicional. Algunas propuestas para su estudio”. *Cuicuilco*. (88). 169-192.

MERLEU-PONTY M. (1994) *Fenomenología de la Percepción*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.

MIER, R (2002) La estética. Curso en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. México. (Apuntes de A. Barragán Solís) (Ms.). Moy López NA. (1998) *Efectos farmacológicos y toxicológicos de extractos hidroalcohólicos de zoapaxtle (Montanoa tomentosa) en rata. Biodisponibilidad después de administración intravaginal*. Tesis de Maestría en Ciencias Fisiológicas con especialidad en Farmacología. Universidad de Colima. Fc. De Medicina. Centro universitario de Investigación Biomédica. México. Recuperado de http://digeset.ucol.mx/tesis_posgrado/Pdf/Norma%20Angelica%20Moy%20Lopez.pdf.

PERETTI, L. (2015) “El resurgimiento maya y la resignificación del temazcal como terapéutica ritual”. *Scripta Etnológica*, Vol-XXXVII, pp.7-16. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/148/14845594001.pdf>.

PLAN MUNICIPAL DE DESARROLLO. MORELIA. Recuperado de 2021-2024. https://implanmorelia.org/site/wp-content/uploads/2022/04/PMD_OFICIAL_2021-2024_BR.pdf.

PUEBLOS AMÉRICA.COM. (2022) *Capula (Morelia, Michoacán de Ocampo)*. Recuperado de [https://mexico.pueblosamerica.com/i/capula-7/#:~:text=La%20poblaci%C3%B3n%20de%20Capula%20\(Michoac%C3%A1n%20de%20Ocampo\)%20es%205%2C624%20habitantes](https://mexico.pueblosamerica.com/i/capula-7/#:~:text=La%20poblaci%C3%B3n%20de%20Capula%20(Michoac%C3%A1n%20de%20Ocampo)%20es%205%2C624%20habitantes).

SESA, P. (2016). Obstetricia tradicional en el Istmo de Tehuantepec. En R. Campos (Comp.) *Antropología médica e interculturalidad*. México: Mc Graw Hill. pp. 91-103.

TAPIA MENDOZA F. (2001) *Memoria Histórica de Capula*. México: Red Utopía, AC. Jitanjáfora, Morelia Editorial.

TURNER, V. (2002) Dramas sociales y metáforas rituales. En I. Geist (Comp.) *Antropología del ritual. Victor Turner*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia- Instituto Nacional de Antropología e Historia. pp. 35-70.

VIESCA TREVIÑO, C. (2016) Medicina tradicional en México: 40 años de investigación. En R. Campos (Comp.) *Antropología médica e interculturalidad*. México: Mc Graw Hill. pp. 344-356.

ZOLLA, C. (1983) La medicina tradicional mexicana y la noción de recurso para la salud. En X. Lozoya y C, Zolla (Eds.). *La medicina invisible*. México: Folios Ediciones, S.A. pp. 14-37.

El papel político-popular de jóvenes católicas desde las Comunidades Eclesiales de Base en Mexicali, Baja California

José Melecio Figueroa Rodríguez¹
Pedro Antonio Be Ramírez²

RESUMEN

En este estudio buscamos indagar, a partir de jóvenes de Mexicali, Baja California, su actuar en la organización comunitaria o política-popular en la atención a diversas necesidades de su entorno social, dentro de su participación en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). A partir de la acción comunitaria de estas mujeres jóvenes en diversos movimientos sociopolíticos a la luz de su fe católica, mediante un grupo focal se trata de discutir tres dimensiones de interés como la participación en los movimientos sociales y de organización política; su incidencia comunitaria o política-popular; y su percepción con respecto a la acción social y/o comunitaria. Bajo esta mirada crítica de su catolicismo y la acción social transformadora, estas jóvenes conciben su fe y sus convicciones políticas como una unidad dada la importancia del trabajo comunitario y de justicia social.

Palabras clave: Religiosidad popular, movimientos sociales, Teología de la Liberación, Comunidad, participación política.

1 Profesor en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). Sus temas de interés tratan sobre religiosidad, movimientos sociales e ideología. Correo electrónico: melecio.figueroa@uabc.edu.mx

2 Profesor-investigador en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). Sus líneas de interés versan sobre migración interna e internacional mexicana, vulnerabilidad y formación en investigación. Correo electrónico: pedro.be@uabc.edu.mx

The political-popular role of young Catholics from the Ecclesial Base Communities in Mexicali, Baja California

ABSTRACT

In this study we seek to investigate, from a group of young people from Mexicali, Baja California, their action in community organization or political-popular advocacy in the attention to various needs of their social environment, within the framework of their participation in the Base Ecclesial Communities. Based on the community action of these young women in various socio-political movements from their Catholic faith, through a focus group it is intended to discuss three dimensions of interest such as participation in social movements and political organization; its community or political-popular impact; and their perception of social and community action. Under this critical gaze of their Catholicism and transformative social action, these young women conceive their faith and political convictions as a unity given the importance of community and social justice work.

Keywords: Popular religiosity, social movements, Liberation Theology, community, political participation.

Introducción

Lo que aquí proponemos es dar un paso en el entendimiento entre política y religión. Es notable que a partir de la Ilustración tome fuerza el discurso sobre la separación Iglesia-Estado, comenzando un proceso de secularización. Pero dicha secularización no debiera negar el intercambio simbólico entre religión y política. Como señala Tarot (2000), es lamentable que la investigación sobre la religión no tome suficientemente en cuenta las redes semánticas que se generan entre lo político y lo religioso, que no son solo descriptivas sino normativas.

Desde hace algunas décadas, el análisis de la relación religión-política se usa para explicar las relaciones de poder dadas en torno al Estado o a la Iglesia, dejando fuera el entramado de relaciones simbólicas que se pueden encontrar. Las investigaciones sobre los aspectos religiosos muchas veces toman el curso de análisis meramente ornamentales de lo simbólico-religioso, y se preocupan poco, en palabras de Tarot, por sus redes semánticas normativas. De lo que se trata es de reconocer que lo simbólico de la religión es en sí mismo de contenido político. Por ello, lo que aquí se pretende no es tanto un análisis institucional, por lo menos no desde el sentido clásico. De lo que se trata es de analizar esta dimensión simbólica-política de la religión en la mirada de sus creyentes.

Bajo esta mirada renovadora, en este estudio se pretende discutir el actuar de mujeres jóvenes en diversos movimientos sociopolíticos de la ciudad de Mexicali, Baja California, en el marco de su participación en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). A partir de un grupo focal, se coloca en perspectiva su praxis en los movimientos sociales y de organización política, su incidencia comunitaria o política-popular y finalmente, su percepción sobre la acción social y/o comunitaria. En ese sentido, el presente documento se estructura en una aproximación a los planteamientos de Masferrer (2013) sobre la perspectiva del creyente para comprender la Teología de la Liberación y su relación con las CEB. Desde ahí, se discute el papel político-popular de estas jóvenes a la luz de su catolicismo.

Un acercamiento a la religiosidad desde la perspectiva del creyente

Cuando hablamos de “religiosidad popular” remitimos a un término familiar pero aún ambiguo. Por ello, Masferrer cuestiona su precisión, pues nos dice que remite a que las clases populares adaptan y resignifican la religión, y las clases altas no lo hacen y solo siguen el dogma. Esto está muy alejado de la realidad. Así, el autor prefiere el término *sistema religioso*, del cual nos dice:

Prefiero emplear el término sistema religioso como un sistema ritual, simbólico, mítico y relativamente consistente, desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, que se articula o participa en un sistema cultural o subcultural. Considero clave el papel ritual, porque mediante la participación en los sistemas rituales es que se internalizan los sistemas religiosos, y es a partir de éstos que se articulan en los sistemas míticos y simbólicos (2013: 25).

Así, el sistema religioso es esencialmente ritual, pues a través del rito es que se internaliza la religión misma. Pero estos ritos, a su vez, están articulados en un sistema cultural por especialistas religiosos. De ahí que para nosotros se vuelva valioso recuperar el término popular por dos cuestiones. En primer lugar, se busca dar cuenta de una parte de la participación política de las CEB que no han abandonado la cuestión popular, es decir en los barrios, colonias y movimientos sociales. Por otro lado, desde el mismo discurso de la Teología de la Liberación y de las CEB se reivindica mucho la cuestión de una “religiosidad popular”, es decir que nazca del pueblo y sirva al pueblo. El mismo Masferrer no descarta esta visión de lo popular, pues incluye el debate con Marzal (2002), el cual dice que:

El catolicismo popular puede definirse en general, como la forma en que se expresan religiosamente para dar un sentido trascendente a su vida, las grandes mayorías del pueblo de América Latina, que se definen a sí mismas como católicas, a pesar de su escaso cultivo religioso, que se debe tanto a la falta de una mayor atención de parte de la Iglesia Católica [...] como a que dichas mayorías no buscan mayor atención religiosa y se contentan con ser católicos a su modo (citado por Masferrer, 2013: 27).

Así, aunque aquí sigamos la propuesta de sistemas religiosos del autor mencionado, no desdeñamos el potencial que aún tiene que ser debatido y analizado del concepto “popular”. Otro aspecto central en los planteamientos de Masferrer se refiere a la perspectiva del creyente. Masferrer sigue a Víctor Turner cuando dice que la arena es “el escenario concreto en el cual las ideologías se transforman en símbolos y el poder político se moviliza, actuando los símbolos como fuerzas en los procesos sociales y cumplen determinadas funciones en las ceremonias rituales” (2013: 18). Desde esta perspectiva, la arena religiosa es el lugar donde se simbolizan las ideologías y se moviliza el poder político. El ámbito religioso ya está permeado por símbolos culturales y políticos (Masferrer, 2007).

Entonces, cuando estudiamos la religiosidad partimos del supuesto de que ésta es fruto de una ideología y a su vez incluye o es fruto de un poder político. Pero no podríamos acceder directamente a ellas, sino que hay que partir de los ritos, cantos, liturgia, etcétera, pero no en abstracto sino desde sus creyentes. Entonces las ceremonias rituales cumplen determinadas funciones en la comunidad religiosa, y dichas ceremonias se transforman en símbolos que representan procesos sociales, los cuales podemos interpretar como ideología y poder político movilizado.

Hay un paso de las ideologías a los símbolos, y estos símbolos son parte activa de las movilizaciones políticas y populares. Quizás podríamos aventurarnos a que toda ideología religiosa se transforma en movilizador de poder político, y esta movilización política retorna a la ideología religiosa en forma de símbolos. La cuestión es cómo y hacia dónde ocurre esta movilización política e ideológica. Entonces, la tarea es revisar cómo se da ese paso ideología-símbolos-poder/movilización política en las Comunidades Eclesiales de Base a través de la simbolización de sus ceremonias rituales y su participación política.

Como hemos señalado, y siguiendo a Masferrer (2011: 64), tendremos que partir de la perspectiva de los creyentes, pues nos dice que “el punto de partida para una lectura etnológica es el análisis de las transformaciones sufridas en los sistemas de eficacia simbólica y en los rituales, ceremonias y prácticas religiosas vinculadas a los mismos”. En el caso de este ejercicio, toca analizar las transformaciones de símbolos y rituales religiosos a partir de la movilización política, transformación que tiene como característica salirse del marco religioso habitual como la liturgia canónica y los espacios sagrados, para sacralizar y “liturgizar” nuevos espacios y momentos. Resulta aún más interesante esta perspectiva de Masferrer cuando vemos que los espacios religiosos de las Comunidades Eclesiales de Base se vuelven espacios de discusión política, pero también viceversa: sus acciones políticas están impregnadas de discurso religioso.

La Teología de la Liberación: una teología para América Latina

Para poder entender esta visión más politizada del cristianismo, habrá que analizar la postura de la Teología de la Liberación, su nacimiento y desarrollo, es decir las condiciones materiales en las que florece y la novedad teológica que propone. El Concilio Vaticano II fue la última gran reforma de la Iglesia, fue una gran sacudida en esta institución. Al ser un fenómeno tan grande y nuevo, su recepción fue distinta, hubo muchas interpretaciones de distintos grupos. Quizás la más radicalizada, políticamente hablando, fue la Teología de la Liberación. Y uno de los motivos es la efervescencia política que ya había de por sí en América Latina; innumerables movimientos políticos e ideológicos de todo tipo.

En este continente el Concilio se interpretó en gran parte, como señala Morello, como *transformatio mundi* y no como *fuga mundi*; como una serie de ideas para transformar el mundo y no como una negación y llamada a ‘huir’ de él: “el catolicismo se transformó en una religión que pedía a sus seguidores comprometerse con la causa de los pobres a través de una reforma estructural de la sociedad convirtiéndose en una fuerza política progresista” (2007: 82). Esta interpretación, aunque suene radical, iba acorde con el espíritu político del tiempo: las y los cristianos no podían quedarse de brazos cruzados ante los problemas políticos y sociales. Sin proponérselo, pero presionado por un catolicismo popular que exigía una Iglesia que se preocupara por los problemas del mundo, el Concilio Vaticano II otorgó las herramientas pastorales y los elementos dogmáticos para ello.

Pero esto no estuvo exento de tensiones. Había desde los más revolucionarios que abogaban por una compatibilidad entre el cristianismo y la lucha revolucionaria propuesta por el marxismo, hasta los más conservadores que efectivamente aceptaban una renovación en la institución católica y en su liturgia, pero no miraban con buenos ojos la participación en política. Incluso, como el mismo Morello señala, el documento *Gaudim et Spes* abrió las puertas a un cristianismo que resiste ante las injusticias al señalar como criminales las acciones que violan los derechos humanos. Por ello la visión cristiana sintetizada por la Teología de la Liberación fue la más sobresaliente en esta época de América Latina.

Teología de la Liberación: la experiencia del pueblo pobre y oprimido

Como dejan en claro los hermanos Boff y Boff (1984), la novedad de la Teología de la Liberación no es propiamente su dogma, sino que está inmersa en una problemática histórica específica; de pobreza y opresión, de una exigencia de nuevas formas de organización social. Por ello, cuando se habla de la eclesiología resultante de esta teología no debería partirse de lo meramente intelectual sino de su contacto con el mundo, del “contacto vivo con la vida de la Iglesia”.

Por eclesiología, los hermanos Boff están entendiendo las consecuencias pastorales de la Iglesia en el mundo. La Teología de la Liberación tiene un especial interés en esta eclesiología “hacia afuera”. Sin profundizar, señalan que hay un elemento principal y primigenio de la Teología de la Liberación: la causa del pobre. Y señalan que “la teología de la liberación no pretende ser nada más que el grito articulado del pobre a partir de la fe” siendo que es una “relación concreta y viva con la praxis de la fe, en tanto que compromiso de transformación” (p. 195-196). La Teología de la Liberación, más que enseñanza pretende ser voz de los pobres: de quienes no han tenido voz en un contexto de opresión; es la articulación fe y vida, religión y política-popular. Latinoamérica es terreno fértil para esta visión.

En consecuencia, dicha eclesiología no solo debe partir desde los pobres, sino construirse a partir de ellos. La Iglesia no solo debe ayudar al pobre, sino ser pobre. Así, la teología no es principalmente un análisis teórico o académico, sino una eclesiología, una propuesta para que la Iglesia actúe en el mundo, y actúe a desde y para los pobres. La Teología de la Liberación se

aleja del “misticismo” de intentar explicar a Dios, y se aboca a condenar el sufrimiento del pobre, haciéndolo partícipe de la historia.

Hasta aquí tenemos la visión básica y casi común en todas las teólogas y teólogos que comparten esta Teología de la Liberación. Pero de aquí se desprenden dos cosas; por un lado, que la Teología de la Liberación es una teología “encarnada” en la historia, es decir que tiene claro su papel histórico en una América Latina pobre y dominada, y a partir de esa construcción histórica intuimos que no solo las y los teólogos hacen Teología de la Liberación, sino laicos, sacerdotes y religiosas que participan desde su fe cristiana en los procesos sociales de liberación. Lo que nos lleva a que, dependiendo de la región de América Latina en la que se encuentren, los análisis igualmente serán distintos y permean en la sociedad de manera diferenciada.

En palabras de Morello, el sacerdote brasileño Hélder Câmara era de las voces más radicales dentro de esta búsqueda de liberación social dentro del cristianismo, pues en conjunto con otros obispos publicaron en el “Mensaje de los 18 Obispos del Tercer Mundo” analizan y proponen su visión sobre los regímenes políticos y económicos, y concluyeron que

El socialismo era más justo que el capitalismo porque “el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido”, el sistema que mejor adaptaba los requerimientos morales del Evangelio, en donde el trabajo humano ocupaba el puesto que se merecería. La declaración, concluían, estaba inspirada en el Evangelio que denunciaba todo lo que atentara contra la dignidad del hombre. La religión no era opio del pueblo sino fuerza de los débiles (2007: 94).

A esto hay que agregar lo dicho por Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, sobre que “solo el socialismo podrá dar a Latinoamérica el verdadero desarrollo” y que “el sistema socialista es más conforme con los principios cristianos de verdadera fraternidad, de justicia y de paz” (Morello, 2007, p. 97). Los obispos Cámara y Méndez Arceo representan a miles de sacerdotes y laicos que hacen una apuesta por una transformación radical de la sociedad capitalista.

En este punto queda claro que: a) La Teología de la Liberación, más que una teología intelectual, de lectura e interpretación del dogma, es una propuesta de actuar en el mundo a través de la fe cristiana; y que, b) éste actuar en el mundo debe partir de aquellas y aquellos que históricamente se les ha negado la voz y que son del pueblo pobre y oprimido. La Teología

de la Liberación toma partido por los pobres y excluidos en toda realidad de opresión y dominación.

En ese sentido, los teólogos de la liberación más críticos de la Iglesia romana criticaron la posición ambigua del Concilio Vaticano II. Como argumentamos líneas arriba, la Iglesia a partir de dicho concilio reconoció su papel en las nuevas dinámicas del mundo moderno-capitalista, nombrándose Iglesia del Pueblo e incluyendo a los pobres como sujetos centrales. Este concilio “reconoció” a los pobres, pero personas como Sobrino (2008) no están de acuerdo en la tibieza con la que se les incluye:

Estas palabras dicen algo de la misión de la Iglesia y de espiritualidad, pero no tocan su ser pobre, ni su destino de persecución por defender a los pobres. No se tenía en cuenta la dimensión histórica y dialéctica del pobre. Ni menos aún su dimensión salvífica: la Iglesia debe servir a los pobres, sí, pero los pobres pueden salvar a la Iglesia (2008: 396).

Sobrino aboga por que no es suficiente poner a los pobres en el mapa de la Iglesia, sino reconocer que son el centro de ella, que los pobres son la Iglesia misma. La Iglesia no “ayuda” a los pobres o se preocupa por ellos, sino que los pobres mismos son la Iglesia. La Iglesia al defender la causa del pobre no está haciendo ningún favor, sino que, al contrario, se está incluyendo en la problemática de liberación. Los pobres, cuando buscan liberarse son perseguidos, y por lo tanto la Iglesia pobre es perseguida.

Aquí debemos de tomar en cuenta que estas palabras de Sobrino las refiere en el contexto de Iglesia católica salvadoreña literalmente perseguida; el asesinato de Monseñor Romero, la posterior masacre de la UCA donde fueron asesinados seis sacerdotes jesuitas y las incontables muertes y desapariciones de sacerdotes y laicas y laicos católicos en el contexto de la guerra civil. Las palabras de Sobrino se vuelven casi literales, pero no pierden fuerza para el resto de América Latina; miles de militantes de las CEB en todo el continente fueron perseguidos por estar de lado de las luchas populares.

Sobrino continúa y en el mismo texto cita Monseñor Romero, arzobispo de San Salvador asesinado por su apoyo al levantamiento revolucionario: “Me alegro, hermanos, de que nuestra Iglesia sea perseguida, precisamente por su opción preferencial por los pobres y por tratar de encarnarse en el interés de los pobres” (2008: 399). La Iglesia conciliar reconoció al pobre como sujeto, pero hacía falta dar el paso para hacerlo constructor de la historia, como lo intentó

la Iglesia Latinoamericana. Aquí notamos el paso del Concilio Vaticano II a la Teología de la Liberación.

En el Concilio Vaticano II, la Iglesia católica se reconoce como parte del mundo, adaptándose a las nuevas dinámicas y problemáticas, y por tanto reconocía su nuevo papel en la modernidad, en la dinámica capitalista actual. Pero la Teología de la Liberación va dos pasos más allá diciendo que no solo hay que reconocerse en el mundo, sino participar en él, lo que implica involucrarse en la búsqueda de justicia ante las dinámicas de exclusión y dominación. El Concilio es la Iglesia involucrándose en el mundo; la Teología de la Liberación es la Iglesia de los pobres intentando transformar el mundo.

La Teología de la Liberación y las Comunidades Eclesiales de Base (CEB)

Fruto de las reflexiones de la Teología de la Liberación, pero también de la pastoral obrera francesa, las CEB sintetizan el método: ver-juzgar-actuar. No es espacio para analizarlo en profundidad, pero baste decir que se trata de analizar alguna problemática social o comunitaria, interpretarla a partir de la palabra de Dios (casi siempre la biblia) para posteriormente proponer actividades que intenten subsanarla o erradicarla. La Iglesia latinoamericana hizo suyo ese método en el primer documento posconciliar, en la CELAM realizada en Medellín. Pero posteriormente, con la llegada de Juan Pablo II, en las CELAM de Puebla y Santo Domingo se intentaron borrar, pues había una relación muy difícil con la Teología de la Liberación, a veces muy parecida a una persecución (Costadoat, 2021).

A lo anterior hay que agregar que las dictaduras y los movimientos contrarrevolucionarios fueron aplastando los ideales radicales de transformación. Las CEB y los sacerdotes y laicos radicalizados dejaron de participar en movimientos políticos, al menos de manera masiva, pero la participación de las y los cristianos, inspirados por la Teología de la Liberación, y organizados en Comunidades Eclesiales de Base, continuaron en luchas populares y en su participación dentro de la Iglesia misma. El mismo Costadoat señala que

Si en los años 70 esta teología puso su acento en la lucha contra las estructuras injustas, con el correr del tiempo valoró aún más la lucha de los pobres por una vida digna; está, a la vez, se comprendió a partir de la lectura de la Palabra de Dios (y la Palabra de Dios, al tiempo, fue comprendida a partir de la vida). El ícono de la teología latinoamericana de liberación es gente pobre con la Biblia en sus manos, sobre todo cuando su lectura se realiza durante la eucaristía (2021: 7).

Así, más allá de los triunfos o fracasos políticos (todos parciales y relativos) el gran legado del concilio y la Teología de la Liberación, hecho realidad por las Comunidades Eclesiales de Base fue traer la Palabra de Dios a la voz misma de los pobres, y llevada a la vida concreta y a la participación política. Dios ya no era ni exclusivamente divino, ni exclusivamente de las élites eclesísticas; Dios también sale de la boca de los pobres y en la búsqueda de dignidad está su voluntad (Richard, 2000).

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB)

Las CEB en México

En la ciudad de Morelia, en 1975, las mismas CEB se definen en el sentido de que “queremos ser fuerza para lograr una Iglesia que sea fermento de un hombre y una sociedad nuevos, que anuncien el Reino de Dios en un proceso dinámico de cambio liberador mediante la toma de conciencia de la realidad, la reflexión de la fe y la acción organizada en compromiso con el pueblo” (Concha *et al.*, 1986: 235). Las CEB se ven a sí mismas como un grupo organizado que reflexiona y participa dentro de la sociedad, no solo de manera asistencial sino para propiciar un “cambio liberador”. No niegan ni rechazan su pertenencia al catolicismo, sino que ven en él su campo de reflexión y acción. No ven a la Iglesia como institución inamovible ni la parroquia como lugar exclusivo del cristiano, sino estas dos como un instrumento para “la construcción del Reino de Dios”.

Ellas no entienden el Reino de Dios como algo metafísico, sino como una promesa y un proyecto de verdad y justicia en el mundo actual. Un grupo de CEB en Cd. Nezahualcóyotl, en el Estado de México, asumen que sus demandas eran de justicia social, de agua, y en general de voltear a ver al pueblo pobre, de tal forma que parte importante es su organización popular y su inclusión efectiva en las decisiones de los gobernantes. Las CEB también tienen una presencia importante en los movimientos populares de las regiones donde trabajan. Aunque si bien pocas veces son organizadoras, siempre son impulsoras de estos; las CEB son instancias de toma de consciencia, organizadoras e impulsoras de procesos populares (Concha *et al.*, 1986).

Las CEB y la Teología de la Liberación nacen de la unión de la religiosidad con la vida cotidiana: no reniegan de la tradición cristiana,

sino que hacen su propia lectura, más apegada a la realidad social y a las necesidades de los más desfavorecidos. Tahar nos dice que “la Teología de la Liberación era la expresión de los nexos construidos entre sectores de la Iglesia católica y de la sociedad civil nacional, los cuales habían reorientado la pastoral en un sentido político” (2007: 74). Religiosidad y vida cotidiana ya no eran cuestiones que estaban y debían permanecer separadas, sino por el contrario, se veían como dos elementos comunes de una misma vida. Militancia cristiana, cristianismo político; en la Teología de la Liberación (y en las CEB) la pastoral se hacía militante y de acción colectiva.

Encontramos un par de informes sobre la situación de las CEB en México, mandados hacer por ellas mismas. Primero tenemos el Diagnóstico que realizó Luis Leñero (2003) con información recolectada en 1999. En él encontramos que el 25.1% de quienes integran las CEB pertenecen a lugares con menos de 5,000 habitantes, cifra parecida al 28.9% del INEGI arrojada diez años después. Otro dato muy interesante es que el 58.3% de quienes integran las CEB viven con menos de dos salarios mínimos. Se puede considerar, entonces, que son grupos eminentemente pobres, más aún si se toma en cuenta que están muy por encima de la media nacional de aquel entonces (31% según la Encuesta Nacional sobre Ingresos y Gastos de 1996). Es así como, en el año 2000, 3 de cada diez mexicanos vivía con menos de dos salarios mínimos, pero casi 6 de cada 10 integrantes de las CEB vivía con la misma cantidad. La del pueblo pobre es notable en las CEB.

En esta encuesta se les preguntó cuál creían que era un problema importante en su localidad. El 90% eligió el alcoholismo, seguido por el mal gobierno (78.2%) y la migración (76%). Muy por debajo, de hecho, en el antepenúltimo lugar de la lista, está la falta de fe en Dios, que fue señalada por el 50.7% de los encuestados. Queda la duda si esto podría interpretarse como una tendencia de las CEB a ser más sociales que religiosos en su caracterización de las problemáticas, pero sí resalta una notable preocupación por la vida social-comunitaria y no tanto religiosa.

Más adelante, el 54.2% de los encuestados está de acuerdo con la afirmación de que “el participar en acciones ciudadanas ha ayudado al compromiso cristiano”. Es decir que más de la mitad de los encuestados percibe una clara unión entre acción social y cristianismo. En el mismo tenor, el 13% manifestó participar en organizaciones ciudadanas, y de ellos

el 78% dijeron que eran organizaciones “de izquierda”. Más aún, el 87.9% de los encuestados dicen que “en las CEB han incrementado su conciencia política”, y el 28.8% considera que las CEB han ayudado al PRD a ganar elecciones municipales (no está de más recordar que el estudio es del año 1999).

Las CEB de Mexicali

Para el caso de Mexicali, las CEB se dividen en grupos a los que llaman comunidades. No hay una manera uniforme, o características fijas, en las que se determine la composición de dichas comunidades. Cada región, parroquia o demás las va adaptando a sus necesidades y a lo que considera más importante. Como es de esperarse, la mayoría de las CEB de México están vinculadas a una parroquia, por lo que la vida religiosa determina en gran parte la composición de estas comunidades. Michel Löwy caracteriza a las CEB como

Un pequeño grupo de vecinos que pertenecen al mismo barrio popular, ciudad perdida, aldea o zona rural y que se reúnen regularmente a rezar, cantar, celebrar, leer la Biblia y discutirla a la luz de su propia experiencia de vida. Cabe observar que las CEB son mucho más convencionales desde el punto de vista religioso de lo que se cree (1999: 67).

Entonces, hay que partir de que la organización de las CEB, en términos generales, es muy tradicional con respecto a la religiosidad popular vivida dentro del catolicismo. En el caso de Mexicali ya hace casi 20 años el proceso es distinto, no tan apegado a la parroquia. Las comunidades se dividen por colonias, habiendo en Satélite, Robledo, Poblado Compuertas y Ejido Hipólito Rentería. Hay que decir que dentro de esas comunidades se adhieren personas que no necesariamente viven en ese lugar, pero que por cuestiones históricas siguen participando en las CEB. Además, cuentan con una comunidad de Jóvenes, que viven mayormente en la colonia Satélite pero no se limitan a ella. En esta comunidad es donde nos enfocaremos.

Método

En este estudio empleamos el grupo focal como una técnica grupal para indagar sobre su actuar en la organización comunitaria o de incidencia política-popular en la atención a diversas necesidades de su entorno social. Para Carey (2003: 264), un grupo focal se caracteriza por “una sesión de

grupo semiestructurada, moderada por un líder grupal, sostenida en un ambiente informal, con el propósito de recolectar información sobre un tópico designado”. Un elemento de importancia es la naturaleza misma del grupo, que le convoca y provee un sentido de conexión a razón del tema a discutir entre los integrantes del grupo focal. Por ello es importante cada una de las etapas que lo conforman, como es la preparación, la implementación, así como el análisis y la interpretación³.

Dado que la construcción del conocimiento surge en la interacción entre los participantes, en el grupo focal se busca indagar el surgimiento de creencias, experiencias, opiniones, actitudes y sentimientos sobre el tema de interés a tratar, a partir de una estructura discursiva establecida y con la participación más directiva del moderador quien propicia el diálogo entre los asistentes, quienes comparten una experiencia o característica en común con respecto al tema central (Carey, 2003; Pérez, 2021). En ese sentido, el grupo focal se emplea para propiciar la sinergia en la discusión sobre un tópico en concreto, con la participación de un grupo pequeño de integrantes que faciliten el diálogo entre sí (Domínguez y Davila, 2008).

La comunidad de jóvenes con las que se desarrolla este estudio está compuesta por alrededor de 8 a 10 personas, todas ellas mujeres. El tiempo de participar activamente en las CEB va desde los seis hasta los quince años. La más joven tiene 19 años, y la mayor tiene 29. Un aspecto importante que señalar es que la mayoría son profesionistas y la preparación académica es notable. Por ejemplo, la más joven, actualmente está realizando estudios universitarios, mientras que otra abandonó momentáneamente sus estudios. El resto de las mujeres cuentan ya con una carrera profesional: dos son pedagogas, una historiadora, y una ingeniera. Un elemento singular, es que todas ellas poseen una amplia experiencia en el trabajo comunitario.

Hemos seleccionado este grupo ya que en los últimos años han desarrollado un papel más activo en los movimientos sociopolíticos, como el movimiento por la defensa del agua ocurrido en 2017, o los movimientos feministas, por citar algunos. Es muy probable que esto se deba a que por ser mujeres jóvenes cuentan con más tiempo y entusiasmo para dedicarse a la movilización. En cambio, es notorio que en el caso de las CEB compuestas mayormente por personas de la tercera edad, su participación es más

³ Para Pérez (2021), dichas fases o etapas se componen de: preparación, reclutamiento, proceso o desarrollo, y finalmente, una del análisis de datos.

comunitaria y parroquial, localizada en su barrio, y no tanto en el activismo social. De ahí que en este grupo focal se busca indagar tres dimensiones de interés: su participación en los movimientos sociales y de organización política; su incidencia comunitaria o política-popular; y su percepción con respecto a la acción social y/o comunitaria.

Para realizar las actividades en el marco del grupo focal, se informó a todas las participantes del objetivo de la técnica, la colaboración e intervención de cada una acompañado de un consentimiento informado donde se detalla la seguridad con que se desarrollará la actividad, precisando la confidencialidad de su persona, la información que comparta y la posibilidad de abandonar la sesión en el momento que lo desee. De esta manera, la reunión se hizo en casa de una de las participantes. Al ser un grupo pequeño, la sugerencia es que la charla se hiciera en la mesa del comedor para estar cómodos y aprovechar el espacio para colocar la grabadora de audio al centro.

Desde el inicio, todo fue en tono amistoso y animado, lo que propició que las cosas fluyeran de la mejor manera y esto podría decirse que fue porque: a) las participantes y uno de los entrevistadores se conocen desde antes; b) las participantes conocen el trabajo de investigación de uno de los entrevistadores, al mismo tiempo que ellas mismas son profesionistas cercanas a la cuestión académica, por lo que no representó una dificultad para realizar el ejercicio con fluidez; y, d) llevar a cabo el grupo focal en la comodidad de la casa de una de las participantes, le dio un tono más informal y por lo tanto menos rígido. Bajo este panorama, la sesión se llevó a cabo de manera participativa, aportando sus ideas, reflexionando e incluso retroalimentándose entre sí.

El papel político-popular de las jóvenes de la CEB

Es importante señalar que uno de los objetivos principales de esta investigación es analizar la participación política de las CEB en el movimiento urbano-popular, dado mayormente entre 1980, o quizás un poco antes, y 1994. Entonces, observar la participación política-popular actual a través de las Jóvenes de la CEB, será de mucha ayuda para poder analizar las continuidades y discontinuidades, lo que caracteriza a la CEB y lo que en ellas permanece. Sobre el análisis que aquí se presenta, se contó con la participación de cinco jóvenes. En la comunidad, son las más activas;

tres de ellas, participan fácilmente en la CEB, pese a ser jóvenes. Las dos restantes, que son las que menos tiempo tienen de participar, a la vez que las más jóvenes de edad, por momentos participaban menos por no conocer de primera mano el evento del que se hablaba, pero aún con eso no dudaban en dar su opinión o en agregar alguna anécdota complementaria.

1. La participación política-popular de las Jóvenes en CEB

En cuanto a los movimientos sociales y organizaciones políticas en donde las jóvenes participan o han participado, encontramos una amplia gama. Los movimientos sociales que mencionaron fueron YoSoy132 (2012), la defensa del transporte público y por Haití, contra las reformas de Peña Nieto, por los estudiantes de Ayotzinapa (2014), el movimiento en defensa del agua (2017), así como las recientes marchas feministas. En cuanto a organizaciones, se mencionaron a la Organización Socialista de Trabajadores (Cuarta Internacional), YoSoy132, Organización Política del Pueblo y los Trabajadores (OPT), Nueva Constituyente Ciudadana y Popular y Mexicali Resiste. De entrada, hay que recalcar el hecho que, aunque sea casi obvio, todas las organizaciones tienen una clara tendencia de izquierda, pero a su vez muy variadas (socialista, zapatista, entre otras), aunque son organizaciones que tienen poco contacto entre sí.

En el caso de la organización Mexicali Resiste, se les preguntó sobre sus aportaciones y lo que se resaltaba más fue la experiencia en el trabajo de base, como bien las jóvenes mencionan: “se acercaron pidiéndonos apoyo para un taller de metodologías participativas a las CEB”, “El contacto con [la organización] Agua para Todxs [...] fue a partir de nosotras”, “nosotras también hicimos la propuesta de metodología para la realización de la ley popular de aguas”. En ese sentido, su trabajo no es solo ornamental, con pancartas en las manifestaciones, ni solo de apoyo asistencial, sino que tienen una actividad propositiva y organizativa. Las jóvenes de las CEB se enorgullecen de su trabajo de base, que no es poco. Además, se nota que otras organizaciones confían en ellas para llevar a cabo actividades. Como señala Löwy (1999), los pobres pertenecientes al cristianismo liberacionista toman consciencia de su condición para luchar en diversos sindicatos, asociaciones vecinales, etcétera, desde su fe y perteneciendo a una Iglesia. Vemos que las jóvenes de CEB no renuncian a su cristianismo, y que para las otras organizaciones tampoco es un impedimento para confiar en ellas.

Además, en las CEB no hay contradicción entre pertenecer a la Iglesia y participar en estos movimientos. Su mismo ser cristiano les impulsa a esta participación. Viven un cristianismo liberacionista que no solo les hace tomar conciencia de su opresión, sino que les impulsa a participar en contra de ella. De ahí que las jóvenes se sientan tan orgullosas de ser una parte activa de los movimientos sociales en Mexicali, pues solo a través de dicha participación es que sienten que llevan a cabo su verdadero cristianismo. En ese sentido, cristianismo y participación política son una y la misma cosa para estas jóvenes.

Cómo vimos al principio de este artículo con Masferrer (2011) y Marzal (2002), dentro de los sistemas culturales se articulan los sistemas religiosos, y estos a su vez crean sistemas simbólicos, crean una religiosidad con sentido de comunidad que justifican o resisten a la hegemonía de los sistemas culturales. Así, las CEB crean un sistema simbólico que se inserta en el contexto de lucha social de su barrio y de su ciudad. Ellas se sienten más cercanas a esta lucha contrahegemónica de la cultura y la política dominante que al propio sistema religioso de la tradición católica.

2. La incidencia comunitaria o participación política

Como hemos visto, el participar no solo ocurre “dentro” de los movimientos sociales, es decir que no solo se agregan a ellos, sino que también son fuente de movilización. Aunque esto no se traduce en una creación de sus propios movimientos sociales, por lo menos no en sentido tradicional, sino que esto se da más bien desde la creación de solidaridad comunitaria.

También se les pregunta por aquellos eventos, hechos o situaciones que implican un proceso de organización como jóvenes de CEB, con incidencia comunitaria o política-popular, iniciativas surgidas del mismo grupo de CEB. Sobre ello, sus respuestas fueron principalmente en tres sentidos: 1) Notidejes, el cual es un folleto que se reparte en la colonia Satélite mensualmente con noticias e información relevante, e incluso trae información sobre las próximas marchas o manifestaciones que se realizan en la ciudad. Ellas lo elaboran y distribuyen. 2) Murales en la misma colonia sobre Justicia para la Guardería ABC, por “El Cuidado de la Casa Común”, o en “Memoria y resistencia de las mujeres que luchan”. Tres murales con tres temas que son muy recurrentes en las jóvenes de las CEB de Mexicali

corresponden a la búsqueda de justicia, la ecología y el movimiento feminista. 3) “Noches bohemias” y “Tardes culturales”, que son eventos más recreativos o lúdicos, pero siempre con un sentido de aprendizaje sociopolítico.

En común, estos eventos se realizan en la colonia donde más tienen incidencia. No están tan preocupadas por llevar reclamos a las autoridades, o por seguir las vías institucionales de “educación” o de búsqueda de justicia. Están más interesadas en la movilización y concientización comunitaria, en su colonia de residencia. No siguen la lógica de la izquierda tradicional de buscar adherentes o “hacerse ver” en plazas públicas y demás. Apuestan más por una solidaridad comunitaria, muy localizada en sus barrios y colonias. De nuevo Löwy nos habla de ello:

La experiencia de las CEB, gracias a su poderoso componente democrático, ha contribuido con frecuencia a una nueva calidad de los movimientos sociales y políticos que ha fomentado: enraizada en la vida cotidiana del pueblo y sus preocupaciones humildes y concretas, ha alentado la autoorganización de las bases y la desconfianza de la manipulación política, el discurso electoral y el paternalismo de Estado (1999: 69).

No es que las CEB desprecien la participación en partidos políticos o movimientos sociales, e incluso en determinados momentos ellas mismas institucionalizan su participación convirtiéndose en ONGs, pero en su ser creyente cristiano no está inscrito este propósito, sino el de crear comunidades, construir relaciones solidarias en sus barrios y colonias. De hecho, es notable que este propósito es mucho más importante que la propaganda política. Esto se observa en las actividades realizadas como boletines informativos, murales o eventos recreativos, es decir concientizar y crear lazos solidarios.

3. La percepción de las CEB sobre su participación política

Pero surge la duda de cómo se perciben ellas mismas, más aún, cómo perciben dicha participación política y los procesos de concientización comunitaria de los que son parte. Esto nos resulta de interés porque no es que las CEB lleven su fe de manera acabada a los movimientos populares, tampoco es que ya tengan un programa político-religioso que lleven a cabo. Tanto su participación política como sus prácticas religiosas se van significando y resignificando mutuamente. Como señala Tahar-Chaouch, existe “una distancia entre el ideal radical de concientización popular de la Teología de la Liberación y la realidad variada de las prácticas en las Comunidades Eclesiales de Base, muchas veces más tradicionales de lo que

se pensaba” (2007: 435). Es decir, que su participación política y comunitaria no necesariamente responde a una conciencia plena de un deber, sino que se sigue viviendo como fe, como su ser cristiano.

Por ello, las últimas preguntas iban encaminadas no tanto a los hechos empíricos, sino a su propia percepción sobre su trabajo dentro de su acción comunitaria en el marco de las CEB. Cuando se les pregunta sobre las sensaciones que les deja toda esta participación política-popular de la que hablamos, las participantes coinciden en que conocer a más personas dentro de la lucha social les da ánimos. “Siempre eran actividades que servían para recargar fuerzas, que te emocionaban y te daban ánimos...”, señala una de las participantes. Otra menciona que formar vínculos en otros espacios de lucha social le ayudó pues se había desanimado por la “experiencia bastante ruda y hostil con el obispo [unos años atrás] y [por lo tanto] estar más ocultas [las CEB]”.

Aquí notamos de nuevo que su participación política no es una actividad más, no es una parte separada de su fe. En ellas ven la oportunidad de reconocerse a sí mismas, reconocer que el trabajo y las ideas que persiguen las CEB no son tan desacertados. Su participación política es una fuerza que da ánimos ante la pasividad y hostilidad de una Iglesia católica encerrada en sí misma la mayoría de las veces, y, en otras, directamente castigadora de las y los cristianos que apuestan por una fe distinta.

Löwy sigue a Marx en su propuesta de análisis de la religión, tal como aparece en la Ideología Alemana, donde se trata de abordar la religión “como una de las múltiples formas de ideología, esto es, de la producción espiritual de un pueblo, de la producción de ideas, representaciones y conciencia, necesariamente condicionadas por la producción material y sus correspondientes relaciones sociales” (1999: 15). Como hemos observado, las CEB se componen de estratos pobres de la sociedad, por lo que no es extraño que se sientan mucho más cercanas a los movimientos populares, surgidos de reclamos que consideran justos, que de la jerarquía eclesiástica y en general de la institucionalidad católica. Tenemos que la producción de ideas, en este caso cristianas, van de la mano con las relaciones sociales, de pobreza y marginación, en la que se desarrolla. Las CEB están insertas en contextos de pobreza y marginación, y por lo tanto su ser comunidad y su cristianismo se expresa como respuesta y rechazo a esas condiciones, y no tanto como la expresión de creencias religiosas individuales.

Igualmente notamos esa visión de Masferrer (2013), donde el análisis de los sistemas religiosos tiene que partir de cómo lo llevan a cabo sus creyentes. En este caso, las integrantes de las CEB en ningún momento reniegan de su fe cristiana, y ni siquiera del catolicismo en cuanto tal. Pero sí hacen énfasis en que su fe es más cercana a los movimientos políticos y a la comunidad que al clero.

Esto nos lleva a la última serie de preguntas donde se intenta abordar la relación que ellas observan entre fe y política. Una de ellas señala: “Escuchamos de muerte, de injusticias, y nosotras estar simplemente encerradas rezando o pidiendo porque esto se acabe no es la solución, sino que tenemos que estar ahí afuera, tenemos que estar viéndolo”. Aquí encontramos una triada inseparable, formada por fe, vida y política. En dicho encuentro, fue mucho más común escuchar palabras como dignidad o justicia, que espiritualidad, por ejemplo. A partir de estas discusiones podemos señalar que es erróneo ver a las CEB como una religión politizada, pues para ellas religión y política van de la mano; si dejan de participar políticamente, directamente dejan de sentirse cristianas. Una participante lo expresa de manera magistral:

nuestro ser cristiano es movido o impulsado como proyecto amplio que le llamamos Reino de Dios, que es como la dignificación de la vida. Mientras haya muerte, mientras haya injusticia, mientras haya gente con hambre, siempre habrá dónde participar, dónde exigir y dónde luchar por esa vida digna. Que creo que es al final lo que buscamos.

Conclusiones

La participación política-popular de las jóvenes de CEB está más encaminada a lo comunitario, lo que aquí precisamente llamamos “lo popular”, tanto en cómo enfocan su trabajo político, es decir en los movimientos sociales y demás, como en su propia percepción de sus aportes simbólico-religiosos. Por ejemplo, en el caso de su participación en Mexicali Resiste intervinieron en los plantones, consiguiendo víveres para los mismos, en las marchas, etcétera, pero esto lo mencionan poco. En cambio, resaltan mucho más el trabajo comunitario que hacen en las colonias y barrios, haciendo talleres, murales, boletines informativos, etcétera. En ese sentido, esto habla de la importancia que ellas mismas dan a su ser comunidad, a la vida de la colonia y el barrio.

También es relevante que en su discurso prácticamente no haya una separación entre fe y política, entre creencias religiosas y convicciones políticas. Su participación política-popular se inserta naturalmente en las tareas de ser una CEB y, más aún, de su ser cristiano. Incluso en la entrevista hay poca o nula referencia a lo que tradicionalmente se llamaría “religiosidad”, y cuando lo hacen reniegan del clero. Aunque quizás esto se deba a la dinámica y a los discursos contruidos entre las participantes donde se tuvo la libertad de expresar y concebir su catolicismo en los términos que cada uno consideraba pertinentes.

Asimismo, es notable que su lenguaje se acerca mucho más al de un movimiento social que de un grupo religioso; la búsqueda de la justicia, el rechazo a la dominación, su participación en los movimientos feministas, etcétera. Aunado a lo anterior, se alejan de algunas prácticas de la izquierda tradicional, esto se nota, por ejemplo, cuando vemos que sus actividades son muy barriales, preocupándose más por ser activas en las colonias donde tienen presencia, que darse a notar pública o masivamente; sus actos no son en lugares de alta afluencia, sino en su lugar de residencia.

Bibliografía

CONCHA, M., GONZÁLEZ, Ó., SALAS, L. Y BASTIAN, J. P. (1986). *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*. Siglo XXI.

COSTADOAT, J. (2021). Vigencia de la teología latinoamericana de la liberación: a cinco décadas de su origen. *Theologica Xaveriana*, 71. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.vtllcdo>

BOFF, L. Y BOFF, C. (1984). Cinco observaciones de fondo sobre la Teología de la Liberación. *Regno*, 29, 193-196. https://seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol23/92/092_boff.pdf

CAREY, M. A. (2003). El efecto del grupo en los grupos focales: planear, ejecutar e interpretar la investigación con grupos focales. En J. M. Morse

(Ed.). *Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa*. Universidad de Antioquía. pp.262-280.

DOMÍNGUEZ, M. Y DAVILA, A. (2008). La práctica conversacional del grupo de discusión: jóvenes, ciudadanía y nuevos derechos. En A. J. Gordo y A. Serrano (Coords.). *Estrategias y prácticas cualitativas de investigación social*. Pearson Educación. pp. 97-125.

LÖWY, M. (1999). *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. Siglo XXI

MASFERRER, E. (2013). *Religión, política y metodología. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Libros de la Araucaria.

_____ (2011). Algunas cuestiones conceptuales en antropología de las religiones. *Claroscuro. Revista del centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, (10), 61-78. <https://rephip.unr.edu.ar/xmlui/bitstream/handle/2133/13343/4-Claroscuro%2010-%20Masferrer%20Kan.pdf?sequence=3&isAllowed=y>

_____ (2007). *¿Es de César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. (2ª. Ed.). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés.

MORELLO, G. (2007). El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 49(199), 81-104. <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2007.199.42551>

PÉREZ, M. V. (2021). Grupos de discusión y grupos focales. En J. M. Tejero (Ed.). *Técnicas de investigación cualitativa en los ámbitos sanitario y sociosanitario*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. pp. 103-111

RICHARD, P. (2000). El pueblo de Dios contra el imperio. Daniel 7 en su contexto literario e histórico. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (7), 22-40.

SOBRINO, J. (2008). “La Iglesia de los pobres” no prosperó en el Vaticano II. *Concilium. Revista Internacional de Teología*, 346, 395-405.

TAHAR, M. (2007). Mitos y realidades sociológicas en la Teología de la Liberación en América Latina. *Estudios Sociológicos*, 25(73), 69-103. <https://doi.org/10.24201/es.2007v25n73.443>

TAROT, C. (2000). Religión y política: relaciones peligrosas. *Revista de Ciencias Sociales (Ve)*, 6(1), 131-155. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28060108>

Música y comunicación ritual en las prácticas pentecostales. Una aproximación desde la frontera norte de México

Ana Gabriela Zaragoza Peralta¹
Hugo Méndez-Fierros²

RESUMEN

El presente artículo, derivado de una investigación más amplia realizada en Mexicali, Baja California, tiene por objetivo principal mostrar un panorama de la producción científica en torno a los estudios sobre pentecostalismo realizados en México y particularmente en el norte del país, a fin de conocer las discusiones actuales en torno a las prácticas musicales de este sistema religioso. Para ello se realizó un mapeo de la literatura, lo que permitió descubrir que, en el norte de México, se encuentran vacíos de información en cuanto al abordaje del pentecostalismo en general y el papel tan importante que juega la música en particular. Para complementarlo se presentan resultados de un grupo de discusión con la banda musical de una iglesia pentecostal de Mexicali. Para presentar los hallazgos, en este texto se inicia con un panorama a nivel Latinoamérica, lo que posteriormente permitirá comprender las prácticas musicales en el pentecostalismo dentro de un contexto específico, como es la zona transfronteriza donde está enclavada Mexicali.

Palabras clave: Pentecostalismo, Música, Rituales religiosos

1 Universidad Autónoma de Baja California (UABC), email : gzaragoza@uabc.edu.mx

2 Universidad Autónoma de Baja California (UABC), email: hugomendez@uabc.edu.mx

Music and ritual communication in pentecostal practices. An approach from the northern border of Mexico

ABSTRACT

This article derived from a broader investigation carried out in Mexicali, Baja California, has as main objective to show an overview of the scientific production around the studies on Pentecostalism made in Mexico and particularly in the north of the country, to know the current discussions around the musical practices of this religious system. For this, a mapping of the literature was carried out, in which it was discovered that in the north of Mexico there are information gaps regarding the approach to Pentecostalism in general and the key role played by music in particular. To complement it, the results of a discussion group with the musical band of a Pentecostal church in Mexicali are presented. To present the findings, this text begins with a perspective at the Latin American level, which will then allow us to understand musical practices in Pentecostalism within a specific context, such as the cross-border area where Mexicali is located.

Keywords: Pentecostalism, Music, Religious rituals.

Introducción

El pentecostalismo, como otras denominaciones, se puede entender como un sistema religioso (Masferrer, 2013), es decir, un “sistema mítico, ritual, simbólico relativamente consistente desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o subcultural” (2013: 25). Esto invita a pensar en las congregaciones pentecostales como grupos culturales organizados en torno a creencias religiosas que persiguen los mismos objetivos y que participan en prácticas rituales que les ayudan a alcanzar esos objetivos.

Este sistema religioso, derivado del cristianismo, surge a principios del siglo XIX en Estados Unidos y es fundado por el pastor afroamericano William Seymour en los Ángeles, California. Basa su nombre en el día en que los once apóstoles recibieron al Espíritu Santo y obtuvieron los dones característicos de esta denominación: la glosolalia (el don de hablar en lenguas), la sanidad divina y la profecía, así como experiencias de efusividad, como llanto o accesos de risa, sueños y visiones (Garma, 2020).

Aunado a ello, entre las características del pentecostalismo está el hecho de que se resalta lo personal por encima de lo estructural y las experiencias espirituales por encima de la estructura teológica. Sus bases doctrinales están sustentadas sobre cuatro pilares: Jesucristo como (1) salvador, (2) bautizador

con el Espíritu Santo, (3) sanador y (4) Rey que vendrá otra vez (Rodríguez-Balam, 2005).

Además, los grupos evangélicos, como los pentecostales, confieren cierta libertad a los creyentes para interpretar las escrituras bíblicas, lo que influye en la generación continua de “procesos de creación, institucionalización y disidencia religiosa” (Frigerio, 2019: 48), uno de los aspectos al que se le atribuye la expansión y éxito de este sistema religioso.

Es decir, el pentecostalismo se reconoce como un sistema religioso con una alta adaptación a los contextos por parte de los creyentes, quienes moldean las doctrinas ajustándolas a su realidad y buscando el sustento de sus prácticas cotidianas y las respuestas a sus problemas. A la vez, esta flexibilidad convierte al pentecostalismo en una denominación religiosa que podría ser vista como fragmentaria en el contexto latinoamericano, pues en algunas regiones es considerado como unificador de los pueblos vulnerables, en otras como oposición contra el catolicismo y en otras como una especie de prácticas chamánicas al combinar la glosolalia, la sanidad divina y la profecía (Rodríguez-Balam, 2005).

En las congregaciones religiosas no sólo circulan los mensajes dentro del espacio ni solamente se comparte información, sino que la comunicación va dirigida al mantenimiento de la sociedad y de las creencias compartidas, lo que Carey (1992) denomina comunicación ritual. Desde esta perspectiva, la comunicación ritual se relaciona directamente con el campo de la cultura, de manera que las representaciones corresponden a símbolos de algo y para algo. En este sentido, el autor refiere la importancia de analizar la comunicación en el momento de su creación, aprehensión e intercambio de los símbolos.

Como señala Rizo (2015), la comunicación interpersonal es un proceso consciente, pero que no se puede desasociar de cuestiones emocionales, por lo que, en todo proceso comunicativo grupal, como el que tiene lugar cuando un pastor habla con la congregación religiosa que dirige o cuando los creyentes se comunican entre ellos, surgen componentes afectivos-emocionales, lo que permite entender este proceso comunicativo como un ritual

Otra de las prácticas indispensables en los rituales pentecostales son los cantos, la música y el baile. Las prácticas musicales en las congregaciones,

además de funcionar como medio para alabar a Dios, son un mecanismo de socialización del contenido bíblico y, debido a la diversidad de géneros con los que se cuenta, se puede llegar a más personas de una manera amena y rítmica (García-Méndez, 2016). Además, funcionan como un reforzador de las dinámicas sociales que guardan una relación estrecha con el ámbito religioso, que a la vez se ve reflejado en la sociedad en general (Marín, 2016).

Más allá de la expresión de aspectos simbólicos, la música posibilita la interacción y descubrimiento de nuevas estructuras y campos sociales, por lo que las diversas denominaciones religiosas modifican sus rituales para incluir diferentes géneros musicales y festividades que propician la socialización de los contenidos eclesiásticos.

En México, las prácticas de este sistema religioso resaltan en un contexto en el que alrededor del 70% de la población se reconoce como católica. El pentecostalismo llegó al país en 1905 por la frontera norte en Nacozari, Sonora, con misioneros norteamericanos independientes que vendían biblias entre los trabajadores de la zona (García, 2009). Desde su llegada a México se afianzó y extendió por todo el territorio nacional, cuenta de ello son las 3,871 asociaciones pentecostales registradas, en comparación con las 3,678 católicas (SEGOB, 2023).

Las alabanzas y canciones de adoración se interpretan en una diversidad de géneros que posibilita llegar a públicos variados. En el norte del país, donde hay colindancia con Estados Unidos, es común que se escuchen canciones cristianas en inglés o que algún cantante de habla hispana adapte la letra de alabanzas populares al español. Pero también es común escuchar música cristiana en géneros como el ranchero, el norteño e incluso la banda.

En los eventos anuales entre iglesias pentecostales, además de escuchar las canciones cristianas convencionales, también suelen escucharse alabanzas musicalizadas por notas propias del género norteño, a cargo de los grupos musicales de cada congregación.

El pentecostalismo no existe sin cantos ni música (Mansilla y Orellana, 2022), pues son un eje central dentro de los rituales de esta denominación; sin embargo, resulta intrigante que, a pesar de ello, desde los estudios sociales este aspecto se haya abordado de manera somera en México y aún más en el norte.

Este documento se desprende de una investigación más amplia realizada con el objetivo de describir las articulaciones entre diversas categorías de análisis, como los rituales de interacción, la identidad y las prácticas musicales en los rituales pentecostales. En este sentido, inicialmente este artículo se pensó como una posibilidad de mostrar los estudios empíricos que abonan a la comprensión del pentecostalismo y sus prácticas musicales, poniendo especial énfasis en los realizados en el norte de México, sin embargo, al iniciar la búsqueda focalizada pudimos identificar un vacío en esta área.

A partir de ello, redireccionamos la intención de este texto, a fin de mostrar sí las discusiones actuales en torno a las prácticas pentecostales, pero también hacia la importancia de abordar desde los estudios sociales las prácticas musicales de este sistema religioso, particularmente en el contexto mexicano.

Antecedentes

Como se comentó anteriormente, el pentecostalismo llegó a México por la frontera norte, en este sentido, valdría la pena revisar la situación actual de esta denominación en el contexto fronterizo. Para llegar a ello es necesario empezar con una visión a nivel Latinoamérica para trazar el recorrido teórico y metodológico seguido en los estudios empíricos.

Para identificar la ruta seguida, se realizó un ejercicio de mapeo de la literatura consistente en realizar búsquedas particulares en bases de datos especializadas. Esta búsqueda se realizó con el fin de identificar estudios publicados en los últimos cinco años, que contuvieran las categorías de rituales de interacción, identidad y música en las prácticas pentecostales, que son objetivo de la investigación más amplia de la que se desprende este texto.

A partir de ese primer acercamiento, se encontraron artículos que abordan diversas cuestiones del pentecostalismo, algunas describen las transformaciones y las etapas por las que históricamente ha atravesado este sistema religioso en América Latina (Mansilla y Mosqueira, 2019; Mansilla, Leiva y Muñoz, 2017). También se hallaron textos que resaltan el ejercicio etnográfico como método coincidente con la complejidad de las prácticas religiosas y que por lo tanto posibilita el abordaje holístico de los rituales (Wollschleger, 2017; Rolleri, 2017; Espino, 2020), además

se encontraron estudios que reportan otros tipos de rituales dentro de las prácticas pentecostales y que incluso intervienen en el proceso de adaptación de migrantes a su lugar de llegada (Berhó, Martí y Mulder, 2017; Mansilla, Piñones y Liberona, 2018).

Este ejercicio resultó interesante pues, a pesar de que la música se reconoce como un elemento central dentro de los rituales del pentecostalismo, las investigaciones se han centrado en otros aspectos, lo que ha generado carencias informativas en cuanto a estas dos categorías de análisis.

En este sentido, para fines de este documento, se rescataron las investigaciones enfocadas en las prácticas musicales, pero particularmente en los rituales del pentecostalismo, por lo que al final de la depuración el número de hallazgos se redujo cuantiosamente.

Para empezar, habrá precisar que, desde la perspectiva de los estudios aquí citados, la música se define como una práctica sociocultural a la que se le atribuye la posibilidad de generar emociones y reforzar los objetivos de los grupos de pertenencia. Samper (2017), si bien no realizó su investigación en el entorno religioso, con sus resultados invita a repensar la música más allá de los aspectos técnicos y enfatiza en la importancia de verla como una experiencia humana en la que se involucran emociones, intenciones y la espiritualidad de quien ejecuta o escucha la pieza musical. El autor se refiere a las prácticas musicales como rituales sociales y remarca que uno de los aspectos fundamentales al participar en ellos es el tipo de experiencia que se produce en los sujetos en un determinado momento.

Otra investigación que nos invita a pensar en la música como un elemento reforzador de los objetivos de los grupos de pertenencia es la realizada por Granados (2019), quien estudió los rituales de interacción propios de las marchas de protesta en la Ciudad de México, en las que predominaba la música, asegura que, si el ritual desarrollado durante la práctica es eficaz, generará emociones en los manifestantes y lo hará a través del sonido.

Resulta sencillo trasladar estas ideas al campo pentecostal, en el que las emociones generadas a partir de la interpretación de alabanzas se identifican como expresiones de euforia que pueden ir desde el baile, el gozo, el llanto, hasta hablar en lenguas. Además, debido a que no se cuenta

con un amplio repertorio de música cristiana latina, con raíces en el contexto local, cantantes no cristianos han aprovechado este mercado, así lo señalan Godoy, K. y Danielson (2017), quienes efectuaron una revisión de canciones que circulan en el ámbito secular, pero que tienen un contenido e intensidad religiosa. Los autores sostienen que la falta de contexto en la música cristiana en Latinoamérica es un problema que interviene en la identificación de las personas con las piezas musicales o que desarrollen un sentido de pertenencia a la institución. Esta situación motiva a que cantantes como, como Juan Luis Guerra, compongan e interpreten canciones cristianas en diferentes géneros y que no sean exclusivas para el ámbito religioso.

Si bien muchas de las alabanzas que se interpretan en las iglesias pentecostales son de origen estadounidense, es la práctica dentro de la iglesia lo que las hace distintivas. Así lo reportan Mansilla y Orellana (2022) quienes interpretaron y describieron el papel de la música dentro del pentecostalismo, como eje que marca espacios y tiempos mortuorios, velatorios y posmortuorios de los creyentes. Los autores analizaron una revista pentecostal desde sus inicios en 1928 hasta 2009 y dos obras literarias con personajes pentecostales en las que destacan el rol de la música. A partir de ello, los autores hacen hincapié en reconocer que no hay pentecostalismo sin cantos ni música, incluso en momentos de muerte, ya que desde esta perspectiva los creyentes moribundos elegían las alabanzas que se interpretarían antes de morir.

Otra investigación que nos acerca a entender la música cristiana en Latinoamérica es la de Vélez y Mansilla (2020), quienes describen cómo la producción de la “Nueva Canción Evangélica”, oleada detectada a mitad de la década de los 80, ha influido en el surgimiento de elementos característicos en el pentecostalismo. Los investigadores realizaron entrevistas a integrantes de templos pentecostales y a personal de radiodifusoras cristianas, revisaron notas periodísticas, páginas web y archivos personales de los participantes. Tras los análisis correspondientes, los autores determinaron que la oleada de la nueva canción evangélica inició principalmente en México y Centroamérica debido a la influencia de Estados Unidos, y que fue a partir de la introducción de otros instrumentos musicales además de la guitarra y el pandero, convencionales hasta entonces, así como la composición de letras que no solamente se basaban en pasajes bíblicos, sino en experiencias de los creyentes convertidos. También, identifican el caso de un cantante en particular, Marcos Witt, que aseguran fue quien más impactó en esta oleada debido a tres principales causas: 1) se pasó del éxtasis individual a la catarsis

colectiva, 2) se reconoce un doble estilo musical: vivaz, relacionado con la alabanza y contemplativo, de adoración, y 3) los grupos musicales integraban más instrumentos musicales, contemporáneos y se le daba importancia a cada músico.

Parte del éxito en la expansión del pentecostalismo recae en la flexibilidad del sistema religioso, que permite a los creyentes moldear las doctrinas y ajustarlas a su realidad y contextos (Rodríguez-Balam, 2005). Esta adaptación reside en la música interpretada en las iglesias, sobre todo en contextos migratorios, como lo reportan también Vélez y Mansilla (2019) quienes indagaron en los usos de la música como recurso simbólico entre migrantes peruanos y bolivianos, pertenecientes a congregaciones pentecostales en Chile. Para ello, realizaron observaciones en templos pentecostales y sostuvieron entrevistas semiestructuradas con asistentes del templo. En esta investigación resalta el uso de la música por parte de los migrantes como un recurso generador de nostalgia del pueblo de origen, pero también de adaptación al pueblo de llegada. En este sentido, los autores resaltan la reinterpretación de la música en función de una necesidad en particular: la adaptación e integración a un nuevo grupo. Con esta investigación, resalta nuevamente la importancia de la música en el pentecostalismo, pues los autores aseguran que marca y estructura el protocolo de las ceremonias, además de exaltar el simbolismo y las significaciones que vinculan al migrante con su lugar de origen y de llegada.

En el caso del contexto mexicano, las investigaciones empíricas que abordan el papel de las prácticas musicales en los rituales pentecostales son contadas. Si bien para este documento la búsqueda de información se centró en artículos científicos, debido a la escasez de datos, retomamos el estudio de Jaimes y Valtierra (2017) documentado en un capítulo de libro. Los autores exploraron cómo a partir de la expansión de los movimientos carismáticos evangélicos en la década de 1980 se presentó una fragmentación del campo religioso, en la identidad de los creyentes y también se presentó una revolución en las alabanzas cristianas. Los autores realizaron esta investigación en una iglesia metodista en Tijuana; sin embargo, ayuda a considerar esta fragmentación y cambios en el campo de otras denominaciones evangélicas, como el pentecostalismo.

Ahora, a fin de resaltar la importancia de caracterizar y diferenciar las denominaciones cristianas con miras a la comprensión del pentecostalismo

y sus variables, más no precisamente de considerar las prácticas musicales, resaltan aportes como los de Ibarra y Gomes (2022), al invitar a considerar que todos los pentecostales son evangélicos, pero no todos los evangélicos son pentecostales, por ello proponen el concepto de postdenominacional y a partir de una serie de entrevistas en profundidad, ofrecen la caracterización de diversos grupos evangélicos que, desde la perspectiva del creyente ayudan a comprender los sentidos y significados de sus prácticas religiosas.

En esta misma línea, Jaimes y Montalvo (2019) invitan a considerar las categorías de “pentecostalismo”, “carismáticos” y “neopentecostalismo” para estudiar el cambio religioso en México. Para ello, analizaron la trayectoria y el impacto de dos movimientos evangélicos en el campo religioso de Tijuana, específicamente durante su etapa de formación. Los autores sugieren considerar las formas de organización y las trayectorias de los movimientos e instituciones para definir las denominaciones, y no sólo a centrarse en las prácticas y creencias.

Exploración del campo

Como se comentó anteriormente, este texto se desprende de una investigación más amplia, por lo que, para complementar algunos aspectos aquí expuestos, se reportan algunos datos obtenidos mediante observación participante en una iglesia pentecostal en Mexicali, Baja California, y entrevistas semiestructuradas con integrantes de la congregación.

Mexicali es la capital de Baja California, es una ciudad fronteriza localizada al noroeste de México, que en el último censo (INEGI, 2020) se contabilizaron 1,049,792 habitantes. Colinda al norte con Imperial, California, Estados Unidos y es caracterizada, entre muchos otros aspectos, por ser una ciudad industrial que en verano alcanza las temperaturas más altas del país e incluso, en algunos años, del mundo.

Debido a la situación geográfica de Mexicali, las actividades sociales, laborales y educativas suelen realizarse en un contexto transfronterizo que implica una diversidad cultural y un intercambio constante de símbolos y prácticas, que propician un entorno con múltiples aristas de interpretación.

En este contexto se encuentra la congregación en la que se realizó el grupo de enfoque con la banda musical. Esta iglesia se fundó en este contexto en

el año 2000, a cargo del pastor que aún la dirige. Actualmente cuenta con un grupo musical conformado por tres jóvenes que asisten a la iglesia desde sus primeros años de vida. Con ellos se realizó un grupo de discusión, a fin de conocer los sentidos y significados atribuidos a las prácticas musicales dentro del ámbito pentecostal en las que participan.

El servicio dominical se puede entender como una representación que va por partes, de manera que inicio, desarrollo y cierre se viven de maneras diferentes y eso se puede observar en el actuar de los creyentes. Para empezar el servicio dominical se inicia con una hora de alabanzas, en este momento los creyentes acompañan a los músicos con aplausos, bailes y coreando las canciones.

El desarrollo lo podemos situar durante el discurso del pastor. En este momento, los asistentes escuchan atentos y en ocasiones afirman las ideas expuestas con un “amén” o “Gloria a Dios”. Incluso, en algunos momentos es el pastor quien les pide esa reafirmación.

El cierre es una combinación entre oración y canciones de adoración. Este momento, con duración aproximada de 30 minutos, es utilizado para rezar por los enfermos o por quienes tengan problemas que quieran solucionar, así que pasan al frente y el pastor en voz alta ora por cada uno. A la par que se escuchan las oraciones, el grupo musical interpreta canciones de adoración, distinguidas por tener un ritmo más pausado y melódico.

Tanto al inicio como al final del servicio, la música se presenta como un componente que potencia las emociones de los creyentes, y resulta interesante que los músicos así lo reconozcan. Ellos saben que con su interpretación pueden contribuir a reforzar el mensaje del pastor o, por el contrario, hacer que no se reciba con la misma intensidad. Uno de los integrantes así lo hace notar cuando señala que la música “es un factor a favor o en contra, puede ayudar o puede ser un distractor” (E1, min 28:10). Es decir, con la interpretación de las canciones, el grupo va remarcando el ritmo del servicio y contribuye al logro de los objetivos pensados para ese día por el pastor.

También saben que la elección de las canciones para cada momento del servicio, así como su desempeño influirá en el éxito del servicio, por lo que reconocen la responsabilidad que recae sobre ellos para lograrlo. Consciente

de esta situación, uno de los entrevistados así lo comenta “el empezar con el tiempo de alabanza va a definir el resto del servicio, prácticamente” (E1, min. 30:02).

Esta situación refuerza lo apuntado en la literatura sobre el papel tan importante que tienen las prácticas musicales en los rituales pentecostales. Por una parte, la música como un generador de emociones o potenciador de las ya existentes; por otra parte, la música está señalada en la biblia como otra forma de adorar a dios, razón por la que los pentecostales le atribuyen un lugar especial durante los servicios. Incluso, de acuerdo con la información proporcionada por los entrevistados, los pentecostales no conciben un servicio dominical sin la música.

Los propios creyentes son quienes le confieren el papel de importancia a la música durante el ritual pentecostal, pues además de lo ya comentado, durante los momentos de alabanza experimentan emociones y diversas situaciones que se atribuyen a su conexión con el Espíritu Santo, como expresiones de efusividad que fluctúan entre el gozo y la alegría hasta el llanto, e incluso en ocasiones les lleva a hablar en lenguas.

Consideraciones finales

El pentecostalismo, como fenómeno de estudio, ha sido abordado desde perspectivas socioculturales que abonan a su comprensión como sistema religioso que se expande y asienta por toda Latinoamérica con prácticas muy particulares. Aunque la música en un eje central dentro de los rituales pentecostales, que potencia las emociones y los significados de los creyentes sobre su participación en la práctica, su abordaje es escaso.

Como se mostró en los estudios aquí citados, el pentecostalismo en América Latina es un sistema religioso en constante cambio y adaptación a los contextos de llegada. Por lo que resulta intrigante saber qué cambios se han dado en el contexto mexicano y más particularmente en el norte del país, puerta de entrada de este sistema religioso.

Se identifican investigaciones que ayudan a comprender el quehacer religioso en todo el contexto mexicano, pero esto se dificulta cuando se trata del pentecostalismo y más aún cuando se busca una intersección con las prácticas musicales. En este sentido, valdría la pena reconocer esta situación como un área de oportunidad de estudio.

Como se ha documentado en contextos fronterizos de otros países, la música contribuye en la construcción de la identidad de los creyentes religiosos, así como en el reforzamiento del sentido de pertenencia a los diversos grupos. En varios estudios (Berhó, Martí y Mulder, 2017; Mansilla, Rivera y Liberona, 2018), se documenta la manera en que la música aparece como un elemento que contribuye en los procesos de adaptación de personas migrantes a los lugares de llegada.

Esta situación invita a repensar los estudios sobre religión que se realizan en el contexto fronterizo de los estados del norte de México. Estos espacios de cruce, de llegada y de salida constante de personas funcionan como un caldo de cultivo del sincretismo religioso y todas las prácticas que de ello se derivan.

Dentro de ese entorno de diversidad, ¿cómo viven la religiosidad los creyentes? ¿Qué combinación de prácticas religiosas están surgiendo o ya se asentaron en el contexto fronterizo? ¿Cómo son los espacios utilizados para llevar a cabo las prácticas religiosas? ¿Cómo se construye la identidad de creyentes dentro del sincretismo propiciado por el contexto fronterizo?, y ¿cómo se viven las prácticas musicales en las congregaciones fronterizas, cómo intervienen en los aspectos prácticos y simbólicos de las prácticas religiosas?

Son diversas las cuestiones que resaltan al tratarse de un entorno con la complejidad propia de la frontera, pero al considerar que la música es una característica central que contribuye a la caracterización del pentecostalismo, habría que profundizar en la manera en que los aspectos propios de la frontera y la modernidad influyen en las prácticas musicales de este sistema religioso. Por último, se reconoce la necesidad de desarrollar abordajes teóricos y metodológicos interdisciplinarios que permitan dialogar desde la perspectiva antropológica a los estudios de religión, a los estudios culturales y a los de comunicación, con el fin de generar miradas menos ingenuas y de mayor profundidad ante fenómenos socioculturales complejos, como el aquí tratado.

Bibliografía

BERHÓ, D. MARTÍ, G. Y MULDER, M. (2017). Global Pentecostalism and Ethnic Identity Maintenance among Latino Immigrants. *Pneuma*, 39, 5-33. doi: 10.1163/15700747-03901004

CAREY, J. (1992). *Communication as culture*. Routledge

ESPINO, M. (2020). Espacios de interacción transfronteriza articulados por afiliación religiosa. Un acercamiento etnográfico desde la vida socio-religiosa de mujeres zapotecas evangélicas en Ensenada, Baja California. *Frontera norte*, 32. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7573358>

FRIGERIO, A. (2019). La experiencia religiosa pentecostal. *Nueva sociedad*, 280, 47-54. Recuperado de <https://www.nuso.org/articulo/la-experiencia-religiosa-pentecostal/>

GARCÍA, D. (2009). El pentecostalismo en México y su propuesta de experiencia religiosa e identidad nacional. Un breve recorrido histórico, 1920-1948. *Revista Cultura Y Religión*, 3(2), 199-220. Recuperado de <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/159>

GARCÍA-MÉNDEZ, J. (2016). “Los sonidos de la fe”. Transformaciones de las prácticas musicales de los cristianos en México. *Cuicuilco* 23(66), 223-246. <https://www.redalyc.org/pdf/351/35145982012.pdf>

GARMA, C. (2020). México: los nuevos caminos de los creyentes. Transformaciones en las posiciones políticas de las iglesias evangélicas, protestantes y pentecostales. Plural. *Antropologías desde américa latina y el caribe*, 3(6), 183-206. Recuperado de <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revistas/index.php/plural/article/view/155/114>

GODOY, K. Y DANIELSON, R. (2017). Música pentecostal en la plaza pública: las canciones cristianas y la música de Juan Luis Guerra. *The Asbury Journal*, 72(1), 78-94. Recuperado de <https://place.asburyseminary.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2389&context=asburyjournal>

GRANADOS, A. (2019). Cuando el sentimiento y la música se encuentran. La praxis sonoro-emocional en las marchas de protesta en la Ciudad de México 2015-2018. *Desafíos*, 31(2). Recuperado de <https://www.redalyc.org/jatsRepo/3596/359660133003/html/index.html>

IBARRA, C., Y GOMES, E. (2022). Cismas y reavivamientos: la ruptura postdenominacional y sus contrastes con las iglesias evangélico-pentecostales y neopentecostales en México. *Ciencias Sociales Y Religión*, 24(00). Recuperado de <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8670895>

INEGI. (2020). *Información de México. Número de habitantes*. <https://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/bc/poblacion/>

JAIMES, R. Y MONTALVO, A. (2019). Neopentecostalismo difuso: movimientos evangélicos en Tijuana. *Estudios sociológicos*, 37(109), 133-164. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/es/v37n109/2448-6442-es-37-109-133.pdf>

JAIMES, R., Y VALTIERRA, I. (2017). Identidades religiosas, música evangélica y reconfiguración de la memoria en Baja California. En R. Ruiz y R. Jaimes (Eds.), *Atisbos de nación y memoria desde la historia y los estudios culturales*, pp. 157-206. Universidad Autónoma de Baja California.

MANSILLA, M. Y MOSQUEIRA, M. (2019). Pentecostalismo en y desde américa latina. Balance y perspectivas a 50 años de producción sociológica. *Protesta y carisma*, 1(1), 1-41. Recuperado de <http://www.revistaprotestaycarisma.cl/index.php/rpc/article/view/2/29>

MANSILLA, M. Y ORELLANA, Z. (2022). Vivir y morir cantando: la música en el pentecostalismo chileno. *Perspectiva teológica*, 54(3), 655-681. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/pteo/a/HDvSt9rtKLY6DypxkRffRGD/abstract/?lang=es#>

MANSILLA, M., LEIVA, S. Y MUÑOZ, W. (2017). Pospentecostalismo: del fundacionalismo al postfundacionalismo pentecostal chileno. *Cinta Moebio* 59, 172-185. doi: 10.4067/S0717-554X2017000200172

MANSILLA, M., PIÑONES, C. Y LIBERONA, N. (2018). De la identidad a

la pluridentidad. Reelaboraciones identitarias entre pentecostales migrantes peruanos y bolivianos indígenas en Arica e Iquique. *Si somos americanos* 18(2). Recuperado de https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0719-09482018000200010&script=sci_arttext#t1

MARÍN, Y. (2016). Entre santos y jaranas. El vínculo de la música y la pertenencia religiosa. *Cuicuilco*. 66, 175-196. Recuperado de <https://www.redalyc.org/jatsRepo/351/35145982010/html/index.html>

MASFERRER, E. (2013). *Religión, políticas y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Libros de la araucaria.

RIZO, M. (2015). Interacción y emociones. La microsociología de Randall Collins y la dimensión emocional de la interacción social. *Psicoperspectivas*, 14(2), 51 – 61. Recuperado de <https://www.scielo.cl/pdf/psicop/v14n2/art06.pdf>

RODRÍGUEZ-BALAM, E. (2005). Pentecostalismo, teología y cosmovisión. *Península* 1 (0), 209-242. Recuperado de <http://www.revistas.unam.mx/index.php/peninsula/article/view/44296/40040>

ROLLERI, J. (2017). La marcha del dólar: pentecostalismo y ritualidad socioeconómica. Una mirada etnográfica a la Iglesia Cristiana Pentecostés “Movimiento Misionero Mundial” en el templo central de Pueblo Libre (2016-2017). *Revista Peruana de Antropología* 2(3), 122-139. Recuperado de <http://www.revistaperuanadeantropologia.com/wp-content/uploads/2017/12/ART-10-1.pdf>

SAMPER, A. (2017). La pedagogía del musicar como ritual social: Celebrar, sanar, trascender. *El artista: revista de investigaciones en música y artes plásticas*. 14, 113-143. Recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/874/87451466008/87451466008.pdf>

SEGOB (2020). *Asociaciones religiosas*. http://asociacionesreligiosas.segob.gob.mx/work/models/AsuntosReligiosos/pdf/Numeralia/AR_por_tradicion.pdf

VÉLEZ, C., Y MANSILLA, M. (2019). Espacios sonoros: la música como recurso simbólico en los migrantes peruanos y bolivianos pentecostales de

la ciudad de Iquique, Chile. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 29(52), 12-39. Recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/3872/387260753002/movil/>

VÉLEZ, C., Y MANSILLA, M. (2020). La nueva canción evangélica (1986- 2012): la influencia de Marcos Witt en la música y los músicos evangélicos. *Religião e Sociedade*, 40(3): 241-267. Recuperado de https://web.archive.org/web/20210127221408id_/http://www.scielo.br/pdf/rs/v40n3/0100-8587-rs-40-3-00241.pdf

WOLLSCHLEGER, J. (2017). The rite way: Integrating emotion and rationality in religious participation. *Rationality and Society*, 1-24. doi: 10.1177/1043463117700608

Un ejercicio de objetivación participante: el investigador en la sala de los espejos

David Eduardo Solano Chaves¹

RESUMEN

El artículo aborda la experiencia del autor investigando el fenómeno religioso desde la perspectiva cualitativa, recogiendo un ejercicio de objetivación participante al decir de Bourdieu, recorriendo algunos aspectos de las metodologías de investigación social y reseñando los posicionamientos del investigador como sujeto-objeto de la investigación.

Palabras clave: Objetivación participante, etnografía, prácticas religiosas.

An exercise in participant objectification: the researcher in the hall of mirrors

ABSTRACT

The article addresses the author's experience investigating the religious phenomenon from the qualitative perspective, collecting an exercise of participant objectification in the words of Bourdieu, going through some aspects of social research methodologies and reviewing the positions of the researcher as a subject-object of the research.

Keywords: Participant objectification, ethnography, religious practices.

¹ Universidad de Costa Rica, email : david.solano@ucr.ac.cr y davidsolanoch@gmail.com

Introducción

Muchos de nosotros hemos sido formados en los paradigmas de investigación social cuantitativos y cualitativos, pretendiendo, en ambos casos, no sin matices, garantizar una pretendida objetividad, que como bien sabemos viene influenciada desde los orígenes de las Ciencias Sociales por los modelos de las Ciencias Exactas.

Este texto, busca posicionarse, dentro de la investigación cualitativa, y desde ella, reflejar las dimensiones poco exploradas de las reflexiones y posicionamientos de las personas que investigamos, tratando de recuperar la auto reflexividad y lo que Bourdieu llamara “objetivación participante”, pues no pocas veces, nos vemos profundamente implicados con nuestros objetos de estudio.

Así pues, el texto recoge las experiencias del investigador, del ser humano, que se posiciona ante un objeto particular de estudio. Las experiencias investigativas le han encaminado a observar comportamientos, actitudes, ritualidades, creencias, estilos de vida de otras personas, que se entrecruzan con las suyas mismas, al compartirse elementos culturales, entre ellos significados y sentidos, que sin ser explicitados aparecen a la hora de comprender, en el sentido weberiano del término, es decir, de poner de manifiesto por qué las personas actuamos de tal o cual manera en sociedad.

Algunos apuntes sobre las metodologías:

Las pretensiones de objetividad totalmente aséptica, heredadas de los inicios de la sociología y muy aparejadas, todavía hoy a los paradigmas de investigación cuantitativas, necesitan ser revisadas y revisitadas, pues es tal su influencia que no dejan de proyectarse hacia los paradigmas y enfoques cualitativos.

Aquí, se toma posición en estos segundos elementos y se aborda la cuestión de las experiencias suscitadas en el sujeto investigador recurriendo a dos enfoques. Uno de ellos el de la autoetnografía, que propone el análisis sistemático de la experiencia del investigador:

La autoetnografía es un acercamiento a la investigación y a la escritura, que busca describir y analizar sistemáticamente la experiencia personal para entender la experiencia cultural. Esa perspectiva reta las formas canónicas de hacer investigación y de representar a los otros, pues la considera como un acto político, socialmente justo y socialmente consciente. El investigador usa principios de autobiografía y de etnografía para escribir autoetnografía. Por ello, como método, la autoetnografía es a la vez proceso y producto (Ellis, Adam & Bochner, 2010: s/p).

Cabe señalar que interés el proceso y el producto de las investigaciones, y además de las mismas investigaciones en los sujetos investigados y en los mismos investigadores, quienes poco a poco hemos ido comprendiendo las influencias que tenemos en el proceso de investigar:

Los autoetnógrafos reconocen innumerables maneras en que la experiencia personal influye en el proceso de investigación. Por ejemplo, los investigadores deciden quién, qué, cuándo, dónde y cómo investigar; y las decisiones están necesariamente ligadas a los requerimientos institucionales (por ejemplo, comités de evaluación institucional), recursos (por ejemplo, financiamiento), y la circunstancia personal (por ejemplo, un académico investiga sobre el cáncer porque ha tenido una experiencia personal con la enfermedad). Los investigadores pueden también cambiar nombres y lugares por protección (Fine, 1993), comprimir años de investigación en un solo texto y construir un estudio de una manera predeterminada, por ejemplo, usando una introducción, literatura crítica, sección de métodos, hallazgos y conclusión (Tullis, McRae, Adams y Vitale, 2009). No obstante, algunos investigadores aún asumen que la investigación puede hacerse desde una postura neutral, impersonal y objetiva (Atkinson, 1997; Buzard, 2003; Delamont, 2009); aunque la mayoría ahora reconoce que dicha presunción no está fundada (Bochner, 2002; Denzin y Lincoln, 2000; Rorty, 1982). Consecuentemente, la autoetnografía es una de las perspectivas que reconocen y dan lugar a la subjetividad, a lo emocional, y a la influencia del investigador en la investigación, en lugar de esconder estas cuestiones o asumir que no existen (Ellis, Adam & Bochner, 2010: s/p).

Desde esta perspectiva se trata de recuperar la perspectiva del autor, en sus múltiples facetas, haciendo una suerte de autoetnografía, siguiendo la descripción anterior, pues es necesario visibilizar los aspectos de la existencia de las y los investigadores que se suscitan a lo largo de un proceso investigativo. Desde los aportes de la sociología, se trata entonces de responder a aquella pregunta que ya Bourdieu se planteaba: “¿Cómo ser a la vez sujeto y objeto, el que actúa y el que, de alguna manera, se mira actuar?” (Bourdieu, 2003: 87); pues al moverse en su condición de sociólogo-creyente católico, y además en su realidad de sacerdote católico se posiciona y se convierte, no solo en

Un ejercicio de objetivación participante: el investigador en la sala de los espejos

parte de la investigación como ya se ha dicho, sino en el objeto mismo de la investigación, como el mismo Bourdieu señala en un ejercicio de objetivación participante se trata de: “la objetivación del sujeto de la objetivación, del sujeto analizante, en resumen, del investigador mismo” (Bourdieu, 2003: 87). Así, el investigador intentará dar cuenta de sus posiciones y de su relación con el objeto de estudio que atraviesa su trayectoria vital como creyente, sacerdote y sociólogo.

Coincidiendo con las interrogantes y afirmaciones de Bourdieu, Ellis, Adams y Bochner señalan:

Las etnografías reflexivas documentan las formas en que el mismo investigador cambia, resultado del trabajo de campo. Las etnografías reflexivo/narrativas existen desde el comienzo de la investigación de la biografía del etnógrafo, del estudio de su vida junto al grupo cultural investigado, hasta las memorias etnográficas (Ellis, 2004: 50) o “relatos confesionales” (Van Maanen, 1988), donde los esfuerzos de investigación, entre bambalinas, se convierten en el objeto de la investigación” (Ellis, 2004). (Ellis, Adam & Bochner, 2010: s/p).

En suma, el texto recoge las experiencias del autor como sujeto y objeto de la investigación y busca visibilizar esas reflexiones emanadas de su trayectoria y programa de investigación.

El investigador frente a los espejos

El programa de investigaciones del autor lo ha llevado por los caminos de la confrontación y de la integración, en su condición de sacerdote – sociólogo, de sociólogo – sacerdote y de creyente católico practicante², se ha adentrado en la institucionalidad y en las prácticas religiosas y significados de los católicos practicantes regulares y de aquellos que se denominan “católicos no practicantes”.

Lo que le ha permitido explorar cómo las experiencias religiosas de unos y otros no culminan dentro de los marcos institucionales, sino que los desbordan, se entrecruzan y se complementan. Ese cúmulo de vivencias le permite comprender cuando esas experiencias se asumen desde la perspectiva de lo mandado, o bien, son experiencias vividas donde el grado de significancia de estas conduce a quien las experimenta a significarlas y resignificarlas una y otra vez.

2 No olvidemos que la categoría es una construcción de la jerarquía católica para denotar un tipo de creyente y para diferenciar a los creyentes laicos de los creyentes clérigos.

Este posicionamiento lo ha hecho el autor, sin substraerse de su condición de creyente católico y sin dejar de ejercer sus funciones clericales, al colocarse ante su objeto de estudio, él mismo se convierte en parte de la investigación y se observa desde dos grandes ubicaciones: los adentros de la institucionalidad y de su condición clerical y los afueras desde su condición de sociólogo creyente. Así se ha colocado frente a distintas perspectivas, como si estuviera ante distintos espejos, que emiten distintos reflejos, según el posicionamiento que se asuma.

Entonces, se evidencian esas dinámicas de entrada y salida del investigador-clérigo, señalando su posicionamiento en la producción de bienes simbólicos y del conocimiento científico, en tanto que su condición de sacerdote-sociólogo y sociólogo-sacerdote le permite ser productor que en su práctica compromete...

no solamente su medio de origen, su posición y su trayectoria en el espacio social, su pertenencia y sus adhesiones sociales y religiosas, su edad, su sexo, su nacionalidad, etc., pero también y sobre todo su posición particular dentro del microcosmos de los antropólogos” (Bourdieu, 2003: 89).

Es decir, toda la vida del investigador está implicada en este objeto de estudio, sus creencias religiosas con sus prácticas religiosas asociadas, pues estas, al decir de Mauss (1970) manifiestan las creencias, sus énfasis sociológicos, las influencias teológicas, filosóficas y sociológicas vivenciadas a lo largo de su formación académica en distintas áreas, lo que a su vez tiene un peso en la interpretación de las prácticas y significados que analiza y desde donde, a su vez, se autoanaliza.

Los aspectos aquí señalados constituyen, en palabras de Bourdieu, una “referencia cercana a la confesión” (Bourdieu, 2003: 95) y revisten un singular esfuerzo por parte del investigador, para revelar una referencia a su propia experiencia de manera controlada (cfr. Bourdieu, 2003: 95).

Un primer acercamiento lleva a considerar el adentro en pugna no solo por el tipo de cura (sacerdote) que el autor quiere ser, sino el que realmente es en la práctica pastoral cotidiana, al entrar en relación e interactuar con personas creyentes y no creyentes dados los distintos ámbitos, espacios y audiencias con las que se vincula.

La formación eclesiástica recibida y socializada desde hace más de 20 años³, se mueve más en el terreno de un perfil de clérigo cargado de ideales que se inspiran en Jesucristo, y que desde allí plantean cómo ser clérigo afín a las prácticas institucionalizadas, a los rituales oficiales y a los significados mandados desde la posición jerárquica clerical.

Aquí se puede ver reflejado lo que Bourdieu señala:

Y puede incluso llevarse un poco más lejos la objetivación participante, como hizo uno de mis alumnos, Charles Soulié, que ha mostrado por ejemplo que los temas de investigación (memorias, tesis de doctorado, etc.) de filosofía y sociología (y sin duda también de antropología) están estadísticamente ligados al origen y la trayectoria social, al género y sobre todo a la trayectoria escolar” (Bourdieu, 2003: 90).

En esta trayectoria escolar, que junto con la trayectoria social coexisten en el investigador, es de resaltar la formación emprendida por él en el ámbito sociológico, una vez que se había consagrado como clérigo, no en vano el objeto de la investigación que propicia este texto se relaciona con los católicos practicantes, de los cuales el investigador es parte en su condición de creyente y bautizado; con la institucionalidad católica, de la que forma parte por ser bautizado y además, sacerdote y de las prácticas ritos y significados en su devenir sociohistórico que le permiten plasmar la perspectiva sociológica desarrollada en toda su trayectoria, en la que se conjugan ideales de cómo creer, practicar y significar la propia existencia y desde su posición jerárquica, la posibilidad de ofrecerla a los demás creyentes, sin perder de vista que en él (el investigador) se combinan y confrontan los ideales de significados, prácticas y creencias que la institucionalidad plantea.

Esos ideales generan coerción en el clérigo para que se mantenga dentro de los límites sancionados por las autoridades eclesiásticas superiores (los obispos), sin embargo, la propia interpretación de su rol como clérigo, que no obvia el posicionamiento en relaciones de poder asimétricas frente a los laicos, le permite al investigador, no solo moverse en el marco establecido

3 Como indica Bourdieu: “Cada uno de nosotros, esto no es un secreto para nadie, está sobrecargado de un pasado, de su pasado, y ese pasado social, cualquiera que sea, “popular” o “burgués”, masculino o femenino, siempre estrechamente entrelazado con lo que explora el psicoanálisis, es particularmente pesado y embarazoso cuando se trata de hacer ciencias sociales. Yo he dicho que, contra la ortodoxia metodológica que se resguarda bajo la autoridad de Max Weber y de su principio de “neutralidad axiológica” (Wertfreiheit), yo creo profundamente que el investigador puede y debe movilizar su experiencia, es decir, ese pasado en todos sus actos de investigación” (Bourdieu, 2003: 100).

sino, aún en medio de las pugnas internas, animarse a promover más las facetas de la bondad, la misericordia y la amorosidad de la paternidad divina.

Esas facetas colocan al investigador-clérigo en otra tensión del adentro, ocasionada por la idea de Dios que transmite, la cual puede estar muy alineada con lo que lo oficioso clerical señala pero que no se evidencia en las prácticas de otros clérigos, quienes prefieren, como ya se dijo, vivenciar facetas más coercitivas y restrictivas de Dios, como un soberano⁴ que prohíbe mientras que el investigador, en su faceta de clérigo, trata de ofrecer como un significado a internalizar: Dios misericordioso que ama a las personas “con todo y que sabe” quiénes somos y que hemos hecho y no un Dios que ama “a pesar de” la experiencia del pecado, este Dios que conoce de la debilidad humana pues es la manifestación visible del amor del Padre, es Jesucristo pero un Jesucristo vivenciado y experimentado en la cotidianidad que dista de la idea - imagen de Dios que la institucionalidad propone porque supone una relectura y reinterpretación de los contenidos socializados por los años de socialización secundaria que desde la formación eclesíastica se instalan en la vida del investigador-sacerdote y que son sometidos a examen por la constante recomposición de las creencias y prácticas del mismo sujeto investigador y en su interacción con otros creyentes.

No es que se deja de creer en el Dios que el catolicismo toma por referencia, sino que se opta por cimentar la relación desde los rasgos y características que reconstruyen los vínculos, como pueden ser la humanidad, la solidaridad y su apertura a los necesitados sin importar su situación.

En la experiencia creyente del autor calan expresiones de lo que la institucionalidad cree y ritualiza como las siguientes, contenidas en el prefacio de la plegaria eucarística “Jesús, modelo de caridad”:

Te damos gracias, Padre fiel y lleno de **ternura**, porque tanto amaste al mundo que le has entregado a tu Hijo, para que fuera nuestro Señor y nuestro hermano.

Él manifiesta su amor para con los pobres y los enfermos, para con los pequeños y los pecadores. Él nunca permaneció indiferente ante el sufrimiento humano; su vida y su palabra son para nosotros la prueba de tu amor; como un padre siente ternura por sus hijos, así tú sientes ternura por tus fieles” (Misal Romano, 1997: 565; énfasis agregado).

4 En esta perspectiva, se asume la concepción de Agamben, que indica que un soberano es aquel que decide por otros (Agamben, 2006).

Este énfasis que el investigador vive en su religión lo transmite con la intención de mostrar otra imagen de Dios, más apegada al actuar del fundador del catolicismo y menos atrapada por la normatividad jurídica que la institucionalidad implementa; evidentemente esto tiene consecuencias en la praxis pastoral y en las maneras de creer, no solo el clérigo-investigador, sino sus distintas audiencias, quienes van descubriendo un sentido y una significación que se relaciona mejor con su cotidianidad, y en ella con sus necesidades existenciales.

Para un clérigo que tiene a cargo una jurisdicción territorial, como es una parroquia⁵, sus audiencias se reducen, muchas veces, a las personas y grupos que se acercan a los distintos templos o capillas a su cargo o a lo sumo a los salones y aulas que la parroquia posee, y en épocas de pandemia, a las transmisiones por redes sociales o páginas web que se emiten, y que desde el punto de vista sociológico se utilizan para socializar e imponer contenidos, generando estrategias de dominación y que para la estructura institucionalizada funcionan para catequizar⁶.

Si bien es cierto el autor tiene esas mismas audiencias al vivir en una parroquia, de unos cinco años para acá, ha venido planteando audiencias diversas con métodos y medios para comunicar esa idea de Dios (significado) enfatizado que ponen en cuestión lo internalizado, no solo por él, sino por los demás creyentes. Estas nuevas audiencias incluyen el ámbito virtual, pues el investigador aprovecha una red social para hacer llegar su mensaje a más de trescientas personas todos los días.

La audiencia virtual no se congrega en un lugar toda junta, no se relacionan entre sí cada semana, pero si constituyen una especie de comunidad virtual que espera y exige en mensaje diario, cuando el investigador-clérigo no lo ha enviado. Además, le permite al clérigo-investigador la oportunidad de ofrecer un ámbito de religación no solo con la audiencia virtual sino de ellos con lo sagrado y con lo que, a su vez, los miembros de esta audiencia

5 Una parroquia es “una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la Iglesia particular, cuya cura pastoral, bajo la autoridad del Obispo diocesano, se encomienda a un párroco, como su pastor propio” (Cfr. Código de Derecho Canónico canon 515).

6 De este verbo deriva la catequesis como acción para formar a los creyentes católicos en los contenidos de la fe. El origen de la palabra remite al griego “Kateko” (κατεκο) que significa hacer resonar. La resonancia permite la internalización de los contenidos socializados para que luego sean vividos (externalizados y objetivados en palabras de Berger) por los creyentes.

comprenden como Dios, de manera que vinculados desde la virtualidad con el autor en su condición de clérigo y sociólogo se les permite resignificar su vida cotidiana, con los mensajes y los símbolos compartidos.

Esa posibilidad de colocar contenidos religiosos en esas personas ha ido generando en ellos la necesidad del mensaje, esto por cuanto los integrantes de la audiencia virtual si no han recibido el mensaje diario, reaccionan e interactúan preguntando si ha sucedido algo o tan solo si no hay dicho envío.

El envío diario lo que les permite a los miembros de esa audiencia no tradicional es llenar de sentido y significados las experiencias cotidianas con un mensaje de sentido religioso y humano que está atravesado por la misericordia como eje fundamental.

Esa misericordia de un Dios que lo sabe todo de cada uno y con todo eso “me ama” y que tiene una mirada bondadosa sobre cada ser humano se ofrece, entonces, como un mensaje profundamente esperanzador para enfrentar la vida diaria⁷.

El sacerdote-investigador sabe y comprende que desde los elementos funcionales del pensamiento y del actuar religioso, uno de los aspectos claves consiste en dotar de sentido la experiencia cotidiana que puede resultar ingrata y dolorosa pero que desde el quehacer de la religión se resignifica cada experiencia para culminar el día, es ahí donde la producción de un mensaje tenido por oficial por parte de la audiencia, en razón de quien lo produce -el sociólogo y sacerdote- que forma parte de la Iglesia Católica, se convierte en un elemento de la ritualidad social y cultural de los oyentes y se va incorporando (literalmente haciéndose cuerpo, mente y ritualidad) en la vida diaria que dista de los espacios oficiales tenidos como sagrados y de los rituales exigidos por la oficialidad católica y que, sin embargo, acude a la legitimidad de dicha oficialidad al ser emitido por un sacerdote, que recibe la aceptación de su mensaje en virtud de ser tal.

7 El audio diario contiene en los días entre semana una reflexión corta (no supera los diez minutos) sobre algún texto bíblico de los propuestos por la Iglesia para su lectura en misa, a manera de comentario. Los domingos contiene una grabación de alguna de las homilias realizada por el investigador en alguna de las misas que le corresponde dirigir a la “audiencia tradicional” en un templo. En ambos casos se trata de vincular las experiencias cotidianas con el mensaje bíblico.

Un ejercicio de objetivación participante: el investigador en la sala de los espejos

Otra audiencia que el sacerdote investigador ha explorado es la prensa⁸ (ver imagen 1) donde se han publicado algunos mensajes extraídos de los audios dirigidos a la audiencia virtual, esta audiencia es incipiente y puede ser un ámbito que el clérigo-sociólogo deba explorar más.

Imagen 1



Fuente: Imagen tomada del diario La Teja, edición del 8 de abril de 2018, disponible en: <https://www.pressrea-der.com/costa-rica/la-teja/20180408>

Un aspecto que resulta interesante es que el investigador es consciente que, en ninguna de las tres audiencias reseñadas, a saber: la de los templos, la virtual por la red social o la de la prensa⁹, tiene el control sobre la interpretación del mensaje, este aspecto que corresponde a un afuera del investigador-sacerdote, tiene su relato en el adentro de él, ha ido cediendo su voluntad de controlar y dominar a los creyentes.

La ritualidad del investigador no queda al margen, pues en cuanto que productor oficial, también ha desarrollado una ritualidad que incluye la revisión de literatura teológica, la asimilación de los contenidos (lo que desde la sociología sería internalización de significados y de lenguajes), la preparación del elemento sacrorreligioso con las características antes descritas (audio u homilía) y el envío de este, las más de las veces durante

8 Para esta audiencia se puede consultar: <https://www.lateja.cr/nacional/en-manos-del-senor-al-encuentro-de-jesus/R3FI7N32VJGNVJBIMJNR7ZIA4Y/story/> consultado el 2 de julio de 2018. También se puede ver: <http://www.ecocatolico.org/VersionDigital/Eco20deenero13.pdf>

9 Esta audiencia incluye los espacios impresos, página web y red social Facebook.

la mañana de cada día, para proveer a su audiencia del material simbólico religioso correspondiente.

Una vez realizado el envío, el investigador-sacerdote pierde control sobre su producto y la interpretación depende ya de la discreción y necesidad de receptor, sin embargo, esta liberalidad supone también una transformación de las relaciones y del modo en que el investigador ejerce la soberanía sobre los creyentes destinatarios, como ya se dijo, va cediendo en las pretensiones de controlar y dominar a sus audiencias. Sin embargo, existe un aspecto de la dominación a la que no puede renunciar, porque no depende directamente de él, la relación de dominación carismática¹⁰ entre el sacerdote-investigador y sus audiencias en el templo y mediante el envío de los audios: sus oyentes insisten en su cualidad para predicar, ellos hacen el reconocimiento y hasta le llaman carisma.

Por otra parte, en la ritualidad institucionalizada el investigador tiene a su favor, para ejercer su soberanía, el entorno sagrado del templo, capilla o iglesia desde donde produce su mensaje y puede asegurarse cierto control sobre el producto religioso, no así sobre la interpretación que realiza cada creyente pues ésta trasciende el espacio sacrorreligioso y se afina en la cotidianidad de cada uno según sus propias consideraciones, donde se enfrentan a las más variadas situaciones: esperanzadoras, deprimentes, de explotación, de júbilo y en ese contexto llega y se interpreta el mensaje, los símbolos y los lenguajes utilizados por el autor.

Siguiendo a Chihu y Turner, se puede decir que el espacio socio religioso físico (templo, capilla o iglesia) es una arena en la que entran en disputa distintos lenguajes y significados que se proponen a los creyentes, quienes, cada vez que se encuentran con un sacerdote diferente, pueden hallar diferencias en las interpretaciones y aplicaciones propuestas, surgiendo así una disputa de “soberanos-jerarcas” que plantean los distintos significados con la pretensión de que sean asumidos por los y las creyentes católicos practicantes regulares, disputa que hace que las audiencias se recompongan: crezcan o se reduzcan, migren a otros lugares o bien encuentren otros modos de experimentar las creencias y las prácticas en torno a su idea de Dios, como lo ha sido el entorno de la pandemia.

10 Aquella que de acuerdo con el desarrollo realizado por Weber se afianza en la existencia de una cualidad extraordinaria en el líder, o bien la creencia por parte de los seguidores en dicha existencia (aunque realmente el líder no la tenga de suyo) (Cfr. Weber, 1964).

También el ambiente virtual¹¹, es una arena en la que la ritualidad opera y se desarrolla con menos rigidez que en el espacio físico del templo, pues el momento de la escucha y de la posterior interpretación no se circunscribe a un único tiempo y lugar sino que el oyente puede, y efectivamente lo hace, seleccionar el ámbito espacial y temporal más propicio para vincularse con lo sagrado; es decir, para desarrollar el rito respectivo cuya norma básica es la escucha, mientras que en el espacio físico del templo no solo se requiere escuchar, sino seguir las normas de vestimenta, disposición física y espacial que la misma Iglesia estipula.

A este propósito un informante de la investigación (2018) detalla:

...la pertenencia a la Iglesia le pide también seguir la normativa que desde la Iglesia se tiene establecida, es decir, estar en comunión con quien es la cabeza de la Iglesia, en comunión de fe con lo que cree la Iglesia y se deja conducir, se deja guiar por lo que es la voz de la Iglesia, en todo lo que tiene que ver a la fe, a la moral... (Informante clérigo católico).

Desde esta perspectiva del informante, miembro de la jerarquía, esa función de regulación de la fe, de la moral, de seguir la normatividad se asegura mejor dentro del espacio sagrado del templo, pues allí es más probable que el clérigo ejerza su poder y asegure la dominación tradicional y carismática sobre los fieles, quienes además se someterían a una dominación legal pues esa normatividad se extiende desde el corpus jurídico, conocido como Código de Derecho Canónico (CIC), a las normas para realizar los ritos¹².

Estas ritualidades se entrecruzan y van generando un espacio social donde se va desarrollando la interacción de individuos (incluido el investigador) y surge una característica de los fenómenos religiosos contemporáneos: la creciente individualización de la experiencia religiosa, con vinculación social menos visible pero realmente existente, pues al formar parte de una comunidad virtual permite contar con un conjunto de significados que socialmente se comparten pero no en el espacio físico sino en el espacio virtual que no por ello deja de ser real en sus consecuencias, en las vinculaciones generadas y en los significados compartidos,

11 En este caso se refiere al servicio de mensajería y red social WhatsApp.

12 En el caso de la celebración de la eucaristía, o misa como popularmente se llama, las normas están establecidas en la Ordenación General de Misal Romano, y allí se establece las formas de realizar el rito, las vestimentas a utilizar por los clérigos y otros ministros, el tipo de pan y de vino a utilizar, entre otras cosas. Cabe señalar que las traducciones de los libros litúrgicos, hechas a partir de la edición típica en latín, deben ser sometidas al examen y aprobación de la Santa Sede.

que permite saberse y ubicarse en una comunión imaginada, es decir surgida a partir de imágenes compartidas, aunque interpretadas y apropiadas de manera diversa, dada la variabilidad de significaciones que adquieren las ritualizaciones religiosas según la cotidianidad individual.

Además, esa comunidad virtual no solo liga con lo sagrado, sino que liga a los individuos entre sí, generando un sentido de pertenencia que permite enfrentar la sensación de abandono que las maneras de relacionarnos los individuos en las sociedades actuales, pues al contar con vínculos frágiles, que en la Iglesia Católica se expresa en el poco conocimiento que los fieles tienen entre sí, se debilitan las pertenencias a grupos y organizaciones eclesiales y sociales, se buscan otras formas de relación y/o pertenencia.

Si se está en relación con el prójimo dentro del marco institucional, que asiste ritualmente al espacio físico, es más factible que la interacción existente se realice de manera mecanizada e impida establecer vínculos significativos. Al decir significativos, se quiere resaltar que sean importantes para los católicos practicantes regulares y que, a la vez, sirvan de medio para dar sentido a la existencia cotidiana.

Sin embargo, la fragilidad de los vínculos y su volatilidad genera antes que esperanza, una suerte de incertidumbre, pues al no tener perspectiva de futuro, todo el actuar se vuelve incierto; y si, además, al ir a los ritos y entrar en el ámbito del templo no se logra cumplir la función sintética que Cazeneuve (1971) asigna a los ritos, según la cual se pone en relación, la sincronía con la diacronía de la vida cotidiana, entonces tenemos, por una parte, la “vida religiosa ritual”, marcada por presentarse como “el bueno, el digno, el santo” cumpliendo los mandatos institucionales; y por otra, “la vida cotidiana humana” donde los criterios no son los religiosos, entonces, estamos ante lo que ya Goffman (2001) planteaba, la necesidad del católico practicante de asumir un personaje para desenvolverse en la arena religiosa y otro en la de la vida cotidiana, lo que produce en el creyente (clérigo o laico) una pugna constante. En esa pugna las distintas audiencias son, para el clérigo-investigador una oportunidad para plantear esquemas de vinculación que vayan transformando la única vida de los católicos practicantes regulares, desde sus distintas dimensiones y en una articulación dialéctica entre cotidianidad y religiosidad.

La paulatina consciencia del investigador sobre la realidad de la jerarquía como una estructura de poder, que desde lo simbólico ejerce posiciones y

Un ejercicio de objetivación participante: el investigador en la sala de los espejos

estrategias de poder con el fin de alcanzar la dominación de los fieles practicantes regulares, le ha llevado a valorizar las estrategias de los católicos practicantes regulares para vivenciar sus experiencias religiosas dentro y fuera de los mandatos institucionales, puesto que van generando una vivencia religiosa alternativa que no rompe totalmente con los mandatos jerárquicos pero que, a su vez, permite que ellos y ellas vivan la relación con lo que entienden y vivencian como Dios por canales diversos, con ritos variados pero profundamente significativos para ellos.

El valorizar las prácticas y ritos religiosos alternativos, con respecto a lo mandado e impuesto por la institucionalidad católica, además de contar con distintas audiencias, ha llevado al sacerdote investigador a tomar consciencia y a ubicarse dentro del marco institucional: se sabe clérigo miembro de la jerarquía y, a la vez, se reconoce distinto de la mayoría de los clérigos pues su manera de relacionarse con Dios y con las audiencias dista de las prácticas jerárquicas dominantes, aun cuando sabe “que mi vida se configuró para vivir de la producción religiosa jerarquizada”, pero también está en la capacidad de saber que sin dejar de vivir en los márgenes establecidos por la jerarquía católica en su historia milenaria, puede mantener una red de relaciones diversificada.

El autor encuentra cauces posibles para plantear unas imágenes de Dios y unas prácticas religiosas que impulsan otras maneras de religación de los creyente con lo sagrado y lo hace valiéndose de la difusión de sus mensajes a través de las redes sociales, donde, además de salirse del espacio físico considerado como sagrado por la jerarquía (el templo), genera un nuevo espacio simbólico para la escucha e internalización del mensaje por una audiencia que podríamos llamar virtual, pero que se convierte en real, en tanto y en cuanto demanda más producción religiosa por parte del investigador.

Aún cuando quiere y de hecho propone otras imágenes de Dios con ritualidades diversas, el autor se enfrenta, constantemente, con su pretensión, al ser miembro de la jerarquía católica, de imponer una imagen de Dios como la única verdadera, pues el peso de la socialización eclesial es fuerte, sin embargo, él ve en esa pretensión un eco de aquella tarea que, siguiendo a Freud (s.f), tuvo Moisés a la hora de plantear el Dios de Israel: el único Dios verdadero es este.

Esa pretensión se va transformando cuando el sacerdote-investigador comprende que “su Dios verdadero” no es necesariamente el “Dios verdadero”

de los creyentes y abre paso para que sean ellos mismos quienes lo descubran, se relacionen con él y generen prácticas y religiosas que manifiestan sus creencias. En el autor se produce una especie de muerte simbólica del Dios interiorizado por la socialización eclesiástica, recibida desde la infancia e intensificada durante su época de formación clerical (1996-2002) para dar surgimiento a una nueva producción simbólica que se enfrenta a los significados anteriormente vivenciados y traducidos en prácticas, la misma situación sucede -de muerte simbólica- en los católicos practicantes regulares cuando la prohibición de excluirse de un determinado rito desaparece y de manera facultativa, comienzan a elegir cuándo asistir a ese ritual en el que se expresan sus creencias y se alimentan los significados que ellos mismos le dan a la propia ritualidad desarrollada y vivenciada no como una actitud mecanizada.

Esa vivencia mecanizada es impuesta desde la institucionalidad por los jerarcas que se limitan a realizar los ritos de una forma única, ofreciéndola como la experiencia religiosa sin la cual no existe vida cristiana, es aquí donde el precepto institucional de asistir a misa los domingos y fiestas de guardar (que es un mandamiento de “la Santa Madre Iglesia”, al decir de los creyentes) pierde relevancia y significancia en la vida de los creyentes al punto de decrecer su fuerza coercitiva por lo que la relación con la institucionalidad se debilita y permite el surgimiento de ritualidades diversas. En este y otros aspectos abordados en la investigación, como el desligue con la institucionalidad en cuanto a las prácticas de moral sexual conyugal, y la frecuencia de asistencia a misa (Cfr. Solano 2012 y 2018), permite plantear la existencia, en los clérigos, de una ilusión de dominación, según la cual ellos creen dominar a toda la feligresía, pero esta desarrolla sus prácticas alternativas.

La comprensión del autor de su propia práctica religiosa en cuanto que productor de la ritualidad, que, sin romper los marcos institucionales, ofrece una reconceptualización de la idea de Dios, permite visualizar que las imágenes de Dios interiorizadas y significadas entran en una constante pugna.

Cada creyente es, en cierto modo, de acuerdo con el procesualismo simbólico (cfr. Chihu: 1997 y Turner: 1998), una arena con disputas donde las distintas facciones son, no ya grupos de personas, sino contenidos simbólicos referidos a una entidad que, para cada católico es tenida por sagrada. En los católicos practicantes regulares y con ellos, el mismo autor de esta investigación, se produce una constante lucha para que cada imagen-símbolo se convierta en significativa para existir. Es ahí donde el sociólogo-sacerdote ofrece elementos

variados para contraponer a una idea de Dios restrictiva que solo existe para prohibir, donde lo que prima son los mecanismos de la culpa, que han sido socializados a lo largo de la vida de los creyentes y clérigos, primordialmente, por muchos siglos, y no los de la esperanza, la vida nueva y la misericordia (el salmista escribe “*Dios es clemente y compasivo*” *Salmo 86, 15*; o bien el autor del libro del Eclesiástico señala “*Que el Señor es compasivo y misericordioso, perdona los pecados y salva en la hora de la tribulación*” *Eclesiástico 2,11*) que aparecen ya desde los escritos del Antiguo Testamento pero que no son las imágenes dominantes en la teología, la predicación y la acción pastoral en buena parte de la historia, y que el investigador retoma:

la razón de nosotros para seguir al Señor por el camino de la vida es **una vida que está llamada a la esperanza**... y me acuerdo de una frase de Charles Schutz, el autor de Snoopy, que dice: toda la montaña de recuerdos del pasado vale poco ante la más mínima esperanza... es la fuerza de la esperanza de una vida diferente la que nos pone en camino detrás de Él” (David Eduardo Solano Chaves, Homilía II Domingo de Cuaresma del año 2017).

El barro del que usted y yo somos hechos puede servir para **recobrar la luz, la vida, la plenitud que Dios quiere para nosotros** y quisiera que pensáramos cuál es el barreal que no nos deja ver a Dios cercano a nuestra historia, un Dios que se hace cercano, que le dice a la samaritana, hace ocho días, todo lo que ha hecho pero que no le restriega el mal que tiene, o que hoy le dice al ciego “vaya lávese”, a ese ciego que se ve luego de que Jesús actúa en su vida envuelto en una maraña de juicios, de prejuicios, de dimes y diretes, de unos y de otros, y frente a todo eso, él tiene una certeza de un solo hecho: “ a mí me puso barro y me dijo vaya lávese y yo veo”, un hecho puntual que le cambió su historia, su vida, es el tiempo para que en nosotros se manifiesta la luz de Dios y las obras de Dios, por eso usted y yo tenemos que hacerle campo a Dios en nuestra vida, pero a cuál Dios... pero todas esas imágenes de Dios también son ceguera y no hay peor ceguera que aquella que nos hacer ver lo que solo queremos ver... puede ser que usted y yo, como los fariseos, estemos ciegos para vernos a nosotros mismos como hijos de Dios amadísimos, capaces de hacer y de dejar que Dios haga en nosotros maravillas (David Eduardo Solano Chaves, Homilía IV Domingo de Cuaresma del año 2017).

Ambos textos muestran que se innovan las ideas religiosas y se resignifican las imágenes y las ideas de Dios, con la intención de ir propiciando la madurez de los creyentes, donde el investigador-clérigo, en su ejercicio sacerdotal ofrece una alternativa a la ritualidad institucionalizada y mecanizada, así la misma práctica del investigador se distancia, simbólicamente, de lo que la institución Iglesia Católica manda, aun cuando no se rompen los límites de la

misma institucionalidad, genera entonces una tensión positiva dentro del todo eclesiástico que permite comprender esa resignificación propuesta para que los creyentes vivan su religión y den sentido a su vida cotidiana, a partir de lo que ellos y ellas practican, que es plural, diverso y significativo.

Los significados no desaparecen sino que conviven, perviven y se mezclan en la existencia cotidiana de los informantes con los nuevos significados e interpretaciones que ellos elaboran y se enfatizan en consonancia con la experiencia vital de cada quien, la cual desborda los límites establecidos por la institucionalidad católica, pues esta de manera inadecuada quiere canalizar todas esas ritualidades inspiradas de la variedad de significados hacia una única experiencia ritual, a saber la misa dominical, que como ya se dijo, está prescrita con carácter de obligatoriedad, pero que cede su fuerza coercitiva ante otros imperativos que el individuo coloca como prioritarios en su vivencia.

Es claro que la institucionalidad católica no considera que los católicos practicantes regulares sean productores oficiales de ritualidad, pues los asume, en las lógicas y las estrategias del poder simbólico, como consumidores de los bienes que ella misma, produce, controla e impone, pues no tienen el aval de la institucionalidad.

Sin embargo, sabiendo el autor que él se encuentra en el adentro de la institucionalidad ofrece unas prácticas y símbolos que son tomados por los feligreses de maneras diversas pero que no solo se vuelven presentes, sino que coexisten en el mismo sujeto y a las cuales recurre de acuerdo con las demandas de la existencia cotidiana.

La ubicación del autor en el adentro le permite visualizar que las relaciones simbólicas, que también son relaciones de poder, suceden en una constante de “tensión-relajación” donde los mandatos jerárquicos funcionan para ciertos aspectos, pero se relajan en otros, quizás el ejemplo más claro es la comprensión y la interpretación de las enseñanzas eclesiásticas sobre la sexualidad, y en particular sobre la anticoncepción, donde el texto magisterial indica que se refieren al amor conyugal¹³ y los jerarcas hacen extensivo a todo el

13 Así los expresa Humanae Vitae del papa Pablo VI: “La Iglesia, sin embargo, al exigir que los hombres observen las normas de la ley natural interpretada por su constante doctrina, enseña que cualquier acto matrimonial (quilibet matrimonii usus) debe quedar abierto a la transmisión de la vida” (n.11). y el numeral 14 refiriéndose a los medios para la paternidad responsable indica “Hay que excluir igualmente, como el Magisterio de la Iglesia ha declarado muchas veces, la esterilización directa, perpetua o temporal, tanto del hombre como de la mujer; queda además excluida toda acción que, o en previsión del

cuerpo eclesial, y cuando menos se lo espera lo lanzan al cuerpo de la sociedad. Cabe señalar que es un conjunto de preceptos que poco a poco pierde la capacidad de dominar a las personas. Por su parte son los creyentes católicos practicantes regulares los que “relajan” la normatividad impuesta por los clérigos y acceden a los citados métodos con mayor frecuencia.

Esta pérdida de dominio supone ir venciendo las lógicas de dominación y de soberanía, de decidir por los otros, que se han internalizado durante tiempo y orientarse a plantear unas imágenes de Dios que armonicen la vida cotidiana, en todas sus esferas, con la vida religiosa como una dimensión siempre en recomposición.

La imagen del Dios socializada en el sociólogo-sacerdote durante muchos años entra en crisis y se ve confrontada con las imágenes de Dios que él mismo va descubriendo en su acercamiento a las fuentes bíblicas y que luego propone a los otros ya no como el “Dios verdadero” sino como una propuesta de imagen de Dios, dejando abierta a la posibilidad de selección de quien le escucha. El mismo investigador-sacerdote es, desde este punto de vista, en su interioridad, una arena en la que la disputa se da entre dos imágenes de Dios que quieren ser el *dominus* de quien escribe, analiza, observa y propone y que terminan por dirigir sus comportamientos en relación con la institucionalidad, de este modo y desde la autorreflexión, el proponente se descubre como un campo, o arena en disputa, tal y como los señala Chihu siguiendo a Turner, pero, esta vez desde lo simbólico religioso que se ha socializado y se resocializa en él. Además, descubre que cada católico practicante regular es así mismo una arena y parte de una facción que dentro del marco de la soberanía jurídica y pastoral de la Iglesia se encuentra en constante lucha.

Es aquí donde el autor, se asume como productor simbólico y da cuenta de su propia producción, esta no desborda los límites que ha establecido la Iglesia en cuanto que se mantiene dentro de los espacios regulados por ella, pero sí ofrece elementos simbólicos variados que van desde el lenguaje utilizado hasta las imágenes de lo sagrado y de Dios que se proponen. El símbolo de la cruz, solo que esta vez aparece ligada a la cotidianidad, no es solo la cruz de Cristo es cada cruz del creyente, la enfermedad, la frase disonante, la calumnia... aspectos cotidianos que hieren y que dejan sin aliento... las cruces diarias de tantos creyentes y del sacerdote- investigador...

acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación” (énfasis agregado).

Esa cruz que nos viene encima en el momento menos oportuno, una enfermedad que nos pilla mientras tenemos muchas cosas por hacer, y que nos echa por tierra un montón de proyectos, es la tuya, es la mía. Esa cruz que nunca hubieras esperado, aquel golpe cobarde que nos ha venido de parte de un amigo, aquella frase que tiene el chasquido de un latigazo, aquella calumnia que nos ha dejado sin respiración, esa es nuestra cruz. Nuestra cruz... una cosa así no debiera sucederme a mí, pensamos a veces. No hay duda, esa es nuestra cruz. No existe una cruz a la medida, para ser cruz tiene que estar fuera de las medidas. Examinemos todo y si encontramos al final la cruz que nos va bien, tirémosla, dejémosla botada porque ciertamente no es la tuya, no es la mía” (David Eduardo Solano Chaves, Homilía V Domingo de Cuaresma, 2018).

Los posicionamientos geográficos y simbólicos del investigador van generando una red de relaciones con Dios y con los creyentes que a su vez permite que aun cuando el lugar geográfico se mantiene, pero cambia el lugar simbólico desde donde el autor se convierte en productor oficial de los bienes simbólicos desde una nueva ubicación simbólica: al cambiar el lugar simbólico, también cambia la producción, ya no es sólo el sacerdote produciendo sino que este sacerdote - sociólogo produce y reproduce bienes de salvación y que, además, es consciente que dicha producción puede estar generando y de hecho genera otra manera de vivir y de realizar el hecho religioso, que si bien es cierto no desbordan los límites de la institucionalidad católica, si ofrece al creyente católico practicante regular una apertura para la interpretación de los significados de los contenidos de su fe. Esto abiertamente se coloca en contradicción de la pretensión institucional de ofrecer una identidad monolítica para ser católico, pretensión que se sostiene a partir de las lógicas y las ilusiones de dominación que el clero cree poseer.

A manera de conclusión

El relatar las experiencias subjetivas del investigador permite visibilizar las implicaciones que tenemos con nuestros objetos de estudio. A través de este texto se buscó proponer la autoetnografía y la objetivación participante como unos medios para asumir conciencia de que tan implicados estamos a la hora de estudiar los hechos sociales y a las personas que les dan vida.

No es un objetivo de este texto definir taxativamente el cómo investigar desde el enfoque cualitativo, pero sí se quiere compartir los distintos posicionamientos que se van asumiendo en el proceso de investigación.

Por ello, no se ofrecen conclusiones “cerradas”, pues la experiencia de investigar sigue abierta, sin la idea de una objetividad concluida que se apega solo

Un ejercicio de objetivación participante: el investigador en la sala de los espejos a “lo observable” en el objeto, sino que se busca una objetivación y objetividad en la que nos vemos profundamente involucrados, lo cual también es valioso para que las y los investigadores asuman sus relaciones vitales con los objetos a estudiar.

Bibliografía

AGAMBEN, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos. Valencia, España. 2da reimpresión.

BOURDIEU, P (2003). “L’objectivation participante”, Actes de la rechenhe en sciences sociales, N° 150, pp. 43-58. “Participant Objectivation” (discurso pronunciado el 6 de Diciembre de 2000 durante la entrega de la “Huxley Memorial Medal for 2000, en el Royal Anthropological Institute de Londres), *The Journal of the Royal Anthropological Insti-tute*”, 9- 2, junio, 2003, pp. 281-294. Traducido del francés por Paula Miguel. Disponible en: <https://cinedocumentalyetnologia.files.wordpress.com/2013/09/pierrebourdieu-la-objetivacic3b3n-participante.pdf>

CAZENEUVE, J. (1971). *Sociología del rito*. Amorrortu editores. Buenos Aires.

CHIHU, A (1997). *El procesualismo simbólico. Una propuesta de análisis en la cultura política*. Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/po-lis/cont/19971/pr/pr3.pdf>

ELLIS, C., ADAMS, T. Y BOCHNER, A. (2010). Autoethnography: an overview. *Forum: Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 12(1). Recuperado de <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589/3095> . Publicado por primera vez en: Ellis C., Adams T. y Buchner A. (2010). Autoethnografie. En: Mey G.& RUCK, K. (Eds.). *Handbuch Qualitative Forschung in Der Psychologie*. Alemania: VS Verlag/springer.

GOFFMAN, E. (2001). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. 1a ed. 3a reimpresión. Buenos Aires: Amorrortu.

KOTTAK, C. (2011). *Antropología Cultural*. McGraw Hill. México. 14va. Edición.

MAUSS, M. (1970). *Obras completas. Tomo I. Lo sagrado y lo profano*. Barral Editores, Barcelona.

SOLANO, D. (2012). *Los católicos no practicantes, sus prácticas religiosas y sus significados: un estudio de caso en Curridabat*. Tesis para optar por el grado de Licenciatura. Universidad de Costa Rica.

————— (2018). *Las relaciones de los católicos practicantes regulares y la institucionalidad católica: una aproximación desde las prácticas religiosas y sus significados*. Tesis sometida a la consideración de la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Sociología para optar al grado y título de Maestría Académica en Sociología. Universidad de Costa Rica

TURNER, V. (1988). *El proceso ritual*. Editorial Taurus, Madrid.

WEBER, M. (1964) *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México. 2da Edición en Español.

