

México tierra de misiones

Pasado y presente
de las dinámicas espirituales

Irma Gabriela Fierro Reyes
Coordinadora

 EDITORIAL
UPNECH

México

tierra de misiones

**Pasado y presente
de las dinámicas espirituales**

 EDITORIAL
UPNECH

México, tierra de misiones. Pasado y presente de las dinámicas espirituales

Irma Gabriela Fierro Reyes (Coordinadora), Jordi Abellán Fernández,
Ariel Corpus, Ricardo Rodríguez González, Raúl Enrique Rivero Canto,
Renée De la Torre Castellanos, Hilda María Cristina Mazariegos Herrera,
María del Rosario Ramírez Morales, Arely del Carmen Torres Medina y
Antonio Higuera Bonfil

1a. ed.

Chihuahua, Chih., México. 2022

298 pp. 21.59 x 13.97 cm

ISBN: 978-607-99685-4-0

Universidad Pedagógica Nacional del Estado de Chihuahua

Pedro Rubio Molina

Rector

Ramón Holguín Sánchez

Secretario Académico

Francisco Padilla Anguiano

Secretario Administrativo

1a. Edición 2022

Diseño editorial: Martha Idaly Retana Reyes

Corrección de estilo: José Luis Reyes

Fotografía en portada: Gabriel Ortiz Servín

Este libro fue dictaminado favorablemente para su publicación a partir de su participación en la convocatoria “Publica tu libro 2021” de la editorial UPNECH bajo el proceso de dictaminación doble ciego.

La reproducción total o parcial de este libro, en cualquier forma que sea, idéntica o modificada, escrita a máquina, por el sistema “multigraph”, mimeógrafo, impreso por fotocopia, fotoduplicación, digitalización, etcétera, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada. Queda hecho el depósito que previene la ley.

© 2022 Irma Gabriela Fierro Reyes (Coordinadora), Jordi Abellán Fernández,
Ariel Corpus, Irma Gabriela Fierro Reyes, Ricardo Rodríguez González,
Raúl Enrique Rivero Canto, Renée De la Torre Castellanos,
Hilda María Cristina Mazariegos Herrera, María del Rosario Ramírez Morales,
Arely del Carmen Torres Medina y Antonio Higuera Bonfil

© 2022 Universidad Pedagógica Nacional del Estado de Chihuahua
Calle Ahuehuate No. 717, colonia Magisterial Universidad
CP. 31200, Chihuahua, Chih. México.

ISBN: 978-607-99685-4-0

Hecho en México - Made in Mexico

México

tierra de misiones

Pasado y presente de las dinámicas espirituales

Irma Gabriela Fierro Reyes (Coordinadora)

Jordi Abellán Fernández

Ariel Corpus

Irma Gabriela Fierro Reyes

Ricardo Rodríguez González

Raúl Enrique Rivero Canto

Renée De la Torre Castellanos

Hilda María Cristina Mazariegos Herrera

María del Rosario Ramírez Morales

Arely del Carmen Torres Medina

Antonio Higuera Bonfil

CONTENIDO

PRÓLOGO	9
INTRODUCCIÓN	11
Laicismo, religiosidad y formación docente	15
JORDI ABELLÁN FERNÁNDEZ	
Identificación religiosa en jóvenes mexicanos: relatos para comprender la autopercepción del creer.....	67
ARIEL CORPUS	
Evangelio, interculturalidad, salud. La misión jesuita <i>Gawí Tibusa</i>	93
IRMA GABRIELA FIERRO REYES RICARDO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ	
¿Arquitectura de las misiones o arquitectura misionera? El carácter formal en los templos de las misiones en México.....	129
RAÚL ENRIQUE RIVERO CANTO	
Imágenes, altares y capillas: Recursos simbólicos para la apropiación del territorio en los barrios populares.....	155
RENÉE DE LA TORRE CASTELLANOS	

“Acuerpar” a la metodista. Primeros apuntes189

HILDA MARÍA CRISTINA MAZARIEGOS HERRERA

Autocuidado y sanación:

Relaciones sociales, corporales y emocionales

desde una perspectiva espiritual.....213

MARÍA DEL ROSARIO RAMÍREZ MORALES

La migración árabe: elaboración de la identidad étnica

y religiosa como marcador de otredad.....235

ARELY DEL CARMEN TORRES MEDINA

Santa Muerte Internacional. Institucionalizar

una devoción259

ANTONIO HIGUERA BONFIL

PRÓLOGO

La elaboración de este libro colectivo nace a raíz de un compromiso interinstitucional que la Universidad Pedagógica Nacional del Estado de Chihuahua, Campus Creel, adquirió con el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), a través de su Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM), Extensión Creel; la Universidad Iberoamérica; Servicios Integrales Émuri (SINÉ); Construcción de Mundos Alternativos Ronco Robles (COMUNARR); y la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM). Este compromiso se coronó con la celebración del *XXII Encuentro de la RIFREM*.

En tal ocasión, discutimos y reflexionamos en torno a México y a su composición como una tierra fértil de misiones; hecho que ha traído consigo dinámicas espirituales múltiples, y que –en buena medida– caracterizan la diversidad religiosa que hoy se registra en nuestro país.

Me es grato mencionar que al llamado de la convocatoria acudieron estudiosos de gran renombre, tanto a nivel nacional como internacionalmente, representantes de prestigiadas universidades y centros de investigación. Esta obra, representa una cuidadosa selección de un conjunto de trabajos que fueron presentados en tal ocasión de carácter académico, la cual es un privilegio compartir con todos los lectores.

Así, el texto está organizado en nueve capítulos: *Laicismo, religiosidad y formación docente*, de Jordi Abellán Fernández;

Identificación religiosa en jóvenes mexicanos: relatos para comprender la autopercepción del creer, de la autoría de Ariel Corpus; *Evangelio, interculturalidad, salud. La misión jesuita Gawí Tibusa*, de Irma Gabriela Fierro Reyes y Ricardo Rodríguez González; *¿Arquitectura de las misiones o arquitectura misionera? El carácter formal en los templos de las misiones en México*, escrito por Raúl Rivero Canto; *Imágenes, altares y capillas: recursos simbólicos para la apropiación del territorio en los barrios populares*, de la autora Reneé De la Torre Castellanos; *“Acuerpar” a la metodista. Primeros apuntes*, escrito por Hilda María Cristina Mazariegos Herrera; *Autocuidado y sanación: relaciones sociales, corporales y emocionales desde una perspectiva espiritual*, de María del Rosario Ramírez Morales; *La migración árabe: elaboración de la identidad étnica y religiosa como marcador de otredad*, de la autoría de Arely del Carmen Torres Medina; y, finalmente, *Santa Muerte Internacional. Institucionalizar una devoción*, de Antonio Higuera Bonfil.

Cada uno de estos investigadores comparte sus experiencias de trabajo y plasma algunos de los resultados obtenidos más importantes, relacionados con el abordaje del fenómeno religioso en México. De tal manera, se busca provocar que los lectores obtengan una aproximación holística al tema, haciendo posible la construcción de reflexiones más específicas sobre el tema.

Finalmente, deseo que el libro contribuya en alguna medida a entender el hoy en tiempos de globalización, cuando el mundo se interrelaciona cada vez más, multiplicando los contactos y sus conexiones a una velocidad vertiginosa. Y es en medio de esta realidad que resulta la necesidad imperiosa de trabajar –de forma colegiada– en la construcción de acervos investigativos y bibliográficos que den cuenta de un tema por demás apasionante, complejo como polémico: el fenómeno religioso y sus muchas manifestaciones.

AZUCENA LOZANÍA QUINTANA
Directora de la UPNECH Campus Creel

INTRODUCCIÓN

El ímpetu por explorar, dominar y expandirse hacia territorios desconocidos es una de las condiciones inherentes al ser humano. Pero la empresa de conquistar nuevos confines ha venido siempre acompañada de un cometido de similar relevancia: la imposición de ciertos esquemas de vida sobre otros; la expansión de determinadas formas de pensar, concebir y de representar el cosmos, el universo que nos rodea (Solís, 2005). Un ejemplo claro de ello lo constituyen el descubrimiento del Nuevo Mundo –a finales del siglo XV–, y las campañas de colonización militar, política y religiosa que le siguieron, emprendidas en todo el continente americano en los siglos subsecuentes.

En México, entre las principales implicaciones de las tareas de catequesis y los trabajos misionales que corresponden a la época colonial, se encuentra la organización política, social, territorial y económica que sirvió como base para la reconfiguración de las regiones, las ciudades, los pueblos y las diversas identidades nacionales; una reformulación de orden social y cultural que sigue siendo visible al día de hoy. Dichas dinámicas misioneras fueron realizadas, principalmente, por el clero regular; encabezadas por órdenes como la franciscana, la jesuita y la dominica.

En otro momento histórico posterior, el advenimiento de la Reforma protestante, y la consecuente pro-

liferación de las nuevas instituciones religiosas adscritas al cristianismo, trajeron consigo otras formas de pensar la transmisión del evangelio. En México, ya entrado el siglo XIX, el liberalismo político y el impulso dado a la libertad de cultos permitieron la irrupción y la propagación de iglesias cristianas no católicas en el escenario religioso nacional; ello trajo consigo una transformación de orden religioso profunda, que tuvo consecuencias visibles en la vida económica y política de toda la república mexicana.

No obstante, los efectos que derivaron de las campañas misionales acontecidas históricamente en el país, no sólo se circunscriben a lo sucedido en centurias pasadas. Contrario a lo que pudiese pensarse, en el marco de las sociedades contemporáneas, definidas por la globalización, la secularización y la pluralidad (Jameson, 1991), los fenómenos de propagación y expansión religiosa siguen siendo vigentes.

Se trata entonces de la puesta en marcha de un conjunto de estrategias de legitimación, cooptación y reconocimiento, que las diferentes agrupaciones y alternativas religiosas emplean para llegar a un “público de creyentes” cada vez más autónomo e individualizado (Berger, 1999); estrategias que son desarrolladas en un álgido campo de competencia y mercantilización de lo sagrado (Cantón, 2001; Houtart, 1997).

En este nuevo contexto, destacan la difusión del evangelismo y el neopentecostalismo; la expansión del New Age, el esoterismo, la ritualización de la experiencia y de las emociones; el florecimiento de la sanación corporal y espiritual (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2005).

Pero la condición de las sociedades actuales implica retos mayores que van más allá de la propia mercantilización de lo sagrado. Hoy en día, en países como México, los cultos, movimientos y grupos religiosos se abren paso ante diversas circunstancias adversas; así, han tenido que

adaptarse a los escenarios impuestos por los poderes de facto, la violencia, la ingobernabilidad, las numerosas vejaciones a las garantías individuales, y el narcotráfico.

Lo dicho hasta aquí pone en evidencia la relevancia de analizar y discutir la plausibilidad de las representaciones religiosas y las estrategias empleadas para su difusión. Por tal motivo, el propósito de este libro es reflexionar en torno a las dinámicas misioneras en México, tanto en términos históricos como contemporáneos, examinando sus principales repercusiones en los contextos locales y regionales.

Ello plantea la posibilidad de dimensionar –y evaluar– el conjunto de legados socioculturales, políticos, económicos e intelectuales de las campañas de conversión y catequesis religiosas, desarrolladas en todo el país a través del tiempo.

IRMA GABRIELA FIERRO REYES

Laicismo, religiosidad y formación docente

JORDI ABELLÁN FERNÁNDEZ

Introducción

La laicidad y la libertad de enseñanza son dos temas recurrentes en la historia reciente de la educación en México, siempre rodeados de mitos y estereotipos, polémica y contradicciones. La desvalorización de las instituciones particulares y religiosas se enmarca en un discurso surgido para legitimar intereses políticos y económicos, que cobra auge en la segunda mitad del siglo XIX a la par de las Leyes de Reforma y tiene su apogeo en la época posrevolucionaria. Esta construcción histórica ha generado un imaginario colectivo que, con base en la repetición, ha pasado a ser una verdad incuestionable que se expone en términos de enfrentamiento entre el bien y el mal, del Estado como representante de los ciudadanos que la nación demanda y una Iglesia que antepone los intereses evangelizadores al progreso del país. En este sentido, la laicidad educativa es un vestido que el Estado mexicano se quita y pone a conveniencia: si hay que defender la libertad de creencias se luce sin ambages, pero si hay que hablar de cobertura en la formación inicial de los docentes desaparece como *El traje del Rey* de Hans Christian Andersen.

Los estereotipos que se proyectan hacia las escuelas normales particulares religiosas son la justificación para la desatención financiera por parte del Estado, como si formaran un grupo monolítico que tienen en común la creación de una quinta columna con finalidades de conversión, cuyos egresados se convierten en promotores de una percepción de la realidad impregnada de idolatría, oscurantismo e intolerancia. La leyenda negra que envuelve a la educación impartida por las congregaciones religiosas es producto de una trayectoria que comienza en el siglo XVI y se redefine en el siglo XIX con la instauración del Estado nacional. La distinción entre las prácticas que proceden del pasado, las que mutaron con el tiempo y las que permanecen en el presente constituye un ejercicio de análisis que puede clarificar la imagen uniforme hacia este tipo de instituciones. Los siguientes mitos y prejuicios están adaptados de Torres Septién (1997):

1. Las escuelas religiosas son una amenaza para el Estado porque se oponen a la unidad nacional e inculcan ideas en contra del gobierno. En estas instituciones no se acatan las disposiciones legales ni se aplican los planes de estudio oficiales.
2. Las escuelas privadas de cualquier índole cumplen una función reproductora de la desigualdad social. El objetivo primordial de la educación religiosa es formar a los grupos dirigentes, a las clases sociales más acomodadas para que conserven su situación de privilegio. Por el contrario, la educación pública está dirigida a las masas populares y promueve la movilidad social.
3. A mayor nivel de pobreza, menor presencia de las escuelas particulares. Estos planteles se ubican en las zonas urbanas porque ahí se pueden cobrar colegiaturas. En las regiones con escasa po-

blación y un bajo desarrollo solo buscan dar una formación básica, sin intenciones de modificar la situación social del contexto.

4. En todas las escuelas particulares se utilizan métodos selectivos para reclutar al alumnado. El pago de colegiaturas altas, los exámenes de admisión rigurosos y la pertenencia a un grupo religioso son los medios para reducir el ingreso. Las clases sociales más desfavorecidas no tienen permitido el acceso a estas instituciones.
5. La falta de personal docente para las escuelas particulares religiosas de educación básica es la causa por la que decidieron crear sus propias normales.
6. En las escuelas normales fundadas por una congregación, la preocupación fundamental es la evangelización y se oprime la personalidad de los alumnos con paternalismo y autoritarismo. La totalidad de las materias tienen un trasfondo religioso, las clases de doctrina transmiten “virtudes como la resignación, la sumisión, la obediencia, la modestia, el pudor y el recogimiento” (Torres, 1997, p. 262), los estudiantes rezan al inicio y al final de la jornada, participan en misas y en actividades extracurriculares cuyo propósito es el proselitismo, se fomenta el miedo, el temor al pecado y el sentimiento de culpa, se aprende el catecismo de memoria, la historia sagrada y la vida de los santos.
7. Los maestros se encargan de reproducir la ideología de la institución, nunca participan en la toma de decisiones y están sujetos a la vigilancia de las autoridades de la escuela. De ahí que las capacidades pedagógicas y didácticas sean menos importantes que sus creencias o cualidades morales.

8. En las escuelas religiosas se utilizan métodos de enseñanza tradicionales apoyados en el verbalismo y las evaluaciones constantes. El objetivo es la repetición de información y la formación integral de los alumnos queda en un segundo plano.
9. Las escuelas normales particulares representan un alto porcentaje de los planteles educativos a nivel nacional. Los egresados de estas instituciones constituyen una amenaza para quienes proceden de las normales públicas en la competencia por una plaza.

En esta investigación se plantea como supuesto que la escuela normal Yermo y Parres, una obra de las Siervas del Sagrado Corazón de Jesús y de los Pobres (SSCJP), ofrece una formación humana y profesional distintiva, dirigida al desarrollo de la región en que se ubica y sin que sean una limitante los obstáculos y restricciones impuestas por las autoridades educativas. El objetivo es analizar los elementos que caracterizan a la institución y a sus egresados, en el marco del laicismo oficial y la orientación religiosa de la escuela. En el estudio se opta por una metodología cualitativa y se recurre a doce entrevistas semiestructuradas¹ con la finalidad de conocer de manera directa la perspectiva que tienen las directoras, formadores de docentes y exalumnos. Los datos que aportan los testimonios se cruzan con la legislación en materia educativa y los documentos normativos generados por la Secretaría de Educación Pública (SEP).

¹ En el texto se identifican con un código que indica el número de entrevista (E1), la función (D=directora, E= estudiante, M=maestro) y la institución (EN= escuela normal).

Laicismo de Estado y educación religiosa

Los grupos sociales que se oponen a la laicidad buscan inmiscuirse en la esfera pública y el Estado pretende neutralizar su influencia en la vida civil. Esta premisa concibe a la educación como un instrumento de control ideológico e implica una disputa por las conciencias, una contienda entre la moral cívica y religiosa que a lo largo de la historia ha adoptado diferente grado de enfrentamiento, negociación y tolerancia. El art. 3º, desde su primera versión en la Constitución de 1857, estipulaba que ninguna orden o congregación podía impartir educación en México. El desfase entre las disposiciones legales y su aplicación práctica tiene su origen en ese entonces, “donde el problema principal estuvo en la falta de recursos suficientes para el sostenimiento de las escuelas” (Pérez, 2012, p. 87). En la Constitución de 1917, el art. 3º amplió la obligatoriedad de la laicidad a los centros educativos públicos y privados, recalcó el sustento científico de los contenidos escolares y marcó la ruta de la confrontación en las décadas posteriores. Después de unos años de relativa convivencia, en 1926 se formalizó la aplicación del art. 3º y se expidieron nuevas leyes que acortaban la actuación de las escuelas privadas, bajo amenaza de ser clausuradas: “para ser reconocidas de manera oficial, las escuelas particulares tenían que incorporarse forzosamente a la Secretaría de Educación, aceptando planes, programas, textos y las obligaciones impuestas por el reglamento” (Torres, 1997, p. 105).

La separación entre la Iglesia y el Estado se intensificó con la reforma del art. 3º de 1934, donde se agregaba que la educación “además de excluir toda doctrina religiosa combatirá el fanatismo y los prejuicios”, se decantó por la educación socialista y descartó la posibilidad de que las corporaciones religiosas intervinieran de cualquier forma,

incluso económicamente, en escuelas de educación básica o normales. Como antecedente a la Ley General de Educación (LGE), en 1937 se reguló por primera vez el funcionamiento de las escuelas particulares con el propósito de impedir la instrucción religiosa. Esta vuelta de tuerca significó un aumento en el control de la educación impartida por los particulares y dio continuidad al debate sobre los derechos fundamentales, la libertad de enseñanza y el papel de los padres de familia en la educación de sus hijos. Este momento fue un punto de quiebre entre dos sistemas con valores excluyentes (Loaeza, 1988) y colocó en una posición de fuerza al autoritarismo del Estado y a la intransigencia de los sectores más conservadores de la Iglesia, ambos imbuidos por una visión unitaria que se oponía a la diversidad nacional (Torres, 1997).

En 1946, la reforma del art. 3º dio cabida a los planteles particulares y en 1993 dejó asentada que la educación laica era obligatoria en las escuelas públicas, no así en las de sostenimiento privado (Pérez, 2012). Este acuerdo se obtuvo después de reconocer que la enseñanza religiosa se ajustaba “a un ideal educativo de moral social” (Torres, 1997, p. 378) que no contradecía el modelo ni la función rectora del Estado. La estabilidad que inició en este periodo significó un freno a la intervención del gobierno en la educación privada. En 1993 se abrió de nuevo la posibilidad de que las escuelas particulares participaran en el mercado educativo, un giro en la política pública que se encuadraba en el derecho a la libre competencia, pero igualmente era una válvula de escape hacia la presión que sufría el sistema para alcanzar la cobertura plena en educación básica (ANMEB, 1992).

Desde la fundación de la SEP en 1921 las autoridades han reconocido “la incapacidad económica del Estado para dar solución a toda la demanda educativa, por lo que era mejor proporcionar alguna educación, que ninguna” (Loaeza, 1988, p. 78) y por esta causa, no sorprende la soli-

citud de cooperación a las escuelas particulares del presidente Cárdenas en 1938 “para solventar las dificultades que resultan de la imposibilidad en que se encuentra el gobierno para satisfacer plenamente las necesidades que presenta la población nacional” (Fernández, 1938, citado en Torres, 1997, p. 135). En esta contextura se sitúa la incompatibilidad entre el principio legal de que el Estado debe ser neutral en materia educativa, el hecho de que las escuelas públicas no puedan contar “con una ciencia, doctrina o cosmovisión oficial” (Mureddu, 2016, p. 308) y el consentimiento velado de que las escuelas normales religiosas conformen un perfil de egreso cuyos rasgos son coincidentes, pero también escapan al control de la SEP.

La escuela normal Yermo y Parres

Las instituciones particulares formadoras de docentes reclaman ser tratadas con igualdad y justicia por el Estado, sin que eso signifique perder su identidad. No obstante, cualquier coalición se debilita si las condiciones de colaboración no son similares y cuando las relaciones de fuerza son inequitativas. Los puentes para establecer comunicación y cooperar pasan por el reconocimiento de que ambas partes tienen objetivos e intereses comunes, armónicos y contrapuestos, junto con la aceptación de que la vigilancia y la observancia de la ley son necesarias (Lince, 2012). En definitiva, la pertenencia a grupos distintos no implica la bipolarización, por muy marcadas que sean las distancias, siempre y cuando existan lazos de solidaridad que impidan el aislamiento o el desequilibrio. En consecuencia, solo la senda de la racionalidad puede desembocar en la solución de los problemas que acucian al sistema educativo (Robles, 1992).

Caracterización

En México, la educación religiosa está compuesta por un conjunto de escuelas con finalidades muy diferentes e incluso, muchas se localizan en regiones rurales, están destinadas a grupos populares y sobreviven con recursos propios. Actualmente, en el país hay 405 escuelas normales divididas en 13 tipos de sostenimiento, agrupan a 14,216 maestros y 103,651 estudiantes, de los cuales 11,464 pertenecen al subsistema particular (SEP, 2020a). La participación en la formación docente ha variado en los últimos 100 años, pero básicamente la presencia de los centros privados ha sido baja y no supera el 11% del volumen total: en 1927 había 23 normales particulares, subió a 77 en 1966, llegó a 307 en el 2002 y disminuyó a 194 en 2016 (Torres, 1997; Medrano, Ángeles y Morales, 2017; SEP, 2020a), producto de un decremento del 56% de la matrícula como efecto de las evaluaciones reguladas por la Ley General del Servicio Profesional Docente (INEE, 2018).

El Estado de Chihuahua está dividido en tres grandes regiones que se suceden en forma de bandas. La Sierra Tarahumara es una de ellas y está conformada por la zona más septentrional de la Sierra Madre Occidental, comprende un tercio de la superficie de la entidad y es accidentada, con grandes montañas cubiertas de bosques, atravesada por barrancas y habitada por grupos indígenas. Estación Creel se localiza a 250 kilómetros de la ciudad de Chihuahua, fue fundada en 1907 y se ha convertido en una localidad turística y paso obligado hacia la Barranca del Cobre.

En Chihuahua, la estadística educativa del ciclo escolar 2019-2020 contabilizó 10 escuelas de educación normal, 2,666 alumnos y 272 docentes (SEP, 2020a). La normal Yermo y Parres es la única responsable de la formación inicial de los docentes de educación primaria en la

Sierra Tarahumara, una institución particular de sostenimiento propio que comenzó en Carichí en septiembre de 1969. En 1971 se trasladó a Creel para permitir el acceso a un mayor número de estudiantes y en 1974 obtuvo la adscripción provisional al Sistema Federal de Escuelas Normales Rurales. En ese entonces se podía ingresar con la educación secundaria concluida, por este motivo, cuando en 1984 las escuelas normales son equiparadas a las universidades se suspenden labores durante tres años para dar prioridad a la educación media superior. No es sino hasta 1987 cuando se incorpora oficialmente a la Secretaría de Educación Pública del Estado de Chihuahua y egresa la primera generación de la licenciatura en educación primaria (1987-1991). A nivel federal, la normal depende de la Dirección General de Educación Superior para el Magisterio (DGSuM) y en el Estado responde a las directrices del Departamento de Formación y Actualización de Docentes.

El criterio que sigue la escuela para atender la demanda es dar preferencia a los solicitantes originarios de la Sierra Tarahumara. El área de influencia de la normal abarca 59,874 km², los estudiantes son de 12 municipios con alto o muy alto grado de marginación (COESPO, 2017), si bien cualquier alumno puede ingresar a la institución. Así pues, la procedencia de la población estudiantil es una de las características que explican la misión de la normal, formar a maestros de y para la Sierra. En los últimos nueve ciclos escolares la matrícula ha oscilado entre un mínimo de 77 alumnos en 2019-2020 y un umbral de 158 en 2013-2014, para arrojar una media de 120 estudiantes atendidos por una constante de 13 docentes, de los que un 40% son egresados de la misma institución. El lugar de nacimiento de los normalistas no es el único atributo que los distingue:

1. Diversidad étnica: el alumnado se compone indistintamente de mestizos e indígenas (16% del total).

2. Predominio del género femenino: entre 2012 y 2021 de 1076 inscritos el 68% eran mujeres.
3. Pluralidad religiosa: aunque se trata de una escuela católica siempre se ha admitido a personas de diferente credo.
4. Historial escolar: los estudiantes son egresados de subsistemas de educación media superior que facilitan menos probabilidades de aprendizaje (INEE, 2017, cfr. Pp. 11-12).
5. Capital cultural: los alumnos provienen de un entorno pobremente alfabetizado, en el que la escolaridad promedio no supera el nivel de primaria.
6. Poder adquisitivo: los normalistas son miembros de familias con escasos recursos económicos.

Este cúmulo de rasgos pone de manifiesto que las carencias académicas de todo tipo son muy frecuentes. En general, las competencias para el aprendizaje permanente y el uso de la información demuestran que al ingresar a la normal sus capacidades suelen ser inferiores a las requeridas para desarrollar los programas de estudio. Hasta la actualidad, la institución ha promovido 39 generaciones y cerca de 1200 egresados que ejercen el magisterio en casi la totalidad de los 67 municipios del Estado de Chihuahua y el 20% de la planta docente de las escuelas de educación básica y media superior de la Sierra Tarahumara son exalumnos de la normal.

Proceso de adquisición del Modelo Yermista

La creación de las normales rurales en 1926 tenía como propósito ofrecer instrucción a todo el país y “se les atribuyó la tarea de formar a los docentes que tendrían que llevar educación a las zonas más apartadas” (Medrano, Ángeles

y Morales, 2017, p. 53). Hasta antes de 1984, las escuelas normales se distinguían entre sí por su misión y la atención que brindaban. La elevación de la oferta educativa al nivel de licenciatura y que el diseño de los planes de estudios y las normas de control escolar quedaran en manos de la SEP (cfr. Art. 23 de la LGE, 2019) provocó que perdieran su autonomía y se diluyeran los objetivos institucionales propios de cada normal.

En las últimas décadas, los referentes a la educación rural han pasado a un segundo nivel de importancia en los planes de estudio de las instituciones formadoras de docentes (Muñoz, 2020). En su origen, las escuelas normales preparaban para mejorar las condiciones de vida del medio rural y los maestros destacaban por “su gran mística profesional, trasladarse a lugares lejanos y marginados, ser empáticos con los problemas sociales, dedicarse tiempo completo a su noble labor” (p. 70). El magisterio como misión no está restringido al maestro rural de los años 20 y 30 del siglo XX. La imagen del profesor comprometido y que educa para la vida coincide con la propuesta de la normal:

Proporcionar un servicio educativo dirigido a la formación inicial de docentes en educación primaria, con una opción preferencial por los pobres e indígenas de la Sierra Tarahumara, atención que se basa en los criterios establecidos en los planes de estudio que diseña la Secretaría de Educación Pública. La finalidad de la Institución es que los estudiantes se conviertan en agentes de transformación social a través del desarrollo de competencias necesarias para el ejercicio profesional y mediante una sólida formación integral y evangelizadora, en un clima de amor, libertad, responsabilidad, sencillez y alegría. (Normal Yermo y Parres, 2009, p. 9)

Los supuestos valores contrapuestos entre la educación laica y religiosa, consignados en el art. 3º desde 1917 y destinados a la formación de personas autónomas, dis-

puestas a cooperar y servir al bien común, corresponden con el arraigo de los alumnos de la normal, así como con el reconocimiento de las diferencias sociales, económicas, culturales e individuales que inciden sobre las oportunidades de escolaridad y aprendizaje en la Sierra Tarahumara.

El control centralizado de las normales se fundamenta “en la idea de que la profesión docente es una profesión de Estado, y sus cimientos, principalmente en lo que respecta a la educación básica, son históricos” (Medrano y Ramos, 2019, p. 52). Por esta razón, el poder legislativo y la administración federal son quienes promueven, regulan, norman y definen “al prototipo de docente que se requiere en el campo laboral y, posteriormente, también es quien contrata a sus egresados para que se desempeñen como docentes” (Muñoz, 2020, p. 75). Aun así, la normal desarrolla con autonomía sus principios, valores constitutivos, criterios de organización y funcionamiento. Independientemente de las constantes restricciones, mantiene una dinámica que incentiva el logro de las finalidades educativas y sin que las carencias financieras afecten en exceso su margen de maniobra, guarda una serie de ventajas respecto a las instituciones formadoras de docentes que pertenecen al sistema oficial.

El servicio es el principio que orienta a las SSC-JP y por derivación, a la escuela normal. La educación se concibe como una expresión de entrega hacia los demás, un ejercicio que busca la superación de las limitaciones que enfrentan los estudiantes que llegan a esta institución. En congruencia con este precepto, los valores que dan sentido a la labor educativa son la justicia, la libertad y la responsabilidad. En otras palabras, prevalece una visión humanista de los alumnos como personas comunitarias, y al mismo tiempo, únicas e irrepetibles, que exigen respeto a su singularidad. Más allá de cualquier declaración de principios, las acciones que se realizan a diario en la escuela confor-

man un conglomerado que, si bien en muchas ocasiones no es premeditado, se traduce en una gama de características que definen al egresado de esta institución:

Son cercanos a los alumnos, saben comprender sus necesidades, participan de sus gozos, de sus angustias, yo siento que muestran sensibilidad, apertura hacia los problemas de los demás y siempre buscan ayudar. (E4-DEN)

La más importante es la nobleza que tenemos, la gran mayoría somos muy humildes y nos vamos a donde nos llamen. (E2-EMEN)

Un rasgo común es que quieren mejorar el entorno y la infraestructura de la escuela, todo el tiempo están gestionando proyectos y se nota en que se la pasan limpiando. (E7-EEN)

La explicación sobre qué sucede en la escuela normal durante cuatro años asume diferentes visiones:

Las primeras generaciones crearon una imagen, un horizonte, una forma de ser que todavía perdura. Incluso tiene que ver que los maestros egresados de aquellos años continúan alimentando ese espíritu, docentes a los que les costó mucho ser normalistas, aunque están contados los que no lo consiguieron. En aquella época era muy difícil ingresar y pagar una escuela particular en este contexto. A ellos se deben agregar las Hermanas y maestros antiguos que se sacrificaron y desvelaron para conseguir la proyección de la normal. (E1-MEN)

Pienso que el contagio es lo más determinante, no hacer las cosas por obligación y quien no se contagia lo reproduce en su profesionalismo futuro. Algunas directoras y maestros se ganan de tal manera a la gente que no les puedes decir que no. Por supuesto, no es lo mismo que decir a todo que sí. (E9-EMEN)

Las precisiones que hace un docente van orientadas a encontrar una justa proporción:

Los alumnos que ingresan ya traen esos valores y no se modifican tanto durante la formación. Eso sí, llegan identificados con

la normal, pero no son alumnos malos a los que se deba enseñar a ser buenos, más bien tienen vocación hacia ciertas cosas y la normal es una tierra fértil para que eso bueno siga creciendo. (E1-MEN)

Más que un conflicto entre posturas pedagógicas contrarias, en la normal se compaginan la formación profesional y humana: “debe de haber un equilibrio, porque estás formando no solo en lo académico sino también el corazón del maestro, por eso tienen que ir a la par” (E4-DEN). Esta concepción recuerda la imagen que tenían los mexicas del hombre como persona indivisible, en la que una parte era el corazón o el yo interior de un ser humano y la otra, el rostro o todo aquello con lo que se enfrenta al mundo exterior (Kobayashi, 1996).

Clima organizacional

La normal es una escuela pequeña, eso favorece que el ambiente sea distendido y se posibilite el acercamiento entre docentes y alumnos. Creel es un poblado de apenas 4642 habitantes (INEGI, 2021), los maestros conocen a las familias de los estudiantes locales, incluso es factible que se den relaciones de parentesco entre los mismos y en muchos casos, han sido profesores de los normalistas durante su educación obligatoria. Esta situación contribuye a que su conocimiento de los alumnos sea real, y el acompañamiento constante. Por este motivo, no es fortuito que cuando se solicita a los entrevistados que sinteticen el clima que se vive en la escuela coincidan en sus apreciaciones:

Los alumnos son muy respetuosos con los maestros, existe un ambiente agradable y cuando un estudiante tiene comportamientos que no van de acuerdo con el nivel en el que se encuentra, se rescatan, se habla con ellos y se pone en común lo que está

sucedendo. Hay todo tipo de estudiantes en los grupos, pero por lo usual son comprometidos, conscientes de los objetivos que quieren lograr y saben por qué están aquí. (E6-EMEN)

Un ejemplo que habla de la incorporación de esta institución a su contexto inmediato se puede observar en cualquier salón de clase: un buen número de estudiantes son la segunda o tercera generación de maestros egresados de la normal, además muchos de sus familiares trabajan en escuelas primarias de la localidad y atienden como tutores a alumnos que están en el 7º y 8º semestres.

El clima organizacional propicia interacciones continuas que fomentan la confianza y el aprendizaje colaborativo, aspectos que caracterizan a la misión de la institución. El esfuerzo por conocer a cada individuo; el vínculo humano y constante entre estudiantes, maestros, directivos y padres de familia; la posibilidad de encontrarse en entornos distintos y de pasar bastante tiempo juntos; o el intercambio de información sobre los ritmos de trabajo, las habilidades de aprendizaje y los estilos que definen a los grupos, en la escuela normal se convierten en intervenciones sensibles a las condiciones cambiantes del proceso educativo:

Lo primero que hacemos es escucharlos y para ellos es lo máximo, luego les hacemos ver que eso que hacen no va por ahí, que van a ser los futuros maestros, les ayudamos a descubrir lo valiosos que son y la riqueza que van a compartir con los niños. (E4-DEN)

A su vez, el respeto mutuo, el impulso que se le da al compromiso, a la responsabilidad y a la motivación por obtener aprendizajes más ambiciosos contribuye a que los conflictos internos no sean usuales en la escuela. Los alumnos sienten que pertenecen a una comunidad que se preocupa y cuida de ellos, conciben a la normal como un espacio de acogida y eso se traduce en la reducción de la deserción y el fracaso escolar. Nadie está solo y nadie se queda atrás,

primero se atienden las necesidades grupales y después las personales:

Cuando a finales del sexto semestre se define a qué alumnos voy a asesorar, tenemos una primera reunión donde se establecen las reglas. La única que no se puede negociar es que deben apoyar a sus compañeros y si eso significa dejar a un lado lo que están haciendo no se preocupan porque saben que todos van a terminar. Así pues, acordamos que ninguno va a hacer su examen profesional si alguien no concluye su documento, sin importar que eso modifique el calendario de la escuela. (E12-MEN)

Actividades de integración

A pesar de que no existe una política explícita que tenga como objeto detectar los déficits o problemáticas de los estudiantes ni responsables designados para este fin, se aprovecha cualquier pretexto para organizar encuentros deportivos, artísticos, espirituales y recreativos encaminados a la construcción de una identidad común. En concreto, el perfil de los estudiantes se asienta durante cuatro años y se procura que se involucren en todas las actividades.

Para algunas personas no tienen impacto y prefieren las que están más centradas en los programas de estudio, pero van descubriendo que contribuyen mucho a que los chavos den una buena respuesta académica porque la alegría los lleva a que se propague el entusiasmo positivo. (E9-MEN)

Se busca que se integren como grupo, como escuela normal, como compañeros. La finalidad siempre ha sido que se conozcan, que compartan y convivan. (E10-DEN)

Los eventos de este tipo unen a través de un propósito común. Más que una pérdida de tiempo, se conciben como formativos e incluso sacan a relucir las habilidades más destacadas de cada miembro del grupo: “tú eres bueno

para dibujar, tú eres bueno para leer, tú lo vas a presentar porque sabes hablar en público, todo el mundo cambia en esos proyectos” (E9-EMEN).

Otras actividades relacionadas con el acercamiento a los alumnos y en las que participan maestros y directivos son la bienvenida y la novatada, las excursiones culturales, las convivencias de índole familiar, las campañas ecológicas o las miniolimpiadas. Los campamentos y retiros se realizan cada año, participan a la par los grupos de primero y segundo, mientras que en otra fecha se unen tercero y cuarto:

Eran más como un retiro, suelta todo lo que traes y déjate llevar para que seas tú mismo, no era un simple divertirse, sino que tenía un sentido espiritual, también les llegábamos por el lado de la creatividad. Cuando salían valoraban más el esfuerzo de los papás por tenerlos estudiando, como que se apreciaban más como personas, sobre todo esa disponibilidad y hermandad de colaborar como compañeros, descubrían el servicio, el poder apoyarse para superar un reto. (E4-DEN)

Nunca había asistido a un retiro, creía que solo nos llevaban a rezar, pero hicimos muchos ejercicios, el reloj lo echamos a la bolsa y nos olvidamos del tiempo. En lo personal, me sirvió para descubrir las fortalezas que tengo, pude hacer muchas cosas y ayudar a otros. (E2-EMEN)

Un segundo tipo de actividades tienen como intención consolidar a los grupos para forjar una identidad propia. Por ejemplo, las porras surgieron porque se hacía un torneo intramuros de básquetbol en un semestre y luego en el otro de voleibol. Antes de empezar un maestro les pedía diseñar una mascota, su lema y una porra: “sirven para sentirse parte de, aunque tengas dificultades para hacer algo. El hecho de traer la camiseta y decir soy de tal mascota nos hace ser un equipo” (E2-EMEN).

Una directora transformó las porras en un homenaje deportivo al padre fundador de la Congregación. Desde entonces, se involucró toda la escuela:

Las porras nos unían, sobre todo en el primer año de la normal. Organizar una porra era un esfuerzo extra, teníamos autonomía para decidir y nos responsabilizaba a todos. Recuerdo mucho que nos reuníamos en las mañanas o después de clases para ensayar. Cuando se presentaba la porra se identificaba qué grupo era más creativo, si estaba unido. (E6-EMEN)

Un elemento común en estas actividades es el sentido formativo que adquieren:

Las porras del padre Yermo me enseñaron mucho en cuestión de logística. La forma de planear un festival de toda una semana no viene en ningún currículo y nadie te lo enseña. En una de las comunidades donde trabajé la fiesta grande del pueblo se celebra el 12 de octubre. Aunque es bastante complicado, como tenía experiencia se me hizo fácil coordinar a las madres de familia para preparar un carro alegórico. (E3-EMEN)

Actividades religiosas

La conformación de la identidad Yermista se consigue por medio de actividades que no son obligatorias porque en la escuela se impone la pluralidad de creencias y la convivencia, se respetan la libertad de conciencia y la igualdad como principios fundamentales. En referencia a las prácticas religiosas los exalumnos responden en los siguientes términos:

Tuve compañeros en la normal que no eran católicos. Platicábamos cuando era la fiesta de Cristo Rey y se preguntaban, por qué tengo que participar si se supone que la educación es laica y aun así, lo hacían con gusto, no con desapego. (E3-EMEN)

No me gustaba, lo hacía porque lo debía hacer, pero no iba a la misa y todo lo que era religioso lo trataba de evitar. (E8-EEN)

Creo que es una cuestión muy personal. Por ejemplo, a mí me gustó. (E2-EMEN)

Además, se considera que en la normal hay que rezar antes de iniciar todas las clases: “En ninguna materia era habitual, solo en Educación en la fe” (E3-EMEN). Las misas del primer viernes de cada mes, la procesión del 12 de diciembre, la participación en la fiesta patronal de Cristo Rey o el mes de las misiones son espacios dedicados a difundir el carisma de la Congregación:

El mes de las misiones lo hacemos para que conozcan que hay otra forma de vivir la solidaridad. Se trata de enseñar una manera de ver las necesidades de los demás, ya después cada alumno sabrá poner su propio sello. (E10-DEN)

El programa de Educación en la fe se implementa durante ocho semestres y tiene como finalidad contribuir a la formación moral y ética de los alumnos. En el Modelo Yermista se basa en la antropología cristiana y su objetivo es hacer trascendente la labor del maestro en la realidad de la Sierra Tarahumara:

El enfoque es cristocéntrico porque se retoma todo lo humano, lo bueno de Jesús para formar ciudadanos, en este caso, maestros de la Sierra para la Sierra. (E1-MEN)

Las personas de afuera creen que Educación en la fe es únicamente que vayan a misa o recen, para ellos es como obligarlos a hacer algo que no quieren. Algunas familias eso dicen, que los obligamos a practicar religión, pero nuestra intención es que conozcan y ellos decidan. (E10-DEN)

Los entrevistados coinciden en sus impresiones acerca de si en la normal se evangeliza durante cuatro años:

Sí, pero no con el dogma y eso depende de la directora en turno. En ocasiones se ha dado una formación teniendo a Jesús como modelo que ayuda y es misericordioso, que ora y perdona, pero ha habido Hermanas que empiezan a hablar del pecado y llegan desde una visión muy de Iglesia, de comunidad religiosa y eso choca con los alumnos porque no pueden expresar libremente su relación con Dios. (E1-MEN)

La mayoría de las directoras tiene una visión parecida:

Se evangeliza, pero se hace a través de un currículum oculto. En la normal se permite ingresar a alumnos que son de otro credo porque nuestro fin es que tengan una profesión, que puedan vivir de ella. En la escuela no hacemos eso conscientemente y nunca lo hemos hecho. (E10-DEN)

Muchas veces les llegué a decir, usted si quiere le va a ir a dar gracias a Dios en la eucaristía, yo no lo voy a obligar, si no quiere quédese aquí afuera, pero si realmente tiene algo que agradecer allá lo esperamos. (E4-DEN)

A los egresados se les preguntó si ellos o un compañero durante su ejercicio profesional realizan actividades de adoctrinamiento y la respuesta fue unánime: “en la escuela no, pero ya en la comunidad algunos preparan a los niños para la primera comunión porque llevan los conocimientos básicos” (E2-EMEN).

Acompañamiento a los alumnos

Con todo y no tener estructurado un programa de atención al alumnado, los grupos cuentan con un asesor por ciclo escolar o semestre que escogen libremente y responde a sus necesidades ante la academia de maestros y la dirección de la escuela. Esta estrategia se desarrolla con el acompañamiento que realizan los docentes, la directora y los compañeros para la resolución de los problemas de aprendizaje, personales y grupales. El clima afectivo se impulsa en todos los niveles y actúa como una telaraña que se teje de forma invisible, como queda asentado en voz de los entrevistados:

Primero tienes que ganarte a las personas y después les pides lo que quieras. Siempre busco dialogar, llegar a acuerdos, ver los puntos que nos van a unir y aunque a veces chocamos se trata

de encontrar soluciones, por eso me gusta mucho conocerlos y platicar con ellos desde la parte humana. (E10-DEN)

Me tocaron experiencias muy bonitas, de cómo los muchachos se abrían a uno, decían cómo estaban lastimados por cuestiones familiares o del mismo entorno, pero escucharlos y decirles que Dios te ama y por algo te está pidiendo esto, no nada más porque sí, es porque el día de mañana vas a ser el que apoye a tu comunidad. (E4-DEN)

Pese a que no existe un plan de tutorías como tal, en la academia se recogen cada semana las situaciones de índole personal y académica relacionadas con los normalistas:

Aparte del rendimiento escolar también hemos visto alumnos que han batallado económicamente o que necesitan algo y siempre buscamos que no se sientan solos. Otros maestros te comentan cómo es contigo y eso nos ayuda a tener un concepto mejor de ellos. (E5-EMEN)

En algunos casos, la dirección establece una relación directa con los padres de familia de los estudiantes para involucrarlos en la solución de las dificultades que los afectan:

El acompañamiento que se da en situaciones de riesgo es sorprendente y hasta involucra a los padres. En otras instituciones no es bien visto que se haga en un nivel de licenciatura, pero en la normal siempre hubo esa disponibilidad y el deseo de causar una reacción en los alumnos. (E6-EMEN)

Proceso de contacto entre modelos educativos

El diseño de los planes de estudio para la licenciatura en educación primaria es una atribución exclusiva de la SEP (LGE, 2019). La función central de las escuelas normales que subyace en las propuestas curriculares de 1997, 2012 y 2018 es “formar para la enseñanza y para el trabajo en

la escuela” (SEP, 1997a, p. 17), en suma, “permitir que se atiendan, con oportunidad y pertinencia, las exigencias derivadas de las situaciones y problemas que presentará la actividad profesional a los futuros maestros de este nivel educativo en el corto y mediano plazos” (Acuerdo número 649, p. 5). En este tenor, las competencias profesionales del perfil de egreso deben permitir resolver problemas del contexto escolar, aplicar los programas de estudio para alcanzar los propósitos educativos, detectar los procesos de aprendizaje, diseñar planeaciones que respondan a las características de todos los alumnos, emplear la evaluación para mejorar los aprendizajes y colaborar con la comunidad escolar (Acuerdo número 14/07/18).

La escuela normal se ajusta a estos lineamientos, pero procura que las competencias profesionales se vinculen con el Modelo Educativo Yermista:

Esta adecuación se realiza porque en el currículum de la licenciatura se concibe a la enseñanza como una ciencia instrumental y al docente como un técnico que domina las aplicaciones del conocimiento científico producido por otros y convertido en reglas de actuación, con el olvido del sustento humano, actitudinal y los valores que identifican al magisterio. (E12-MEN)

Personal docente y directivo

Los profesores son los encargados de ejecutar los programas conforme al modelo educativo y al plan de estudios vigente. En la normal es evidente el compromiso y la participación del equipo docente y directivo. En cualquier institución educativa enseñar con creatividad y flexibilidad es viable si hay disposición para hacer más de lo que el sistema demanda, si los valores son compartidos y coherentes con la filosofía de la organización, si se tiene la facultad de controlar e influir en el propio trabajo y prevalece la satis-

facción de hacerlo bien y sentirse eficiente no solo a causa de una remuneración, una recompensa o una sanción administrativa. De este modo, el tiempo dedicado por la planta docente a la enseñanza excede a las horas asignadas a sus cursos, esencialmente, en el proceso de titulación y durante las jornadas de observación y práctica. La actitud hacia la normal se comprueba a diario porque los maestros aportan tiempo para realizar actividades de evaluación, planeación, resolución de problemas y toma de decisiones, asesoría pedagógica y acompañamiento personal a los alumnos.

Los docentes tienen un promedio de 9.5 años de servicio, están contratados por horas clase y acostumbran a proponer ideas que se implementan de manera conjunta. Más de la mitad trabaja en una institución pública, lo cual significa que las actividades profesionales que realizan en la normal se derivan de su sentido de pertenencia, de querer continuar vinculados con la escuela, y no tanto por las prestaciones que reciben, mucho menores en comparación a sus iguales de las normales oficiales.

Cuando uno es estudiante lo que le apura es salir, descansar y comenzar nuevos proyectos, pero cuando descubres la realidad a la que te enfrentas como maestro de grupo empiezan a llegar los recuerdos, a añorar todo lo que uno vivió. En mi caso, fue una de las mejores etapas de mi vida. Por ser de Creel, cuando pasas por la escuela y ves a tus profesores tienes ese sentimiento de que todo eso nunca va a regresar. Además, sentía que no tenía suficiente preparación, pero en el 2014 llegó una nueva directora y con mucha humildad y sencillez me invitó a dar clases. Primero me ofreció 15 o 20 horas, pero le dije que solo iba a tomar una asignatura porque no sabía cómo iba ser mi desempeño. (E6-EMEN)

En la normal, la directora es la máxima autoridad y gestiona las funciones de la encargada de la administración y la secretaria, de la academia y del personal docente. La institución posee además una estructura orgánica religiosa

y, por tanto, está sujeta a las disposiciones de la Coordinadora General de Educación de las SSCJP y de la Coordinadora Provincial de Educación. En definitiva, las directoras comparten sus responsabilidades sobre la enseñanza y la evaluación con la academia, son las encargadas de facilitar la comunicación y promover el trabajo en equipo, aunque su ocupación prioritaria es apoyar a los docentes y dar seguimiento a los alumnos con problemas académicos, económicos y personales:

Una directora no se hace encerrada en una oficina, las puertas y las ventanas deben estar siempre abiertas, me convierto en directora en el encuentro con mis maestros, en el caminar por los pasillos y dialogar, en el asomarme a un salón y saludar. (EII-DEN)

Talleres adicionales

Los directivos y docentes no tienen posibilidad de modificar los planes de estudio y la autonomía curricular está acotada a cuatro cursos optativos propuestos por la SEP o las escuelas normales a través de las autoridades locales, previa autorización de la DGSuM, “que diversifican las alternativas de formación de los estudiantes normalistas, de acuerdo con sus intereses y necesidades, así como a los proyectos y posibilidades institucionales” (Acuerdo número 649, p. 9 y Acuerdo número 14/07/18, p. 43). En la normal Yermo y Parres, además de introducir una materia enfocada a la enseñanza multigrado, se incluyen tres variantes de talleres extracurriculares que se distribuyen a lo largo de ocho semestres sin afectar al tiempo lectivo oficial:

Después de seguir al pie de la letra durante muchos años los planes de estudio en academia de maestros decidimos introducir otros espacios formativos. El proceso de diseño fue muy alentador porque la intención era llenar los vacíos que detectábamos

y se sugerían talleres que coincidían con los talentos e intereses de los docentes. (E12-MEN)

En conjunto, los talleres pretenden dotar a los alumnos de habilidades para mejorar su quehacer como maestros (*Matemáticas recreativas, Ética profesional, Código deontológico, Material didáctico, Expresión escrita, Aprendizaje en servicio solidario, Organización de actos cívicos, Lengua rarámuri, Expresión oral, Tacto pedagógico, Atención al síndrome de deterioro*), la adquisición de saberes prácticos (*Teatro y cuentacuentos, Curso de guitarra, Danza folklórica, Rondalla, Campamentos, Concurso de oposición*) y el acercamiento a la cultura general (*Historia de los géneros musicales, Geografía universal, Apreciación de la pintura, Leer el cine, Aproximación a la literatura y Religiones del mundo*): “los talleres vinieron a fortalecer a los alumnos en distintas áreas. A mí me tocó desarrollar un programa sobre actos cívicos y tenía una funcionalidad muy práctica sobre cosas que se hacen en la escuela primaria” (E6-EMEN).

En el diseño de los cursos se agrega la vinculación que tienen con el Modelo Educativo Yermista, se describe el contenido, se añaden los objetivos, el temario y la secuencia de actividades por sesión. Por ejemplo, los talleres de cultura general contienen la siguiente leyenda:

El taller se relaciona con la misión que tiene la escuela normal de ofrecer una educación integral que ayude a los futuros maestros a ser responsables, libres y autónomos en el ejercicio de su vocación. En este sentido, responde al imperativo de inculcar en los normalistas el compromiso de enriquecer sus saberes e intereses hacia las manifestaciones culturales para que respeten la diversidad, cultiven la sensibilidad y amplíen la instrucción. (Abellán, 2017)

En el ciclo escolar 2017-2018 inició la implementación de los talleres y en los años subsecuentes se han incorporado nuevas propuestas: *Literacidad de los medios de co-*

municación, Planeación de la enseñanza, Principales dificultades de diseño, Caja de herramientas para la enseñanza y Primeros auxilios. La directora, varios docentes y personas de la comunidad asisten a los talleres como invitados y los productos finales se presentan a los alumnos de otros grupos:

Una cosa que distingue a la normal es que no somos de los que dan su clase a puerta cerrada. Me tocó entrar a varios talleres y estar no nada más como observador, sino como alumno y otros maestros también vinieron a algunas de mis clases a apoyarme o disfrutar. (E3-EMEN)

Academia de la normal

La academia está conformada por la totalidad del personal docente y directivo que labora en la institución. En 1997 se constituyó con base en las directrices de la *Propuesta para el desarrollo del trabajo colegiado en las escuelas normales que ofrecen la Licenciatura en educación primaria* (SEP, 1997b) y ha continuado con reuniones semanales:

No es nada comparado con un consejo técnico porque vemos los problemas reales en la misma semana y atendemos rápido tanto cuestiones organizativas de la escuela, como quejas de los alumnos hacia los maestros o viceversa. Desde mi punto de vista, una academia que duraba cincuenta minutos tenía mucho más peso que un consejo técnico escolar de toda una jornada y que se realiza una vez al mes. (E3-EMEN)

Este órgano realiza análisis de las normatividades institucional y oficial, para generar ajustes pertinentes con la realidad de la normal. La participación en el trabajo colegiado se enfoca preferentemente a estudiar las iniciativas que presentan la directora, los maestros, los alumnos y los padres de familia; formular proyectos de reforma a los reglamentos y manuales de operación; actuar en casos rela-

cionados con la conducta de los estudiantes; intercambiar información y valorar los avances, experiencias, dificultades y retos que representa el proceso de enseñanza y aprendizaje; acordar formas de trabajo comunes y congruentes con las orientaciones del plan de estudios y los programas de cada asignatura; funcionar como ámbito de actualización de los docentes de nuevo ingreso; planear y evaluar los exámenes profesionales y las jornadas de observación y práctica.

En realidad, no faltamos porque nos gustaba vernos, hablar, discutir y sorprendernos igual que hacen los estudiantes en sus salones. Nos une la misión y ser creativos en colectivo. La academia ha reforzado la identidad de la normal porque de ahí surgen todas las locuras, errores y aciertos, todo ha salido de ahí. La academia es un grupo fuerte y estable, los alumnos saben de esa fortaleza, incluso ha hecho la contra a alguna directora porque traía ideas diferentes, pero la mayoría de las Hermanas suman y aprenden. (E1-MEN)

Después de casi 25 años de existencia, la necesidad de este espacio es más que evidente:

Si no hubiera academia cada maestro iría por su lado, darían sus clases y saldrían de la escuela. En cambio, con la academia enseñanza y luego reflexiono en equipo, sé qué camino llevo, si voy igual que mis compañeros o no. (E6-EMEN)

Si desapareciera, la manera en que nos coordinamos y la comunicación se irían perdiendo, nuestro trabajo no daría los mismos frutos, se acabaría el encuentro académico y la convivencia que nos fortalece como maestros. Creo que pondríamos en riesgo la estabilidad de la normal. (E11-DEN)

Asimismo, los estudiantes reconocen que la academia es una autoridad moral e institucional:

Me gustaba la idea de que cada martes se juntaran los maestros a pensar en nosotros. En mi época percibí que las reuniones eran

colegiadas porque la directora de repente decía: “con los maestros acordamos, con la academia se acordó”. Como que tenía mucha fuerza porque los alumnos repelaban menos, para nosotros era como si todos los maestros se pronunciaran. Además, ahí podíamos manifestar nuestras inquietudes. (E7-EEN)

El rol de la directora y cómo se compagina con la academia adquiere un enfoque particular:

El carisma de la directora es fundamental, por mucho que la academia incida. Como parte de la academia te vas a desesperar y finalmente, nada más vas a hacer lo que te corresponde. Volvemos a lo mismo, a la cuestión humana, al nivel de profesionalismo, a la empatía y todo eso se relaciona con las actividades de la escuela. (E9-EMEN)

La cabeza la conformamos todos los que participamos en la academia, aunque después nos convirtamos en manos y en pies que ejecutan, pues todas las ideas y proyectos que hemos tenido se gestan desde ahí. (E11-DEN)

Al respecto, la academia se convierte en una plataforma para integrar a las nuevas directoras:

Para que pueda sobresalir la directora tienes que estar enamorada de lo que haces, no sentirse más que el otro, sino rebajarse, aprender de aquel que estás formando y de mis maestros en la academia. (E4-DEN)

Muchas tienen una actitud de aprender, una intención de escucha. Pero también hay otras que llegan y se empoderan, colocan sus títulos y dicen “yo estoy en el primer plano” e inclusive me llamó la atención que un alumno puso profesora en una planeación para que se la firmaran y se la regresaron porque tenía que decir doctora. Esas situaciones reflejan hasta falta de humildad y chocan con la academia. (E9-EMEN)

Jornadas de planeación y práctica docente

Las ocho materias del trayecto Práctica profesional tienen como finalidad desarrollar y fortalecer el desempeño docente a través de acercamientos paulatinos en distintos grupos y contextos educativos, para impulsar la relación entre la realidad escolar, la teoría y los procedimientos para la enseñanza. Del 1º al 7º semestres los cursos articulan actividades de tipo teórico-práctico y en el 8º inician una práctica intensiva en una escuela primaria (Acuerdo número 649 y Acuerdo número 14/07/18). En la normal Yermo y Parres las jornadas de observación y práctica se conciben como un campo de experimentación y servicio, e involucran a todos los estudiantes y maestros: “cuando iban a las prácticas pedía a los alumnos que fueran cooperativos y responsables, que no solo se enfocaran en observar, sino que se implicaran en el trabajo con los tutores” (E3-EMEN).

En cuanto a la planeación de la enseñanza, los docentes se compaginan para impartir contenidos relacionados con el diseño de los planes de clase, hay acuerdos sobre las orientaciones, los responsables, el tiempo, los lugares en que se revisa y los formatos que están a disposición de los alumnos:

Con cada plan de estudios se diseña un modelo propio de planeación, más aterrizado y con un estándar alto porque queremos que los alumnos se superen. Me parece padre porque es un proceso muy constructivo y democrático donde todos participamos. (E1-MEN)

Me acuerdo de que los compañeros de cuarto nos decían, disfrútenlas. En primero y segundo batallaba para la planeación porque cambió la estructura y nos aconsejaban que no nos preocupáramos porque no era la primera vez ni la única que nos iban a corregir con tanta profundidad. Por ejemplo, detectábamos cómo hacer coincidir el aprendizaje esperado con el contenido y las actividades. En la función que he tenido como ATP y ahora como supervisor no ponemos tanta atención, se me hace que lo dejamos de lado y hay cosas que son mejorables, como se hace en

la normal. (E3-EMEN)

Al igual, están definidos los requisitos que se han de cumplir para ser observador, los instrumentos y criterios, se emiten recomendaciones que son analizadas en las materias del trayecto formativo, se produce un diálogo personal entre el alumno y el observador, además de efectuar una evaluación semestral en la academia de maestros: “teníamos que entregar un reporte de cada práctica profesional, de más de 30 hojas y checaban cada punto y coma, cuando llegué a conocer personas de otras normales comprobé que no le pedíamos nada a ninguna escuela” (E7-EEN).

En consonancia con el valor que se otorga a la práctica docente, el 7º y 8º semestres también experimentan modificaciones. Los alumnos normalistas asisten a la escuela primaria dos meses y medio más de lo que marca el calendario de actividades. Esta intensificación propicia la posibilidad de ajustar los planes de clase a las características cambiantes del grupo que atienden. A diferencia de lo que sucede en las normales públicas, los cursos de práctica profesional y trabajo de titulación se unen desde el 7º semestre, quedan bajo la responsabilidad de tres o cuatro asesores, se divide a los alumnos en subgrupos, y se desarrollan seis sesiones semanales y una tutoría adicional por estudiante. Las funciones del asesor varían en comparación a otras instituciones y reeditúan en más carga de trabajo: revisar periódicamente las planeaciones de todas las asignaturas, el plan general de actividades y el diario del normalista; las visitas a las escuelas primarias; y las reuniones colegiadas que se realizan una vez por semana:

Siento que las prácticas profesionales son muy importantes y me di más cuenta cuando tuve a mi cargo a cinco alumnos como asesor y a un practicante todos los días. Este estudiante venía con muchas deficiencias y batallé, pero me vi reflejado porque

durante mi formación pude haber sido así. (E6-EMEN)

El plan de estudios de la licenciatura en educación primaria regula el ejercicio del servicio social en las escuelas normales, y se desarrolla a través del trabajo docente que los estudiantes efectúan durante el último año. Por esta razón, adquiere un carácter permanente, se hace un seguimiento continuo y es congruente con los propósitos que persigue el perfil de egreso. La SEP destina desde el ciclo escolar 2000-2001 recursos financieros para apoyar las actividades académicas de los alumnos de las escuelas normales públicas. Sin embargo, aunque los estudiantes de la normal Yermo y Parres completan más acciones que sus iguales, se deben hacer cargo de todos sus gastos (transporte, adquisición de materiales y en algunos casos, estancia en las comunidades asignadas) porque no tienen acceso a la Beca de Apoyo a la Práctica Intensiva y Servicio Social que asciende a un monto de \$ 8 000 anuales (CNBBBJ, 2021).

Proceso de titulación

La titulación en los planes de estudio 1997, 2012 y 2018 se organiza por medio de un documento recepcional que es elaborado en el último semestre de la licenciatura y defendido en un examen profesional. Este ejercicio tiene como objeto demostrar las capacidades de los estudiantes:

Para resolver los problemas de su práctica profesional y de su propia formación como docentes, estableciendo una relación particular con las competencias genéricas y profesionales, al igual que con los trayectos y los cursos que conforman el plan de estudios. (SEP, 2014, p. 9)

La normal Yermo y Parres se esfuerza para que los alumnos adquieran competencias que vayan más allá del nivel con el que ingresan o el que se espera obtener a su egreso: “creo que es el momento culminante del maestro que se forma en la normal, más que la ceremonia de graduación. Cuando se acercaba junio no había otro tema de conversación en los grupos” (E7-EEN).

El 7º y 8º semestres de la licenciatura generan diferentes escenarios donde se ponen a prueba actividades que interrelacionan la teoría y la práctica. En el proceso de titulación se toman en consideración cuatro aspectos, el documento recepcional, la clase modelo o en su caso, la práctica docente, el promedio de la licenciatura y la exposición-defensa que se hace en el examen profesional. En la escuela, los maestros y las directoras se cuestionan por qué en todas las normales del país se remite a un referente que se selecciona de entre tres líneas temáticas (plan 1997) o modalidades (planes 2012 y 2018).

Aunque se cumple con la normatividad, refleja poca ambición, escasa originalidad y falta de iniciativa de las instituciones formadoras de docentes. Si partimos del principio de que las actividades que desarrollan los alumnos están articuladas entre sí y que además no es recomendable analizarlas por separado, tampoco resulta suficiente recurrir a una única fuente de información para juzgar la adquisición de los rasgos del perfil de egreso. Las variantes que proponemos no se contradicen con los propósitos del plan de estudios, aunque conllevan un aumento en la cantidad de trabajo de todos los implicados (E12-MEN).

El procedimiento que se implementó en la normal entre los años 2000 y 2016 se dividía en dos tiempos complementarios. El trabajo docente que se llevaba a cabo durante el 7º y 8º semestres consistía en aplicar actividades de enseñanza de todas las asignaturas de educación primaria. La clase modelo, partiendo de ese antecedente, se concebía

como la etapa culminante de la práctica que los alumnos habían desarrollado durante la licenciatura, especialmente intensiva en los dos últimos semestres. Por lo tanto, se convertía en una oportunidad para mostrar los conocimientos y habilidades que habían alcanzado durante su formación, valorar los logros y especificar qué aspectos debían completar. En concreto, los alumnos enseñaban dos materias en el grupo que atendían, el maestro tutor, además de fungir como sinodal, era el responsable de decidir qué se iba a enseñar y los docentes de la normal permanecían en el salón de clase observando el desempeño del estudiante: “la clase modelo imponía como alumno y lo hacía prepararse para ese día. Uno debía hacer una práctica funcional, fundamentada, estructurada y no podías inventar porque te iban a observar” (E6-EMEN).

En la normal Yermo y Parres el documento recepcional es una actividad formativa y no un requisito con fines únicamente de acreditación, razón por la cual, durante veinte años los alumnos realizaron desde el 7º semestre un trabajo de cada una de las líneas temáticas, convencidos de que en lugar de excluirse se integraban y ofrecían más elementos de juicio:

Eran como un resumen de la vida de los muchachos en esos cuatro años, pero no solamente eso, sino de compartir lo que trabajaron para poder llegar a plasmarlo en un documento muy valioso, porque lo podían aplicar con sus nuevos alumnos, una recopilación de toda su experiencia y no solo académica, también espiritual. (E4-DEN)

La profundidad no quedaba menoscabada por la inversión de tiempo que requería su elaboración:

En el último año los alumnos daban un giro extraordinario y se debía a que generábamos ambientes de confianza, de convivencia: ¿dónde se ha visto que cualquier normalista en la institu-

ción que sea, a nivel país, le ayude otro a corregir sus faltas de ortografía o la redacción del documento? En ningún lado. Eso se lograba por la relación que tenían entre ellos y con el asesor. No se hubiera conseguido si no se hubiera puesto la abalanza humana o el conocimiento en primer lugar. Eso rompió barreras.” (E9-EMEN)

Por el contrario, en un estudio coordinado por el INEE se refiere que en las normales los portafolios, informes de prácticas o tesis no consideran la capacitación del personal académico que conduce las labores de tutoría ni la flexibilidad del tiempo dedicado a la elaboración de los documentos, de ahí que no se alcancen los requisitos necesarios para la obtención del grado y siga habiendo “simulación en detrimento de la calidad de la formación de los docentes de educación básica” (Medrano, Ángeles y Morales, 2017, p. 64).

No recuerdo haber visto un examen donde no valiera la pena el trabajo y siempre eran pensando en los niños, en el contexto, nunca eran para favorecerse. La verdad, siempre dije que si el gobierno quisiera poner en práctica políticas creativas debería leer los documentos de los alumnos de la normal (E7-EEN).

Somos la única escuela que disfruta los exámenes profesionales, el sustentante, los sinodales, los acompañantes y siento que hasta los alumnos de la normal que van a presenciarlo, se aprende mucho, es disfrutar lo que está sucediendo. A todos los veo contentos. (E5-EMEN)

De acuerdo con las normas de control escolar, “la sustentación del examen profesional deberá ser posterior a la fecha de fin de cursos que establece el calendario oficial” (SEP, 2012, p. 21), se asigna a partir de la culminación del 8º semestre y hay un plazo límite de seis meses. En la normal Yermo y Parres, el índice de titulación en los últimos nueve años es del 100%, los exámenes profesionales se realizan antes de la graduación, siempre son abiertos al público y se suspenden clases durante dos semanas:

Que los alumnos desde primero deban entrar a los exámenes es una de las mayores riquezas. En el primer año asistí a seis, padrísimos todos, era el nervio, el observar al exponente, a los sinodales. A final de cuentas ibas idealizando, quieras o no, cómo querías que fuera el tuyo. Recuerdo una propuesta de una currícula nueva de historia, totalmente revolucionaria, cuando terminó el examen felicité a la muchacha y le dije que en cuatro años iba a aplicar su programa. (E7-EEN)

Esta característica es indicativa del valor que se le otorga al proceso de titulación, incluso si eso significa obviar el protocolo, porque se suscita un ambiente que impregna a toda la escuela, los estudiantes se sienten competentes, se comprueba que la institución se preocupa por la calidad de sus egresados y se da a conocer el modelo de maestro que se promueve: “el examen profesional es un compartir, un agradecer y un terminar para empezar” (EII-DEN). Por este motivo, durante el año se realizan coloquios previos de presentación de los trabajos y en ocasiones, se flexibilizan las reglas sin que se demerite la formalidad:

Nuestra manera de hacer los exámenes es respetuosa, estructurada y creo que es una excelente idea romper esquemas, porque hacer interactuar al público es para que sean parte de este momento y sientan que el sustentante es uno de los nuestros. (EII-DEN)

Proyección en la comunidad

La filosofía educativa que propone el Modelo Yermista prevé que las relaciones humanas se desarrollen desde el respeto, la participación, la perseverancia y la responsabilidad. La preocupación por desarrollar, con base en experiencias participativas, valores que son imprescindibles para alcanzar los rasgos del perfil de egreso, anima a los alumnos a descubrir que lo importante es ayudar, aprender, y no a ser mejores que los demás:

Los productos de cada materia se hacen siempre pensando en los alumnos y no nos preocupa trabajar tiempo extra. Desde ahí se produce el contagio, si las actividades son de provecho no se preguntan por qué lo están haciendo y todo el mundo se involucra. Muchos egresados me han dicho: “profe, estoy utilizando esa idea que usted nos enseñó o que hicimos con los maestros y ahorita lo estoy poniendo en práctica en la escuela donde estoy”. Ese es el objetivo. (E9-EMEN)

Con este cometido, sistemáticamente se hacen eventos para fortalecer los vínculos entre los estudiantes y adquirir una visión clara de su profesión. La iniciativa, la capacidad de autogestión, la unión del grupo y la proyección de la escuela son sus componentes definitorios. Un ejemplo representativo reúne estas características:

Miss Calidad Educativa nació de una idea que desarrollé cuando me encargaron la asignatura Problemas y políticas de la educación básica. El tercer bloque era sobre la calidad de la educación en México y venía todo lo relacionado con el rezago educativo, los programas que el gobierno implementó y se hablaba del Acuerdo Nacional para la Modernización de la Educación Básica, de la revalorización del magisterio, del analfabetismo, la reprobación escolar y se solicitaba hacer una revisión por entidad federativa. Entonces, dejé una investigación de los estados que arrojaban las estadísticas con más problemas de rezago, Oaxaca, Chiapas y Guerrero. En una parte del material del plan de estudios 97 se pedía realizar preguntas. Siempre utilizo una técnica que consiste en pasar a cuatro o cinco alumnos y ponerles nombres con su membrete de “licenciada tal, directora de la revista fulana”. De ahí surgió la propuesta de ampliar el panorama. La primera vez no salió muy bien porque se hizo de manera improvisada. En el siguiente año trabajé desde el primer día que tuve contacto con los alumnos y se le dio forma, decidieron qué equipos eran, quién su representante o candidata y acordamos que el producto sería la evaluación semestral. El reto era que apenas estaban en el primer semestre y se iban a enfrentar a un mundo de actividades, hablar en público e invertir dinero, pero me motivó demostrar que los alumnos del primer semestre si quieren pueden ser muy organizados. Después de tres años fun-

cionó mucho mejor porque se institucionalizó y se involucraron la dirección y los maestros. Los estudiantes que ingresaban a la normal ya sabían qué iba a suceder porque a las presentaciones asistían alumnos del bachillerato, de la prepa y foráneos. Los recursos se obtenían durante todo el semestre, vendían menudo, buscaban patrocinadores y conseguían vestuarios prestados. En general, invertían de 20,000 a 30,000 pesos, hasta uno de los equipos trajo dulces típicos y adornos desde Puebla. Siempre les comentaba que gastaran lo básico, pero algunos querían echar la casa por la ventana, aun cuando la creatividad era lo fundamental. (E9-EMEN)

Una exalumna resume el efecto que tenía esta actividad:

Miss Calidad Educativa era tradicional, muy esperado en la escuela y le dedicábamos horas, días, nos permitía trabajar en equipo y aunque estabas aprendiendo un contenido también se desarrollaba la solidaridad, el poner tus dones al servicio de los demás. (E7-EEN)

En otras ocasiones, los estudiantes, docentes y directoras se unen en actividades que van más allá de la formación académica:

El Día del niño se proyecta al pueblo y comienza desde los preparativos en la academia. Los niños disfrutaban, el desfile culmina con un festival y no nada más es presentar algo, hasta los hacemos participar y rifamos premios. Todo lo hacen los muchachos, ellos mismos andan disfrazados con su personaje por toda la plaza y la calle, se toman fotos con ellos y se produce una relación muy bonita del alumno de la normal con los niños. (E5-EMEN)

Áreas de tensión entre los modelos educativos

La eficiencia se entiende como la capacidad para alcanzar determinadas metas mediante un uso racional y óptimo de

los recursos, un índice de carácter comparativo que juzga la calidad de una escuela que logra los mismos resultados que otra, pero con menor cantidad de medios. La eficiencia en la operación de una escuela normal depende, entre otros factores, de un conjunto de insumos que proporciona el gobierno federal. Con la finalidad de mejorar la formación inicial de los maestros de educación básica, en 1996 la SEP puso en marcha el Programa para la Transformación y el Fortalecimiento Académicos de las Escuelas Normales (PTFAEN), de 2002 a 2013 el Programa de Mejoramiento Institucional de las Escuelas Normales Públicas (PROMIN), en 2014 el Programa de Fortalecimiento de la Calidad en Instituciones Educativas (PROFOCIE), luego transitó al Plan de Apoyo a la Calidad Educativa de las Escuelas Normales (PACTEN) y a la actual Estrategia de Desarrollo Institucional de la Nueva Escuela Normal (EDINEN). Sin importar la denominación, la SEP siempre ha hecho distinciones entre las escuelas públicas y privadas sin tener en cuenta las circunstancias o el contexto en que se ubican, de modo que la normal Yermo y Parres nunca ha podido contar con recursos federales para optimizar la infraestructura (construcción, mantenimiento, equipamiento y mobiliario), participar en los programas de movilidad nacional e internacional de directivos, docentes y alumnos, adquirir material bibliográfico y equipo de cómputo o recibir un estímulo económico para pago de inscripción, colegiatura y titulación a maestros y figuras directivas que realicen estudios de posgrado (SEP, 2020). A la postre, no sorprende que el Sistema de Información Básica de Educación Normal (SIBEN) no tenga registrado a este plantel educativo. La razón para no incluir a todas las escuelas normales en los programas de fortalecimiento es por el cargo que pueden representar al erario:

Hacen falta maestros en educación básica, pero el gobierno no puede aumentar las normales porque eso significa pagar a más docentes que no valen veinte pesos, valen prestaciones, aguinaldos, ascensos. En comparación, la Yermo y Parres no le cuesta nada y con eso tapan la cobertura que no son capaces de dar. La verdad es que se trata de un negocio perfecto. (El-MEN)

Estas restricciones se han intentado solventar con el compromiso, sentido de pertenencia, perseverancia y creatividad de las personas que conforman la comunidad normalista. La inscripción y colegiatura de los estudiantes, el soporte en forma de beca anual que entrega una fundación, así como los donativos son las principales fuentes de financiamiento de la normal, las cuales se destinan a la nómina de los maestros y a cubrir los gastos de operación fijos y eventuales. Adicionalmente y para allegar más ingresos, en algunos casos se presentan proyectos para mejorar las instalaciones y/o el equipamiento. Por ejemplo, el 35.4% de la población inscrita en la normal está becada, aunque no es suficiente para cubrir los gastos de manutención, los traslados y los materiales requeridos en las diferentes asignaturas:

En otras normales les pagan todo y si no hacen una mega huelga, hasta en una escuela son muy conocidos por eso. No aprenden a valorar, se vuelven alumnos exigentes, demandantes y se vuelven maestros que el día de mañana todo critican y nada construyen. Aquí todo les cuesta, hay alumnos que se malpasan porque muchos viven en casas de asistencia y no les alcanza porque en Creel la economía es a precio de turista. La mayoría de mis compañeros trabajaban como meseros medio tiempo o en un lugar turístico. (E7-EEN)

Las normales particulares están consideradas como escuelas con un alto poder adquisitivo y debido a eso la política educativa se centra en la disparidad profesional. Paradójicamente, como a muchos alumnos les resulta di-

fácil ingresar a las normales públicas a causa de la enorme demanda que tienen, una práctica común es que inicien los estudios en la Yermo y Parres e intenten más tarde tramitar su cambio a la normal del Estado.

Cuando se veían apretados por cuestión de lugares era cuando se acordaban de que existíamos. Si había alumnos que no sacaban ficha o no quedaban, el jefe del departamento casi siempre me decía: “le doy tantos alumnos para que empiecen el primer año, pero me acepta unos cuantos que le voy a mandar”. Se supone que eran los del compromiso y yo sabía que tarde o temprano se iban a brincar para Chihuahua, entonces le sacaba más alumnos. Varios se fueron y quienes terminaron fue porque se enamoraron del trabajo que se hacía en la institución, de cómo era el ambiente. (E4-DEN)

Los criterios de selección para la admisión del personal que va a ejercer la función docente ponen en riesgo la contribución de la normal Yermo y Parres al servicio educativo en el Estado de Chihuahua. Cada año el número de egresados oscila entre 15 y 30, una cifra que no representa una amenaza para las normales públicas, y aun así se impide que los aspirantes concurren a las plazas en igualdad de condiciones. Antes de 2008 no se recurría a ningún proceso de evaluación, los egresados de las normales oficiales tenían asegurada una plaza directa y los que procedían de la Yermo y Parres debían esperar a que hubiera sobrantes, una oferta que siempre correspondía con los municipios más alejados.

Cuando egresé de la normal a nosotros nos veían como a cualquier ciudadano sentado en la sala de espera porque no había un acuerdo con el sindicato. Primero había que acudir con profesores dirigentes que no ayudaban. Después íbamos a las oficinas en las que se tenía que solicitar el empleo, hacer guardias y regresar a buscar dinero para volver a sobrevivir dos semanas. Un día, el maestro que repartía las plazas les dijo a los egresados de Parral y Saucillo que había un lugar en La Junta y que si firmaban les entregaba su primer nómina, pero la rechazaron porque estaba

muy lejos. El señor agarró la carpeta, preguntó dónde están los de Creel y casi todos aceptamos. Sin embargo, nos veían como bichos raros y hasta nos decían si nos sabíamos el credo. Pero me siento satisfecho porque he puesto en práctica lo que me enseñaron en la normal en tres niveles distintos y en muchos lugares de la Sierra. (E2-EMEN)

Una característica de los egresados de la Yermo y Parres es que no desfallecen, siguen insistiendo porque “finalmente el mismo manto nos va a cobijar a todos” (E9-EMEN). En el ciclo escolar 2008-2009 se comenzó a aplicar un examen nacional con la intención de disponer de los candidatos más idóneos, un procedimiento que estuvo vigente hasta el 2014. En ese tiempo, las desventajas que sufrían los alumnos de la normal se relacionaban con los privilegios que tenían los egresados de ciertas instituciones, la comercialización, el tráfico de influencias y la facultad del SNTE para decidir sobre la mitad de las vacantes disponibles. Por ejemplo, en la escuela normal del Estado sus egresados tenían reservado un número exclusivo de plazas, además de que recibían un plus en su salario desde el inicio de su labor docente en el subsistema estatal, mientras que los estudiantes de la Yermo y Parres se veían obligados a cursar dos años de normal superior para ser candidatos a esa misma prestación.

Desde el 2015 y hasta 2018 se organizaron concursos de oposición para el ingreso al servicio profesional docente con base en el mérito. Durante cuatro años se aplicaron dos exámenes, las convocatorias eran abiertas y podía participar cualquier egresado de una escuela normal o institución de educación superior que cumpliera con los perfiles y requisitos estipulados por la SEP. En ese periodo los egresados de la Yermo y Parres no se sintieron excluidos por las autoridades educativas.

En julio de 2019 se reiteró la desigualdad en el otorgamiento de plazas, entre otros motivos, porque en el

art. 48 de las disposiciones para la admisión del personal con funciones docentes se señala que:

En el caso de excedentes de plazas vacantes en educación básica y de existir la necesidad del servicio, una vez seleccionados los egresados de las escuelas normales públicas, la Universidad Pedagógica Nacional y los centros de actualización del magisterio, las plazas se asignarán a los demás aspirantes de otras instituciones de educación superior que hayan obtenido los mejores resultados en el proceso de selección para la admisión. (SEP y USICAMM, 2019, p. 16)

A pesar de que todos los aspirantes cumplieron con los mismos requisitos, los egresados de la normal del Estado, de Parral, de Saucillo y de la UPNECH fueron acomodados en ese orden y se les adjudicaron los primeros lugares en las listas de prelación. Evidentemente, las pocas plazas que se ofertaron a los alumnos de la Yermo y Parres se situaban en los municipios y lugares con mayor peligrosidad. Ante la obligación de firmar la renuncia si no aceptaban, muchos se negaron y otros nada más consiguieron un espacio de trabajo que debían ceder al finalizar el ciclo escolar.

Asentamiento del Modelo Educativo Yermista

Los rasgos que distinguen al maestro Yermista con relación a los docentes formados en otras instituciones quedan sintetizados en la siguiente frase: “la normal me enseñó la disponibilidad que tiene uno hacia el servicio educativo” (E3-EMEN). Un docente que enseña en la escuela normal y en una primaria pública recalca la siguiente idea: “yo veo a los Yermistas felices, alegres, muy comprometidos, amorosos con sus alumnos, se quitan el dinero, les consiguen ropa, comida, los peinan y los regañan con el fin de educarlos en la escuela donde estén” (E1-MEN).

Dos exalumnos y maestros agregan otros ingredientes:

En mi caso, cuando ingresé al servicio público los particulares casi no teníamos acceso a las plazas y los que iban de otras normales creían que estaban hechos a mano, se sentían muy importantes y luego desertaban de las escuelas de la región serrana. (E2-EMEN)

Actualmente, en la función que tengo como supervisor, en lo general noto en las planeaciones a quienes no son egresados de la normal Yermo y Parres, literalmente, las bajan de Internet. (E3-EMEN)

Los aspectos comunes que ponen en práctica remiten a los mismos valores y actitudes:

Al igual que eran como alumnos, son ahora como maestros, por la responsabilidad, por el tacto, por lo talentosos. Sin embargo, vivimos en un sistema que nos absorbe, pero afortunadamente se privilegia el sello de los maestros egresados de la normal y también a nosotros como formadores porque tenemos autoridad moral para decirles si no cumplen como debe ser, soy muy consciente de eso. Me ha tocado estar al frente del sindicato y se nota la diferencia de un maestro que viene de la normal a los de otras instituciones. (E9-EMEN)

El cuidado continúa en el servicio porque cuando un egresado de la normal no se desempeña profesionalmente sus compañeros les llaman la atención: “yo soy uno de los que reclama, he visto el comportamiento de más de dos y les he dicho, recuerden que somos Yermistas, porque a veces da pena ajena” (E2-EMEN).

Por último, ante la pregunta de por qué regresar a trabajar a la normal, un maestro con 26 años en la institución y 22 años en una escuela pública responde en estos términos:

Aparte de sentir la camiseta, sentí el compromiso con los jóvenes, como que debía aportar algo de mi persona hacia su formación. Como todos sabemos, hemos tenido altas y bajas en la escuela y aun así nos hemos quedado. La verdad, no sabría explicar cuál es el vínculo de manera objetiva, tengo un gran aprecio por la obra y lo hago de corazón, más que por lo económico, pues inclusive la Secretaría de Hacienda me afecta porque como tengo dos patronos una parte de lo que gano debo pagarlo en impuestos. (E9-EMEN)

Reflexiones y prospectivas

En México hay cierta predisposición hacia las escuelas que logran buenos resultados, especialmente, si eso ocurre en instituciones particulares que reciben a estudiantes provenientes de sectores excluidos del desarrollo nacional. En el Comentario al Plan de Once Años Jaime Torres Bodet (1959) presentó una sugerencia dirigida al presidente Adolfo López Mateos que todavía tiene validez:

Las nuevas plazas de maestros titulados que el presupuesto consigne deberían reservarse para los egresados de las escuelas normales que estén dispuestos a trabajar en los sitios en que su concurso sea más necesario al país. Hay que pensar, además, que si los egresados en nuestras escuelas normales escogieron la carrera de maestro con el sentido nacional que es de suponerse, la mayoría de ellos no se rehusará a servir al pueblo allí donde el pueblo espera con más urgencia los beneficios de su enseñanza. (p. 29)

En la normal Yermo y Parres cada generación está compuesta por egresados dispuestos a dar las mismas o mejores oportunidades de aprendizaje a los niños que viven en las zonas con el índice de marginación más alto en el Estado, sin que les importe saber que ingresar a esta institución significa ser discriminados cuando vayan a concursar su plaza:

La historia demuestra que todos han tenido trabajo, aunque haya sido en última instancia. Cuando saben que hay una posibilidad no se van a la ciudad porque no les gusta, son de rancho y se identifican con el lema de 'maestros de la Sierra para la Sierra'. (E1-MEN)

Cuando los docentes o directivos de la escuela han solicitado una explicación, las respuestas que reciben siempre aluden al carácter gregario e impositivo de la burocracia: unas cuantas personas toman las decisiones, todo el mundo acata las normas que emite la instancia superior, la permanencia de los funcionarios en sus cargos es transitoria y en su ausencia, la responsabilidad recae en la nueva legislación.

Cuando hablamos con ellos nos reciben amablemente y dicen que nos entienden, pero la realidad es otra. Nos ven como una empresa que gana mucho dinero, esa es la idea que tienen de la normal. (E10-DEN)

Las autoridades locales no tienen ningún problema, de hecho, nos dijeron que le daban el reconocimiento a la Yermo y Parres como a cualquiera de las normales estatales. Sin embargo, es una política nacional y ahí no se puede hacer nada. (E9-EMEN)

La LGE, reformada en septiembre de 2019, está redactada como si en México existieran dos realidades educativas paralelas, una pensada en primera persona del singular y otra en tercera persona del plural. No es sino hasta el art. 146 que se menciona a las escuelas particulares y concluye con el art. 181 después de utilizar un lenguaje punitivo que recuerda los tiempos de la persecución: obtener la autorización expresa del Estado; acciones que atenten a la dignidad y los derechos de los educandos; verificar el cumplimiento de los requisitos para seguir impartiendo educación; visitas de vigilancia; mecanismos de video filmación, fotografía y entrevistas; abstenerse de ocultar información y de conducirse con falsedad, dolo, mala fe, violencia; medi-

das precautorias y correctivas; suspensión temporal o definitiva del servicio educativo; colocar sellos de advertencia; imposición de multa; diligencia de clausura; auxilio de la fuerza pública. Esta visión de la educación concibe al Estado mexicano como justo y racional, frente a las escuelas privadas, sospechosas de ir en contra de los intereses nacionales y por ello, sujetas al cuidado de las autoridades. En lugar de que la ley promueva la desconfianza, se debe retomar la propuesta de Latapí (1992), como sucede en la normal Yermo y Parres, para conjugar “la laicidad escolar con la formación moral y el respeto al pluralismo religioso” (p. 36), para que, desde valores comunes, se logre “la adhesión de todos por fuerza de las convicciones de cada quién” (p. 36).

En muchos países existen sistemas de financiamiento parcial o absoluto a las escuelas privadas que en México podrían servir de modelo bajo el argumento de la equidad (Fernández, 2008). En Estados Unidos, Italia Alemania, Francia, Bélgica, Finlandia, País de Gales, Inglaterra, Países Bajos o España, el gobierno se ocupa de la retribución de los docentes, del pago del seguro social o de la formación profesional, y como requisitos se exige que exista una verdadera necesidad escolar, la contratación de profesores con una competencia y titulación equivalente a la de los centros públicos, la disposición de instalaciones apropiadas, el impartir un plan de estudios idéntico al de las instituciones de naturaleza estatal y el someterse a los mismos mecanismos de inspección (Castaño, 2019). Estas condiciones son comparables a las que exige la LGE en los art. 147 y 149.

Desde su fundación en 1969, la trayectoria de la normal Yermo y Parres ha sido ascendente, a un ritmo marcado por los estilos de gestión de las directoras, por el afianzamiento de los procesos académicos, la consolidación de la planta de maestros y la concreción de la misión

institucional. El modelo educativo y la opción preferencial por los pobres e indígenas de la Sierra Tarahumara, la finalidad de que los estudiantes se conviertan en agentes de transformación y el ambiente de libertad, responsabilidad, sencillez y alegría son los elementos que pueden emular otras instituciones formadoras de docentes. Sin lugar a discusión, la escuela ofrece un modelo educativo que fortalece y complementa los planes de estudio establecidos por la SEP: “las autoridades saben que nuestros alumnos salen bien formados, siento que nos han dejado avanzar porque han visto la calidad. Les guste o no les guste, ellos son los que ayudan a humanizar la educación” (E4-DEN). Ciertamente, es momento de que en la Constitución Política y en la LGE quede asentado que a iguales obligaciones corresponden idénticos beneficios porque las normales privadas sin fines de lucro dan acceso a los sectores más desfavorecidos de la población y contribuyen a hacer real el derecho a la educación.

Referencias bibliográficas

- ABELLÁN, J. (2017). *Taller de cultura general. Apreciación de la pintura.* (Documento inédito). Creel: Normal Yermo y Parres.
- Acuerdo número 14/07/18 por el que se establecen los planes y programas de estudio de las licenciaturas para la formación de maestros de educación básica que se indican. Diario Oficial de la Federación, México, 3 de agosto de 2018. Recuperado de: https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5533902&fecha=03/08/2018
- Acuerdo número 649 por el que se establece el Plan de Estudios para la Formación de Maestros de Educación Primaria. Diario Oficial de la Federación, México, 20 de agosto de 2012. Recuperado de: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle_popup.php?codigo=5264718
- Acuerdo Nacional para la Modernización de la Educación Básica (ANMEB). Diario Oficial de la Federación, México, 19 de mayo de 1992. Recuperado de: <http://dof.gob.mx/index.php?year=1992&month=05&day=19>
- CATANO, M. (2019). *La financiación de la educación concertada española.* (Trabajo fin de grado inédito). Madrid: Comillas. Universidad Pontificia.
- Coordinación Nacional de Becas para el Bienestar Benito Juárez. CNBBBJ (2021). *Beca de Apoyo a la Práctica Intensiva y al Servicio Social (BAPISS 2021-I).* Recuperado de: <https://becas-mexico.mx/2021/be-ca-de-apo-yo-a-la-practica-intensiva-y-servicio-social-ba-piss-2021/>
- Consejo Estatal de Población. (COESPO) (2017). *Programa estatal de población 2017-2021.* Chihuahua: Gobierno del Estado de Chihuahua.
- Decreto por el que se expide la Ley General de Educación y se abroga la Ley General de la Infraestructura Física

- Educativa. Diario Oficial de la Federación, México, 30 de septiembre de 2019. Recuperado de: https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5573858&fecha=30/09/2019
- FERNÁNDEZ, M. (2008). Escuela pública y privada: la segregación rampante. *Revista de la Asociación de Sociología de la Educación*, 1(2), pp. 42-69.
- INEE (2017). *Planea. Resultados nacionales 2017. Educación media superior. Lenguaje y comunicación. Matemáticas*. Recuperado de: https://www.inee.edu.mx/wp-content/uploads/2019/08/PLANEA_Resultados-EMS-2017.pdf
- INEE (2018). *La educación obligatoria en México*. Informe 2018. México: INEE.
- INEGI (2021). *Panorama sociodemográfico de Chihuahua. Censo de Población y Vivienda 2020*. Recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/app/biblioteca/ficha.html?upc=702825197810>
- KOBAYASHI, J. M. (1996). *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*. México: El Colegio de México.
- LATAPÍ, P. (1992). Libertad religiosa y legislación escolar. Las recientes reformas constitucionales de México ante el derecho internacional. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 22(1), pp.11-38.
- LINCE, R. M. (2012). La política o el arte de generar y mantener el espacio dialógico. Consideraciones para mejorar la calidad democrática en México. *Estudios Políticos*, 9(27), pp. 75-100.
- LOAEZA, S. (1988). *Clases medias y política en México*. México: El Colegio de México.
- MEDRANO, V., Ángeles, E. y Morales, M. A. (2017). *La educación normal en México. Elementos para su análisis*. México: INEE.
- MEDRANO, V. y Ramos, E. (2019). *La formación inicial de los docentes de educación básica en México. Educación normal*.

- Universidad Pedagógica Nacional. Otras instituciones de educación superior.* México: INEE.
- MUÑOZ, M. (2020). Del desplazamiento de la formación docente para territorios rurales al profesional de la educación. El caso de las escuelas normales en México. En D. Juárez y J. D. González (coords.). *Formación de docentes para los territorios rurales. Miradas internacionales* (pp. 69-87). México: Red Temática de Investigación de Educación Rural/Colofón. Ediciones Académicas.
- MUREDDU, M. A. (2016). La enseñanza de la religión: un tema pendiente de la libertad religiosa en México. *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*, 20, pp. 287-313. Doi: <http://dx.doi.org/10.18042/cepc/aijc.20.10>
- Normal Yermo y Parres (2009). *Informe de autoevaluación de programas educativos.* (Documento inédito). Creel: Normal Yermo y Parres.
- PÉREZ, S. (2012). Educación laica en el Sistema Educativo Mexicano: Entre la omisión, la ambigüedad y el conflicto. *Páginas de Educación*, 5(1), pp. 79-95. Doi: <https://doi.org/10.22235/pe.v5il.602>.
- ROBLES, A. (1992). Reflexiones sobre las coaliciones políticas. *Revista de Estudios Políticos*, 77, pp. 303-320.
- SEP (1997a). *Plan de estudios 1997. Licenciatura en Educación Primaria.* México: Subsecretaría de Educación Básica y Normal.
- SEP (1997b). *Propuesta para el desarrollo del trabajo colegiado en las escuelas normales que ofrecen la Licenciatura en educación primaria.* Recuperado de: <http://www.normalexperimental.edu.mx/files/propuestaColegiado.pdf>
- SEP (2012). *Normas específicas de control escolar relativas a la selección, inscripción, reinscripción, acreditación, regularización, certificación y titulación de las licenciaturas para la formación de docentes de educación básica, en la modalidad escolarizada (Planes 2012).* México: SEP.

- SEP (2014). Lineamientos para organizar el proceso de titulación. México: Subsecretaría de Educación Superior.
- SEP (2020a). *Principales cifras del Sistema Educativo Nacional 2019-2020*. México: SEP. Dirección General de Planeación, Programación y Estadística Educativa.
- SEP (2020b). *Guía metodológica de la Estrategia de Desarrollo Institucional de la Escuela Normal (EDINEN) 2020-2021*. Recuperado de: <https://edinen.wixsite.com/guiaedinen2020>
- SEP y USICAMM (2019). *Disposiciones generales del proceso de selección para la admisión del personal con funciones docente y técnico docente en Educación Básica y en Educación Media Superior. Ciclo Escolar 2020-2021*. México: SEP.
- TORRES, J. (1959). Comentario al Plan de Once Años. *Educación. Revista de Orientación Pedagógica*, 3, pp. 25-33.
- TORRES, V. (1997). *La educación privada en México (1903-1976)*. México: El Colegio de México. Universidad Iberoamericana.

Identificación religiosa en jóvenes mexicanos: relatos para comprender la autopercepción del creer

ARIEL CORPUS

En los últimos diez años los estudios sociales que abordan el modo en que los jóvenes practican una religión o conciben sus creencias han cobrado interés en los espacios académicos (Corpus, 2013). Tales pesquisas han contribuido a explorar una veta que no se abordó previamente a pesar de la amplia cantidad de estudios sobre los jóvenes en México. Hipotéticamente, se puede pensar que tal ausencia fue por considerárseles sujetos secularizados y contestatarios de las estructuras de socialización encaminadas al mundo adulto. Frente a estas visiones, los aportes realizados desde la investigación social muestran que los jóvenes no están exentos de identificarse con alguna postura religiosa, o de tener un tipo de práctica religiosa pese a estar alejados de las instancias eclesiales; a la par, han enseñado que las iglesias no han claudicado en la pelea por mantener y socializar bajo sus parámetros a las nuevas generaciones de creyentes, incluso algunas han profesionalizado esta tarea; y, desde luego, que la socialización religiosa en el ámbito familiar sigue siendo importante, aunque no es garantía de efectividad.

A pesar de que la discusión que aborda el fenómeno religioso dentro de los así llamados mundos juveniles se centra en la ruptura que mantienen los jóvenes con las

formas de religión institucional, bajo la cual surge un enfoque de observación que analiza el gradual descenso de creencias y de prácticas situadas en los marcos litúrgicos institucionales, considero que ello no significa que dejen de creer o que la religión tiene menor importancia (Corpus, 2014). Si bien hay jóvenes quienes definen su postura religiosa a partir de la experiencia al interior de las iglesias, hay quienes articulan lo religioso a otras experiencias de vida que no están en tales instancias normativas. Desde luego, en estos matices unos transitan por los intersticios donde construyen identificaciones múltiples, y unos más para quienes su proceso de identificación religiosa es una búsqueda –o ha sido una búsqueda– constante, desde luego también aquellos que definitivamente se alejan de la religión de sus padres y, por consecuencia, se identifican en oposición a lo religioso (Garma, 2007).

Considerando este planteamiento inicial, este texto analiza el modo en que jóvenes se identifican términos religiosos. Para ello, se realizaron una serie de entrevistas² a jóvenes entre 18 a 29 años, en las cuales se plantearon temas referentes a socialización religiosa, la autoidentificación, las prácticas, la relación o percepción que mantienen con la institución socializada, así como algunos imaginarios entorno a Dios, la espiritualidad y la iglesia, entre otros.

² Agradezco a mis alumnos Brenda Arias, Diego Hurtado, Brisa Martínez y Rodolfo Munguía quienes me permitieron utilizar extractos de las entrevistas realizadas como parte de los ejercicios en el marco de la materia Mito, magia y religión del semestre 2020-2 en la FCPyS-UNAM, particularmente las de Constitución Gamal, Nadia Tolokonnikova y Abraham Van Helsing.

Identificaciones religiosas: puntos nodales

Para abordar el modo en que los jóvenes se asumen en términos religiosos hay que considerar el cambio del paradigma en el cual el sujeto social reconsidera su postura en torno a su marco de socialización religiosa primaria y el referente de pertenencia institucional. Para Hervieu-Léger (1996) y Willaime (1996), esto tiene como referencia la propia modernidad que ha propiciado tanto las fracturas culturales de transmisión religiosa, al declive del monopolio institucional en un marco de pluralismo religioso y la propia autonomía del sujeto frente a las pertenencias institucionales. En este último rubro, la agencia del sujeto pondera una noción sobre lo religioso que puede constituirse al margen de los criterios institucionales, ya sea reconfigurando su noción de lo sagrado o rompiendo con ello, creando nuevos referentes para entenderlo. Para Willaime (1996, p. 53) se trata de la asistencia a la fluctuación de creencias y a la crisis de los credos, por lo cual señala:

El fin de los grandes relatos deja al individuo sin punto de referencia y vuelve frágil la sujeción de los significantes a los significados institucionalmente etiquetados. El creer se va de vacaciones, se libera de las solidaridades y se manda a paseo: por eso se trata más de una crisis de las creencias que de una crisis del creer. Lo que está en entredicho son los lazos que vinculan las creencias con comunidades e instituciones [...]. (Willaime, 1996, p. 53)

Aunque, a razón de Willaime, los grandes relatos que alimentaban a las instancias del creer dejen de tener peso para el individuo moderno, hay que considerar la capacidad del sujeto creyente para generar nuevos puntos de referencia a partir de los cuales reconstruyen su identifica-

ción religiosa y su pertenencia a un grupo. Particularmente, en el caso de los jóvenes, se debe comprender que estos no son una ínsula aislada en cuanto a sus vínculos sociales, por ende, la experiencia, pertenencia, sentido e identificación religiosa se encuentran subrayadas por su trayectoria de vida, su situación biográfica, su socialización, sus condiciones socioeconómicas, sus intereses y expectativas, y, desde luego, por la relación que han tenido con instancias del creer en los que usualmente los bienes simbólicos de salvación se administran por manos adultas. Roland Campiche (1991), por su parte, señala que se pueden observar los dobleces que el sujeto hace de su identificación religiosa, bajo esta idea se puede considerar que un doblez bien puede situarse en lo institucional, pero el posterior ya no, e incluso el siguiente puede ser una reformulación sobre el primero. Considerando este prolegómeno, se propone considerar tres aspectos para abordar la identificación religiosa en los relatos de los jóvenes.

Primero, la identificación refleja el modo en que el sujeto se percibe a partir de su experiencia biográfica –en la cual se incluye su trayectoria religiosa–. Pero, como se subrayará, esta autoidentificación no representa un marco cerrado ni tampoco implica un destino único, ya que puede ir cambiando con el tiempo a modo de una movilidad religiosa (Garma, 2018). Se suele pensar que la religión impuesta por los padres es la única experiencia que han tenido los jóvenes, pero es importante observar que las trayectorias religiosas no son lineales, sino trazos discontinuos que se determinan según la biografía del individuo, y donde el descubrimiento de la otredad religiosa puede estar presente ya sea por la cercanía de algún coetáneo que tenga otra religión, por la diversidad religiosa al interior de la familia ampliada o por la misma movilidad de los padres (Corpus, 2020).

En segundo lugar, analizar la identificación permite ver las tensiones existentes con la institución, y el modo

en que el conflicto genera una nueva relación tanto con la institución socializadora –la iglesia– como con el núcleo socializador –la familia–. Es decir, el conflicto entre creyente e institución, además de generar nuevas configuraciones e imaginarios en torno a lo religioso reconstruye la socialización (Simmel, 2013). Por ende, al centrar la mirada en la relación sujeto–institución se puede percibir la manera en que se reordenan o reestructuran los elementos de la socialización religiosa, y se reconstituyen bajo nuevos relatos las percepciones sobre lo sagrado, sobre la funcionalidad de la religión y sobre el papel de las creencias, lo que no hace en el vacío, sino a partir de sus experiencias de vida, sus luchas o causas, expectativas o militancias, justo en lo que denominó los intersticios.

Un tercer aspecto que permite analizar tal perspectiva es la selección y recomposición que el sujeto hace de las creencias elementales de su religión, es decir, el modo en que concibe los imaginarios en torno a la deidad, la espiritualidad, las fuentes sagradas, la iglesia, entre otros. Algunas de estas recomposiciones orbitan alrededor del núcleo eclesial, pero en otros empiezan a tomar autonomía de su epicentro, conectándose con las experiencias de vida que tienen mayor relevancia para los jóvenes pero que no están atravesadas por los espacios eclesiales, desarrollándose, de igual modo, en los intersticios.

Considerando lo anterior, los relatos que se presentan están enmarcados en la biografía de los jóvenes creyentes. Siguiendo a Pujadas, permite situarnos en la convergencia entre:

El testimonio subjetivo del individuo a la luz de su trayectoria vital, de sus experiencias, de su visión particular, y la plasmación de una vida que es el reflejo de una época, de las normas sociales y de unos valores esencialmente compartidos con la comunidad de la que el sujeto forma parte. (Pujadas, 1992, p. 44)

Desde luego, es necesario entender que las narrativas analizadas están ubicadas en un tiempo dentro de esa trayectoria, y que el modo en que comprenden su trayectoria e identificación religiosa es un ejercicio de reconstrucción del ahora hacia el pasado, en otras palabras, implica la manera en que el sujeto reconstruye su situación biográfica desde las propias condiciones del presente.

Rick Deckard³

Rick es un joven evangélico –presbiteriano– oriundo del sureste mexicano, quien, al terminar su educación media superior estudió en el Seminario de su denominación, hoy es pastor de una comunidad de fe en Tabasco, y profesor de su alma mater. También ha tenido una trayectoria con mucho activismo dentro del espacio de la agrupación juvenil, donde sigue colaborando. A sus 28 años se encuentra casado y tiene una hija a quien socializa en la misma fe. En lo personal, su proceso de socialización religiosa fue dentro del ámbito doméstico, pero quien tuvo mayor intervención fue su madre y abuelos. Él, señala que a pesar de haber tenido infancia en la misma iglesia, fue hasta la adolescencia donde tomó una decisión más firme en cuanto a su pertenencia: “esta etapa de adolescente fue muy importante para mí, ya que, por toda esta comprensión, me sentí llamado a tomar la decisión de ser cristiano, en ese mismo lapso”. Esta postura tiene relación con el ascenso y afianzamiento en las instancias religiosas que también ha sido abordado como una forma de conversión o movilidad religiosa (Rambo,

³ R. Deckard, comunicación personal, 10 de septiembre de 2020. Todas las alusiones y relatos que aparecen en este apartado corresponden al mismo entrevistado.

1996) y que en los jóvenes sucede cuando acceden a determinadas responsabilidades dentro de la estructura eclesial (Ramos, 2015). En cuanto a su percepción se define:

Como un cristiano en proceso de maduración, y, por ende, considero que cumplo en un 80% lo que pide la iglesia y Dios. Así también, creo, que, por mi convicción y profesión, la religión influye en un 100% a mi vida y toma de decisiones, ya que lo he puesto como el eje que rige mi vida, mis ideales y posturas en todos los ámbitos de la vida diaria. Es así, que, la religión rige mi vida y es quien tabula mis posturas y militancias.

Debido a sus tareas pastorales asiste varios días a la semana a la iglesia, participa en los rituales, pero también se ha sumado a ministerios enfocados hacia los jóvenes como los campamentos, convenciones y congresos juveniles de los cuales ha sido orador o conferencista.

Desde que era niño tengo una participación activa dentro de mi comunidad de fe, en mi familia todos estamos involucrados en alguna participación dentro de la iglesia, mi puesto de liderazgo es de pastor, al ocupar este lugar me lleva a ayudar a otras personas y jóvenes a que se involucren al servicio, para ello, trabajo con estas personas, motivándolas, visitándolas, teniendo una relación muy cercana con ellos, en muchas ocasiones busco momentos y actividades en específico donde les solicito su ayuda a modo de involucrarlos a la participación en las actividades.

Debido a su posición, Rick considera que su fe influye en todos los ámbitos de su vida cotidiana, en sus ideales, posturas y militancias. Su percepción de la religión atraviesa su papel de agente burocrático (Weber, 2008), de modo que sus tareas ministeriales tienen una intensión reproductora de las creencias, normas y pautas de conducta que pondera la instancia eclesial. Ello se observa en el modo en que concibe la iglesia como *el pueblo de Dios*, la Biblia como *la escritura* donde se halla el mensaje de Dios reve-

lado a su pueblo y a Dios como un *ser eterno*. Tales nociones no implican una ruptura, al contrario, son aprendidas dentro del marco institucional.

Erika Kohut⁴

Erika es una joven evangélica –metodista–. Actualmente está por concluir sus estudios de teología y forma parte del equipo pastoral de una iglesia en la Ciudad de México, actividad que comparte a la par de su trabajo secular. Su padre ya era evangélico, su madre católica. Al nacer en este hogar mixto no tuvo una socialización religiosa sino hasta los 6 años, lo que duró unos meses. Fue hasta la adolescencia cuando regresaron a la iglesia a partir de la inquietud materna debido a su incursión en la educación secundaria: “pensaba que me iba a perder en el camino”. Para Erika la figura materna fue quien más influyó en su socialización, pues no sólo tiempo después se convirtió en evangélica, sino que también se formó para ser pastora en la propia denominación. Erika recuerda este compromiso como un ejemplo en su vida, en sus posturas y en la responsabilidad. Un segundo elemento de la socialización se desarrolló en los espacios de jóvenes que tiene la propia iglesia, a partir del cual fue involucrándose más y que destaca como el motivo final de su permanencia: “había personas que se acercaban a mí y que constantemente me hacían sentir integrada, platicaban conmigo, me estaban apoyando [...] me sentí muy arropada, sentí que me dieron confianza, que era un lugar donde me podía desenvolver, desarrollar”. La identificación religiosa que Erika tiene de sí está determinada

⁴ E. Kohut, comunicación personal, 9 de septiembre de 2020. Todas las alusiones y relatos que aparecen en este apartado corresponden a la misma entrevistada.

por un compromiso social y con determinadas militancias aprendidas desde su experiencia de fe, trabajo en la congregación y, desde un ámbito más reflexivo, a partir de sus estudios teológicos; de igual modo, en su narración, esta identificación toma distancia de la institución, –a pesar de ser parte de la estructura de liderazgo– y se adhiere más al compromiso de la base eclesial:

[...] mi fe ha tenido crisis, si yo me defino como creyente, debo decir que soy una creyente que tiene crisis. Una creyente que a veces no cree, o no cree con tanto fervor, que a veces se desilusiona. Sin embargo, lo que sí tengo muy en claro es que mi fe en términos de cómo yo la vivo, no institucionalmente [...] sino cómo la vivo yo para mí y con la comunidad, pues sí soy muy comprometida con ello [...] me gusta estar muy consiente, ser muy analítica de cómo mis actos cotidianos tienen que ver con mi fe, y que dicen esos actos del Dios en el que creo, de la fe que confieso.

Parte de este compromiso lo sitúa la militancia feminista, pues a partir de su activismo se involucra en causas de justicia social como la interrupción legal del embarazo, el matrimonio igualitario, la justicia ambiental y otras causas similares, aspectos por los cuales no ha estado exenta de críticas por parte de los integrantes de su comunidad. No obstante, su relación con las instancias eclesiales es neutral, justo para evitar confrontaciones evita severos cuestionamientos sobre el tema *arriba del púlpito*. La articulación de la militancia feminista con el cristianismo no es algo único en ella pues en distintas mujeres evangélicas se ha podido observar (Arellano, 2020). A partir de esta militancia es que desarrolla actividades paralelas a su institución de pertenencia, pues se congrega con un grupo de mujeres para hacer una lectura feminista de la Biblia, de modo que articula la dimensión religiosa con una posición política que parte de su historia de vida. Por tal motivo, es

que al definir algunos elementos se pueden observar matices: la iglesia es una *comunidad de fe*, lo que conlleva una conceptualización menos rígida y jerárquica; la Biblia como *un libro, al que cada quien, le da sentido*, ponderando no sólo sus múltiples lecturas sino también, desacralizándola; Dios, desanclado de una definición teológica y dogmática, es *lo que busca explicar lo que nosotros no podemos hacer*.

Demetrio Sordo⁵

Demetrio es un joven católico oriundo de Valle de Chalco, Estado de México, donde tiene su departamento independiente dentro del terreno de su familia. Estudió ingeniería industrial en el IPN y trabaja actualmente en una empresa de vidrio al sur de la ciudad de México, misma compañía donde labora su novia, con quien tiene planes de boda. Reconoce que sus padres y abuelos le inculcaron el catolicismo. Sin embargo, cerca de sus 12 años, una de sus tías paternas lo llevó a bautizar por una iglesia cristiana, que según recuerda se llamaba Monte Sión. Asistió en algunas ocasiones por invitación de tal tía: “no se me hizo mal, pues fui, pero también estaba chico, no te puedo decir que tenía conciencia al 100% de lo que realmente yo creía, simplemente me decían que era igual Dios, y yo participé”. Actualmente asiste a la iglesia católica ocasionalmente, sobre todo cuando tiene algún problema que no puede resolver o cuando quiere agradecer por algo en particular. Pero su religiosidad no se limita a la instancia del creer a la que recurre en ocasiones, por sí mismo ejercita su devoción: “de mi forma interior llego a expresar una gratitud o una oración,

⁵ D. Sordo, comunicación personal, 7 de septiembre de 2020. Todas las alusiones y relatos que aparecen en este apartado corresponden al mismo entrevistado.

ya sea que vaya en el transporte o que este en un momento tranquilo en la casa antes de leer o antes de dormir”. Su posición es la de un creyente que no niega su socialización, pero que la vive sin compromiso institucional, su comunicación con Dios no se limita a la iglesia o al templo, de ahí que sus formas de acercarse a lo divino pueden ser en cualquier lugar o en cualquier tiempo, puede pasar días sin rezar u orar, o hacerlo muy habitualmente por temporadas. Por esta situación se mantiene lejano de prácticas comunitarias como peregrinaciones, fiestas populares, cadenas de oración virtual, y sólo en una ocasión se incorporó a un grupo juvenil pero no permaneció por mucho tiempo. Al estar en este margen mantiene una postura personal para acercarse a la divinidad:

En una parte de la Biblia el señor Jesucristo dice que con que reces tú solo en tu habitación con eso basta. Y no necesariamente tienes que decir toda una letanía, simplemente con que hables sinceramente con el corazón, bueno yo así lo veo.

Pese a ello, considera a la religión uno de los pilares de la moralidad y los valores actuales a seguir como el respeto hacia los demás, pero marca su distancia cuando se trata de un mayor compromiso con la iglesia:

Participo a veces en la ceremonia, en la eucaristía, pero prácticamente yo cuando escucho la palabra de Dios en las iglesias o cuando llegó a leer la Biblia lo tomo como si fuera una especie de terapia, como un libro de autorrealización, como un libro de psicología, tomando cosas que si yo que estoy teniendo errores o en las cuales mi actuar me está llevando a un camino donde pues no me están gustando los resultados y me están diciendo que por esto, por algunos errores que he tenido, pero en base en la Biblia trato de enderezarme en base a lo que leí, y hay otra cosas en las que no estoy de acuerdo [con la Biblia].

Demetrio considera que lo que dice hoy puede cambiar, indica que las posturas e identificaciones reli-

gias dependen de las circunstancias y el tiempo, por ello alude a su *adolescencia*, entre 15-18 años, cuando negaba de la existencia de Dios, pero a raíz de una serie de experiencias negativas que no pudo controlar, fue que la religión le volvió a dar determinada estabilidad emocional y control al aceptar:

Yo solo no puedo, necesito de la guía de un ser superior. No necesariamente es de que se te manifieste Dios frente a ti, sino que Dios te manda a la gente adecuada o correcta en el momento en que lo necesitas. Y haciendo caso o escuchando el testimonio de otras personas fue que volví a mi cauce otra vez.

Actualmente mantiene una postura abierta hacia lo religioso, ocasionalmente participa en los ámbitos eclesiales, está muy al margen de expresiones de fe o devociones colectivas y asume su creencia en lo íntimo. Si bien no está distanciado a la instancia eclesial, considera que la iglesia, en este caso la católica, no ha comprendido ni entendido a las nuevas generaciones o están lejos de las realidades de éstas y sólo las condenan, juzgan y etiquetan:

Si la iglesia se portara un poco más abierta o tuviera más visión de lo que realmente pues... uno está sujeto a las pruebas de la vida y [si la iglesia] comprendiera la voz de los jóvenes, yo creo que por esa parte la juventud estaría más cerca a lo que es la iglesia, pero a mi opinión no se acercan porque son juzgados o son etiquetados.

Esta visión la extiende hacia todos los grupos etarios, pues para él la instancia eclesial está lejos de la feligresía. Pero no es así con otros elementos del creer: respecto a la Biblia considera que “es un libro sagrado que tiene mucho conocimiento”, y a Dios lo concibe a partir de su propia profesión, como un ser “que fue capaz de crearnos a nosotros: una máquina perfecta. Que la humanidad en mu-

chísimos años nunca vamos a poder igualar”, visión que no está distante del marco doctrinal.

Constitución Gamal⁶

Constitución Gamal es una joven soltera que radica en la alcaldía Miguel Hidalgo en la Ciudad de México; terminó su bachillerato, actualmente estudia una licenciatura y se asume como católica. Su religión se da por herencia de sus abuelos y padres, estos últimos casados por el rito católico. Ha cumplido con el sacramento del bautismo y primera comunión, además, estuvo en el coro de su iglesia y asistía a cursos de verano religiosos, en los cuales rezaban, escuchaban pláticas relativas a la fe, participaba en obras de teatro donde representaban historias religiosas junto con otros niños y adolescentes. Constitución es una creyente cercana al marco eclesial, de modo que la religión guía su ethos:

Casi seguido rezo, pero no soy tanto de ir a la iglesia pues luego hay veces en que no voy a la iglesia porque no tengo tiempo y no voy, pero sí me considero creyente [la religión] sí influye bastante porque luego hay pensamientos o cosas que quiero hacer y me reprimo por los mandatos y ese tipo de cosas [...] como por ejemplo en el aspecto, pues cuando quiero hacer algo que sé que está mal en la religión, como la lujuria y ese tipo de cosas, y pues no lo hago.

Se observa que el marco de conducta que guía la moral sexual de Constitución está centrado en la norma eclesial, y que se activa cuando está en la frontera de lo indebido. La sujeción a las normas también es una decisión

⁶ C. Gamal, comunicación personal, 7 de septiembre de 2020. Todas las alusiones y relatos que aparecen en este apartado corresponden a la misma entrevistada.

con base en la agencia, donde considera que determinadas acciones –la represión del deseo– es incorrecto. Si bien tal planteamiento lo obtuvo de su participación eclesial, el respaldo familiar también se refleja en su relato, pues señala que en su núcleo doméstico rezan habitualmente y asistían con regularidad a misa antes de la pandemia, también han sido custodios temporales de una advocación de la virgen para su veneración y en el mismo espacio tienen un altar religioso, en este sentido su familia es parte de lo que Suárez denomina actores semiinstitucionales (Suárez, 2013). El catolicismo en Constitución es muy firme, indica que no desarrolla algún tipo de religiosidad o espiritualidad fuera de ella, al preguntar si considera que falla en algo de los mandamientos o exigencias de su religión, responde a partir de la distinción de categorías –pecados mortales y no mortales–: “las que siento que no cumplo tanto son pecados pequeños: así como mentir de vez en cuando, la gula, jurar el nombre de Dios en vano, ese tipo de pecados no tan graves pero importantes”. Pese a ello cuestiona severamente a los creyentes que se sienten muy religiosos, pero en sus prácticas no lo demuestran. Su marco de comprensión es institucional, para ella la iglesia la refiere como el “lugar donde puedes ir a acercarte más a Dios y sentirte presencialmente más cerca, y puedes comulgar”, respecto a la Biblia, denota su importancia para la vida del creyente, pero sobre todo como una guía que permite a los especialistas guiar al resto de creyentes. Estas definiciones se circunscriben al marco eclesial en manos del cuerpo de especialistas de lo sagrado.

Holden Caulfield⁷

El joven Caulfield reside actualmente en San Juan Atzingo, Puebla. Nació en la llamada *cuna cristiana*. Fue socializado en la iglesia evangélica de corte bautista, estuvo en el grupo de infantes donde aprendía textos bíblicos, cantos y dramas bíblicos que presentaban en alguna fecha importante. En su adolescencia fue integrándose a los grupos juveniles de su denominación, con el paso del tiempo fue interactuando con otros jóvenes de su propia tradición eclesial, así como de otras iglesias. Estas experiencias fueron marcando su trayectoria, y entendió que su denominación no era la única, que existían otras experiencias de lo sagrado. Actualmente se ha distanciado de la iglesia, principalmente por problemas con los liderazgos religiosos que buscan imponer un marco normativo hacia los creyentes, y que están en constante competencia por demostrar *quién tiene la verdad absoluta*. A razón de eso, piensa que los conflictos al interior de institución eclesial se deben a la religiosidad de los congregantes, la que entiende como “una ideología propia en la que han caído los hombres y que lo van replicando”, de modo que en esta multiplicidad de ideas “se han distanciado de las enseñanzas de Jesús” generando divisiones en lugar de una verdadera fraternidad. Tal visión no es propia de la iglesia donde fue socializado, sino que la extiende a todas las que conoció debido a que en un tiempo fue un activo participante en actividades intereclesiásticas regionales. Estas experiencias, entre la crítica y la lejanía de la religión de sus padres, han marcado su identificación. Al preguntar sobre ella, señaló:

⁷ H. Caulfield, comunicación personal, 15 de septiembre de 2020. Todas las alusiones y relatos que aparecen en este apartado corresponden al mismo entrevistado.

No me considero una persona religiosa, pero he seguido las enseñanzas de Jesucristo, el gran maestro que llegó a enseñarnos sobre el amor y no sobre una religiosidad, considero que esas grandes enseñanzas son las que se deben de poner en práctica en la vida diaria del hombre. Tengo fe en un Dios el cuál se revela a sí mismo en una perfecta armonía y comunión con todo lo que existe, sé que existe Dios cuando veo la sonrisa inocente y sincera de un niño, cuando siento la lluvia, cuando los primeros rayos del sol me toca, cuando me sano a través de una hierba que fue brotada sobre la tierra, es cuando siento la presencia divina del Dios Omnipresente, también cuando inhalo el primer viento para después ofrecer una palabra desde mi corazón, es cuando siento que hablo con aquel Ser Supremo que vive dentro de mí y cuando realizo un acto de bondad sin mirar a quien, en ese momento es cuando siento que soy uno con Dios.

Su narración lleva implícitas posturas que pueden salir del canon tradicional, pondera la revelación no en la Palabra (Biblia) sino en la naturaleza. Encuentra a Dios fuera del aparato eclesial, y lo traslada a la experiencia con el entorno, allegado así a un discurso que revitaliza lo sensorial, a partir de lo cual efectúa una serie de prácticas para acercarse a lo sagrado: “todos los días medito [...] dedico un tiempo a solas para encontrarme conmigo mismo y para hablar con Dios, en ese encuentro solo agradezco las cosas buenas en mi camino”. Esta distancia del marco normativo también lo refleja en algunas de las nociones sobre lo cual se interrogó, pues el concibe la iglesia como un espacio asignado para la comunicación con el “Ser supremo” pero que no es el único, pues “también lo puedo hacer desde una montaña o desde mi interior, mi cuerpo que se convierte en mi templo”. Sobre la Biblia guarda algunas percepciones de su socialización, pues lo sitúa como un “grandioso libro” para la vida, y sobre Dios, como se indicó arriba, se aleja del marco eclesial para encontrarlo como “fuerza vital y creadora que está presente en todo lo que existe”.

Nadia Tolokonnikova⁸

Nadia Tolokonnikova es una joven de la Ciudad de México que dejó sus estudios profesionales truncos, ahora es realizadora de cine independiente y militante feminista. A pesar de haber sido socializada en el catolicismo y que su familia inmediata es parte de la misma religión ya sea nominalmente o de modo hereditario, no se adscribe a ninguna religión, la dejó cuando empezó tomar una perspectiva crítica sobre ella:

[La dejé] cuando cree conciencia de toda la hipocresía que se mueve en ese tipo de instituciones, la verdad es que desde que me di cuenta de que se institucionalizaba de esa forma la fe decidí alejarme ya que también promueven discursos de odio muy fuertes hacia diferentes tipos de grupos.

Para ella todas las religiones tienen el mismo problema; no obstante, considera que cuando la gente que se adhiere a un grupo religioso es por buscar un objetivo “interior, algo más psicológico, de lograr algo, un estilo de vida, cuando no tienen eso pero tienen fe buscan identificarse con otro grupo religioso que se adapte mucho más a sus necesidades”. Pese a sus posturas críticas con las iglesias, no deja por ello de tener una identificación con lo sagrado que se articula fuera de los marcos del creer institucional:

No tengo idea de Dios. Justo no creo en la personificación de un Dios, sino más bien creo como en esta energía suprema [...] No es como una energía unidireccional, no sé decirlo, es como algo enorme que está en todas partes.

⁸ N. Tolokonnikova, comunicación personal, 6 de mayo 2020. Todas las alusiones y relatos que aparecen en este apartado corresponden a la misma entrevistada.

Este creer, que tiene más sintonía con el *new age*, no fue espontáneo, se dio a través de un amigo de la secundaria que se empezó a informar o documentar sobre el poder de la energía, mismo que ha materializado a través de dos fuentes femeninas: la luna, y la virgen. Sobre la primera indica:

He llegado como rezarle a la luna [la busco] cuando tengo un pedototote y necesito como energía y así, subo a mi azotea y ya cuando hay luna llena digo: ‘wey hazme paro, sea quien sea, hazme paro, no mames, ya me harté’.

La segunda fuente de energía para Tolokonnikova, la virgen, la concibe fuera del marco eclesial y en la militancia feminista: la virgen de las barricadas. Esta alegorización no es propia de ella sino de muchas feministas, se sitúa en lucha por las imágenes frente a los cuadros burocráticos, eclesiales y patriarcales por contar la historia de un modo diverso, es:

Como una virgen que hemos ido adaptando para nuestras necesidades, que es como esta figura de esta mujer que sufrió un chingo en su época de opresión, machista y quién sabe qué. Entonces como que la vieja se vuelve rebelde, no sé si la has visto pero tiene una mascada de gas y tiene como bombas molotov alrededor y así, esa es la virgen de las barricadas y es como a la que se le suele pedir que te vaya chido en una marcha, de que no te atoren y así.

Al ser una personificación de la energía en la que cree, se incorpora a los momentos de tensión:

Le pido tipo cuando voy a una marcha le pido a la virgen de las barricadas como: “wey, que todo salga chido, rífatelo por las morras”. Creo que esta virgen es como una personificación de la energía... pero que cada cultura la va a adaptar a algo con lo que se siente identificado, ve todos los tipos de vírgenes que hay [...] sí he llegado como a decirle: “hazme paro”. Pero no es algo que

practique comúnmente, es algo que he llegado a hacer esporádicamente en mi vida igual que con la luna.

El argumento de Nadia parte de una postura crítica a la institución y se encamina a una creencia abierta y cercana a los referentes del *new age* por un lado, y a la devoción popular por otro. Aunque la ruptura con la institución socializadora no implica la ruptura con la creencia, se traslada hacia devociones que tienen mayor sentido a partir de sus posturas de vida, desde ahí articula su creencia en dos niveles: el individual, con la luna; y, el colectivo, con la virgen de las barricadas. El carácter esporádico que le atribuye ejemplifica la instrumentalización de lo religioso en momentos coyunturales, es poder gestionar a partir de su agencia la creencia misma. Es importante señalar que ambos elementos del creer son referentes femeninos, cuya reformulación está entrelazada a su militancia feminista, y que se activa en la participación política cuando va a una marcha en demanda de los derechos de las mujeres, en este sentido se acerca a lo denominado como espiritualidades femeninas.

Abraham Van Helsing⁹

Abraham es un joven que ha pasado por varias religiones, aunque como él dice, nunca estuvieron muy arraigadas. De pequeño tuvo una socialización católica y en la adolescencia dentro del cristianismo, pero insiste, sin mucho arraigo. Pese a ello, la materialidad religiosa ha sido parte de su vida, pues su hogar tiene muchos objetos religiosos cuya familia ha recolectado con el tiempo, algunos como regalos,

⁹ A. Van Helsing, comunicación personal, 20 de mayo 2020. Todas las alusiones y relatos que aparecen en este apartado corresponden al mismo entrevistado.

otras adquisiciones e incluso hereditarios. De igual modo su núcleo doméstico no está exento de algunas prácticas a las que se han habituado, como agradecer por la comida y el bienestar familiar, pero contrariamente el mismo núcleo ha construido estas acciones lejos de las instancias religiosas. A su vez, lo que obtuvo en el núcleo familiar fue “el respeto a una figura más alta que yo, al cielo, bueno esa sería una forma física de interpretar a Dios, pero nunca hemos tenido una formación como tal espiritual”. Sin embargo, sus posturas frente a lo religioso tienen otros matices: por un lado, busca alguna experiencia religiosa que pueda expresar un crecimiento espiritual, más allá de los meros dogmas y prácticas institucionalizadas; por otro lado, construye la experiencia de lo sagrado en él mismo: “Yo pienso que el Dios vive en uno mismo [...] primero hay que conocernos a nosotros mismos para poder encontrar a Dios, no necesitamos terceros como una iglesia, otra persona o un símbolo para poder llegar a él”. Esta introspección que hace de la deidad fuera de cualquier instancia o religión también señala la importancia que para él tiene la espiritualidad, misma que debe estar a la par de cualquier otro tipo de formación, como la académica, ya que “nos hace crecer como personas”. Esta perspectiva guía en gran manera su búsqueda, es decir, no está cerrado a encontrar una espiritualidad, religión o práctica que le sea adecuada:

Pienso que la sigo buscando, pienso que no me he acercado mucho, que no he hecho mucha activación en ese sentido, pero a mí persona siento que me hace falta crecimiento espiritual y que no debo dejarme [...] por las cosas malas que tiene una religión u otra, sino que tengo que encontrar una que a mí me satisfaga bien.

Este perfil se acerca a un buscador espiritual (Garma, 2018), no se cierra a una postura, sino que va construyendo su trayectoria de modo personal, considerando el

creer fuera de un marco sacralizante y articulándolo a la dimensión subjetiva, como un elemento que coadyuva al crecimiento como persona.

Encuentros y desencuentros en las identificaciones

A pesar de que los jóvenes cuyos relatos se enmarcado de modo individual pertenecen a distintos grupos religiosos hay elementos que pueden tener similitud, y desde luego distancia. Respecto a la identificación, hay quienes se sitúan en el epicentro institucional, ya sea por su labor al interior de ella o porque han tenido un eficaz proceso de socialización: así se ve en Rick Deckard y Constitución Gamal, el primero por la opción de vida en derredor de su llamado ministerial y la segunda por la importancia que para ella tiene la religión como un marco de límite. Este elemento no se observa con claridad en Erika Kohut a pesar de que ella también es evangélica y parte de un equipo pastoral, pues su militancia feminista le da una perspectiva más crítica al respecto. En un seguimiento a través de sus redes sociales se puede notar ambas diferencias, por un lado, Rick Deckard es defensor de la vida desde la concepción y, por otro, Erika Kohut pugna por la interrupción legal del embarazo. Fuera de ellos, el resto se van alejando del centro doctrinario para encontrar nuevos matices en su identificación religiosa, quizá quien puede estar más cercano es Demetrio Sordo, pero a pesar de que se define como católico por herencia, mantiene un fuerte cuestionamiento de la institución religiosa por no tener empatía con las nuevas generaciones.

En cuanto a los matices de la identificación se observa cercanía entre Rick Deckard y Constitución Gamal,

muy centrados en la práctica y pertenencia eclesial; Erika Kohut, a pesar de su pertenencia y trabajo pastoral, sitúa su experiencia e identificación fuera del marco eclesial, pues tiene más relevancia la vida en comunidad que la iglesia-institución donde labora. La lejanía empieza en Demetrio Sordo quien a pesar de que ubica como católico, no tiene una vida litúrgica, es más bien ocasional y personal, lo que puede tener cercanía con Holden Caulfield quien a pesar de ser socializado en una iglesia evangélica dejó de participar y su concepción sobre lo sagrado no se restringe a la participación eclesial, pues se extiende hacia otros ámbitos que no son los espacios cúlticos. En Van Helsing y Tolokonnikova se visualiza la reconstrucción fuera del marco eclesial, y partiendo de un proceso de autonomía conciben una religiosidad personalizada e íntima.

Considerando la relación y percepción con la instancia socializadora, el ya citado Demetrio, Holden Caulfield, Nadia Tolokonnikova y Abraham Van Helsing, se muestran más severos frente a ella. Este elemento es compartido por católicos y evangélicos, aunque con diferentes matices: Demetrio cuestiona que la iglesia católica es incomprendida a las demandas actuales de los jóvenes, Caulfield cuestiona a pastores y feligreses que sienten tener la verdad absoluta, Van Helsing considera que la institución no permite desarrollar una espiritualidad adecuada y, en definitiva, Tolokonnikova rompe con esta instancia donde fue socializada por su hipocresía. En este último caso se observa un desencuentro con Erika Kohut, quien también es feminista, pues a pesar de que ambas tienen la misma lucha política, para Tolokonnikova la articulación con lo religioso es ocasional, y para Erika es parte de su propio desarrollo teológico cotidiano. Así que, a pesar de confluir hacia una misma lucha social, el trayecto previo ha sido disímil, una lo ha hecho en su ruptura con la institución religiosa, mientras que la otra mediante un proceso de reflexión teológico y pastoral al interior de ella.

Relativo a las creencias y definiciones, los matices que se muestran van desde las posiciones más centradas a lo doctrinal en lo que respecta a la iglesia, como lo ejemplifican los casos de Rick Deckard y Constitución Gamal; pueden tener una concepción más abierta lo señala Erika Kohut, Demetrio Sordo y Holden Caufield, para quienes no es el único espacio de relación con lo sagrado; o bien no tener importancia en definitiva como en Van Helsing y Tolokonnikova, al grado de reconstruir su creer fuera de estos espacios. En el caso de la fuente teológica del conocimiento de lo divino, la Biblia, se halla cercanía entre Sordo, Caufield y Gamal, quienes le asignan una importancia para el creyente; pero, también, en Kohut se observa una mayor distancia de la parte dogmática al dar la posibilidad de una lectura en la que cada uno le puede dar su propio sentido. Ya en la ruptura de Van Helsing y Tolokonnikova no tienen importancia, su noción de lo sagrado parte fuera del canon establecido, pues si cada uno es responsable de su creer también de articularlo a su experiencia inmediata. Esta misma lógica opera en cuanto a la conceptualización de la deidad, pues opera en marcos distintos de concepción: Dios puede ser un ser supremo, o puede estar en el propio sujeto.

Consideraciones finales

Los jóvenes no tienen una sola forma de acercarse a lo religioso, su relación con ello y con las instancias religiosas es muy diversa. Los hay leales a su religión y muy comprometidos, hay grupos de jóvenes conservadores y adscritos a nuevas religiosidades, hay quien reproduce y quien rompe con su creencia. Pero no todo es blanco o negro, hay matices que los relatos de vida permiten identificar: el hecho de

que su socialización se haya presentado en la iglesia y de ubicarse dentro de algún marco eclesial, no garantiza una correspondencia, pueden tener distancias, cuestionamientos o reelaboraciones.

Por otro lado, que los jóvenes no asistan a una iglesia o grupo religioso no significa que dejen de creer en un ser superior o tener una práctica simbólica. La creencia no está en duda, lo que se debe observar es cómo ejercen esa creencia, en qué espacios, bajo qué circunstancias, cómo lo objetivan, materializan y reconstruyen. Justo aquí es necesario cambiar la mirada, no dentro del marco institucional sino en las experiencias con las cuales construyen su juventud. Dentro de estas experiencias están las trayectorias religiosas, los procesos de movilidad, la resignificación, reafirmación, desafiliación e incluso la apostasía.

Un hecho es que los jóvenes se alejan de los cuadros burocráticos, pero no necesariamente de los símbolos religiosos; éstos cambian y emergen de maneras diversas en los mundos juveniles que se adscriben a ellos y se institucionalizan al ser maneras, conductas, formas, reglas y prescripciones de sentido elaborados por y para los jóvenes, a partir de sus necesidades, experiencias y trayectorias que van construyendo a la par de un campo social cada vez más complejo.

Referencias bibliográficas

- ARELLANO, N. (2020). Cambiar de pañuelo: la resignificación de la identidad cristiana en mujeres jóvenes, creyentes y feministas de la Ciudad de México frente a las discusiones públicas en materia de derechos sexuales y reproductivos. *Oikodomein*, 24(20), pp. 38-46.
- CAMPICHE, R. (1991). De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy en día. *Religiones Latinoamericanas*, (1), 73-85.
- CORPUS, A. (2013). Jóvenes y religión en América Latina: un debate necesario. En C. Mondragón & C. Olivier (coord.), *Minorías religiosas: el protestantismo en América Latina* (pp. 209-236). Universidad Nacional Autónoma de México.
- CORPUS, A. (2020). Los jóvenes y la religión: apuntes para comprender su relación. *Oikodomein*, 24(20), pp. 6-14.
- CORPUS, A. (2014). ¿Como nuestros padres han creído? Jóvenes evangélicos y desafiliación eclesial en México. *Cultura y religión*, 8(1), 30-46.
- GARMA, C. (2007). Hijo de pastor lo peor: apostasía y desafiliación religiosa entre los pentecostales de segunda generación en México. En C. Rivera & E. Juárez (ed.), *Más allá del espíritu: actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales* (pp. 277-296). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; El Colegio de Michoacán.
- GARMA, C. (2018). Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis. *Cultura y representaciones sociales*, 12(24), 97-130.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1996). Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas. En G. Giménez (coord.), *Identidades religiosas*

- y sociales en México (pp. 23-45). Universidad Nacional Autónoma de México.
- PUJADAS, J.J. (1992). *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- RAMBO, L. (1996). *Psicosociología de la conversión religiosa. ¿Convencimiento o seducción?* Editorial Herder.
- RAMOS, D. (2015). La música evangélica: el impacto en jóvenes cristianos. En C. Garma y M.R. Ramírez (coord.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales* (pp. 247-355). UAM Izatpala; Juan Pablos Editor.
- SIMMEL, G. (2013). *El conflicto. Sociología del antagonismo*. Ediciones Sequitur.
- SUÁREZ, H. J. (2013). Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana. *Cuicuilco*, 20(57), 217-227.
- WEBER, M. (2018). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- WILLAIME, J.P. (1996). Dinámica religiosa y modernidad. En G. Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México* (pp. 47-65). Universidad Nacional Autónoma de México.

Evangelio, interculturalidad, salud. La Misión Jesuita *Gawí Tibusa*

IRMA GABRIELA FIERRO REYES
RICARDO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

*En memoria de los Padres Javier Ávila y Joaquín Mora, S.J.,
acaecidos en la Misión de Cerocahui el día 20 de junio de
2022, en el corazón de la Sierra Tarahumara.*

Cuando nos remitimos a la historia de la conquista, la colonización y la evangelización de la Sierra Tarahumara (porción chihuahuense de la Sierra Madre Occidental, en el septentrión mexicano), invariablemente una figura –un referente de gran relevancia– salta a la vista: la orden Jesuita; su presencia, su labor y su legado en la región. Y es que la imagen de esos hombres de sotana negra, montados en mulas, animales de carga o a caballo, arribando con dificultades –pero también con valor– a la accidentada y poco explorada geografía de la Tarahumara, sigue estando presente en los imaginarios de este territorio y de sus habitantes, formando parte de sus memorias; narrativas que reconocen en los sacerdotes jesuitas a “aquellos padres no tan católicos”, con quienes “sí les gusta ir a misa” (Comunicación personal, Creel, abril de 2021).

Este par de expresiones acuñadas por algunos pobladores indígenas (y que se conservan como parte de las vivencias más jocosas, pero también más reveladoras, de uno de tales sacerdotes jesuitas en su relación con las comunidades *rarámuri*), no tiene la intención de demeritar o de poner en tela de juicio la espiritualidad, la posición y el trabajo de la orden –y de sus miembros– dentro de la jerarquía católica. En realidad, hace notar la cercanía, la empa-

tía, el acompañamiento, la adaptabilidad, y la disposición de los jesuitas asentados en la Tarahumara para colaborar con la población local; esto, por supuesto, desde su postura religiosa, pero también más allá de ella, esforzándose por estar siempre cerca, siempre presentes. Y es precisamente ello lo que da motivo al presente trabajo investigativo.

Y es que a pesar de las abruptas trayectorias históricas que la Compañía de Jesús ha tenido que solventar en la región como parte de sus procesos de permanencia en ella, (incluyendo su arribo, su expulsión y su regreso a la zona serrana, como al resto del país), lo cierto es que su labor ha ido más allá de las dinámicas misionales propias de su tarea evangélica. Así, en no menos de una ocasión, los jesuitas han ideado –e instrumentado– proyectos de carácter social y económico, que de alguna manera u otra han respondido a los escenarios, las vicisitudes y las necesidades que se manifiestan en el entorno inmediato.

Considerando tales condiciones, este trabajo tiene como propósito abordar uno de esos tantos proyectos, y quizá es uno de los más relevantes en el contexto contemporáneo de la Sierra Tarahumara. Se trata del Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita (CASTAC) A. C., que tiene su sede en la localidad de Creel, adscrita al municipio de Bocoyna, en el estado de Chihuahua, y que en voz *rarámuri* lleva por nombre *Gawí Tibusa*; expresión que en castellano significa: cuidando el mundo. Particularmente, nos avocamos a su historia, a su conformación, a las causas que la propiciaron, así como al trabajo que desarrolla en materia de servicios de salud, el cual se halla fuertemente delineado por los paradigmas de la interculturalidad.

En términos metodológicos, partimos de los hacedores planteados por la Antropología Social (Jociles, 1999), a partir del diseño y el empleo de las técnicas de carácter etnográfico (Guber, 2004; Ferrándiz, 2011). Entre ellas, destacan la observación participante (Poblete, 1999), las

entrevistas abiertas y semi-estructuradas (Valles, 1999), así como la interlocución que –de manera constante y cercana– hemos establecido en los últimos cinco años con la dirección, el personal médico, técnico y administrativo de *Gawí Tibusa*. De la misma manera, nos dimos a la tarea de revisar algunos de los manuscritos que forman parte del acervo documental del CACSTAC, los cuales fueron proporcionados por la propia dirección en su momento.

En lo que respecta al manejo, la sistematización, la presentación de la información obtenida, y los ejercicios de reflexión que se derivaron de ella, decidimos partir del enfoque interpretativista, tan representativo de la investigación cualitativa (Salinas y Cárdenas, 2009). Dicho enfoque busca destacar el conjunto de representaciones sociales, imaginarios, prácticas e interacciones que le da sentido a la experiencia cultural cotidiana. Todo lo anterior, haciendo énfasis en la subjetividad de la realidad, en su relación con el contexto que la enmarca, en el significado de las manifestaciones culturales actuales, así como con en las causas históricas que devienen en la conformación de condiciones de vida específicas (Weber, 1985).

Ahora, toca el turno de hablar de la estructura del capítulo. Para comprender la importancia de la presencia y el trabajo que desempeña –y ha desempeñado– la Compañía de Jesús en la Tarahumara, creímos conveniente echar un vistazo al pasado. Para ello, nos remontamos a la época misma de la conquista y la colonia de sus territorios, atravesando por el momento de la expulsión de la orden, y finalizando con su regreso a México, más de una centuria después. Desde entonces, los jesuitas se caracterizaron por ir más allá de su labor religiosa, implementando acciones y estrategias para la resolución de las problemáticas locales.

Enseguida, hablamos del origen del CACSTAC, su conformación, los proyectos que se derivan de él y del papel que funge en su contexto inmediato, haciendo énfasis en

el área de la salud, y en las relaciones de interculturalidad establecidas entre la comunidad *rarámuri* y la población mestiza que convergen en ella. Para cerrar, damos paso a la exposición de reflexiones y consideraciones derivadas de la propia experiencia de investigación etnográfica emprendida.

La historia de la Compañía de Jesús en el noroeste novohispano

El descubrimiento del Nuevo Mundo por parte de los españoles, en el año de 1492, fue un acontecimiento histórico sin precedentes, el cual no sólo modificó la idea general que se tenía sobre el globo terráqueo y sus confines, sino que además redefinió y transformó la vida tanto de los europeos como de la población natural del continente americano. Ello trajo consigo profundos cambios en sus maneras de vivir, de ser, de pensar, y –sobre todo– de creer.

Y el descubrimiento vino de la mano con la Conquista, que representó una gran oportunidad económica para la Corona española, así como para los intereses de comerciantes, labradores, e hidalgos, quienes pronto se establecieron y gobernaron en los nuevos territorios. Muchos de ellos eran españoles de clase baja, procedentes de los reinos de Castilla, Andalucía, Extremadura, Navarra y Aragón. Sin embargo, no sólo estos actores fincaron sus esfuerzos en tal empresa; el Papa Alejandro VI no dudó en emprender la titánica tarea de convertir al catolicismo a las poblaciones naturales, a través de la *Conquista espiritual* (Gamboa, 2008).

En palabras del sacerdote jesuita Peter Masten Dunne (2003), el Papa “estaba también desde el principio comprometido en tan magna empresa, no era extraño que

los misioneros católicos se apresuraran a tomar parte activa de dicho evento” (p. 29). Por ello, los primeros viajes emprendidos por los colonizadores estuvieron acompañados por los representantes de la fe, y las órdenes mendicantes se unieron a la proeza de conocer, explorar y atender un territorio inhóspito y desconocido, como parte de una tarea evangélica de gran escala. Así, la religión católica jugó un papel clave en la expansión de la Monarquía hispánica, siendo un sostén importante en su desarrollo posterior. La iglesia de Roma se convirtió pronto en un aliado político de españoles y conquistadores, quienes justificaron –en todo momento– sus acciones expansivas, empleando el derecho divino y la enseñanza de la fe para los naturales.

Particularmente, en lo que respecta a la Nueva España, para 1524 con la llegada de Los Doce, “los Franciscanos iniciaron una organización más metódica y estable. Iba al frente de ellos el benemérito fray Martín de Valencia. Y es así como comenzó la conversión de los indios mexicanos al catolicismo” (Masten, 2003, p. 30). No obstante, la conversión religiosa no fue tarea fácil. Estos primeros frailes aplicaron estrategias relativamente rápidas de implementar, aunque con pocos resultados y ciertos errores; uno de ellos, era el pensar en la conveniencia de evangelizar y bautizar a las poblaciones nativas en masa. A pesar de lo anterior, y con el paso de los años, la población iniciada en la doctrina católica fue en aumento, gracias a que las labores evangélicas no dieron tregua, abarcando a las nuevas generaciones (Masten, 2003).

Es importante destacar también que la orden franciscana, la primera en arribar a la Nueva España y a otros confines americanos, implementó una estrategia evangélica de tipo sedentaria. Esto significó que sus miembros –los frailes de hábitos café y cíngulos anudados– se avocaron más bien a la construcción de templos y monasterios sencillos, poco ostentosos, con la finalidad de llevar una vida

solidaria con los pobres y los más necesitados, imitando la austeridad y los votos de pobreza practicados por su fundador, San Francisco de Asís (Morales, 2016).

Luego de los franciscanos –en el año de 1526– hizo su acto de aparición en ese contexto religioso de neófitos y conversos otra orden mendicante. Los dominicos arribaron a los actuales territorios mexicanos encabezados por su superior, Fray Tomás Ortiz. Siete años más tarde, en 1533, se sumaron los agustinos, liderados por el P. Francisco de la Cruz. Todos ellos tenían la firme convicción de convertir al catolicismo a los indígenas naturales, edificando misiones tanto en el centro, como en el sur, el este y el oeste de la Nueva España, así como en las partes más septentrionales del nuevo territorio conquistado (Masten, 2003).

La Compañía de Jesús. Su labor evangélica y cultural en los confines septentrionales

Ya entrada la segunda mitad del siglo XVI, la actividad misional se reconfiguró de manera significativa en la Nueva España, a razón de que los límites y alcances hasta ese momento atendidos, por parte de las órdenes ya establecidas, fueron insuficientes o –por lo menos– se vieron un tanto rebasados en los menesteres religiosos que eran de su competencia. Ello instó de un nuevo apoyo misionero, por lo que en el año de 1572 aparecen en el escenario religioso novohispano los miembros de la Compañía de Jesús; sacerdotes que desde su llegada vinieron a cambiar algunas lógicas, tanto de expansión territorial como en la labor evangélica hasta entonces emprendida (Masten, 2003). Así, “vinieron a innovar en la manera de llevar a cabo la evangelización en los nuevos territorios explorados” (Pacheco, 2004, p. 107).

Lo anterior se hallaba enmarcado en las avanzadas militares y civiles que se dirigían hacia el septentrión novohispano; territorio que se convirtió en el blanco perfecto para la búsqueda de vetas argentíferas y la producción minera que venía consigo, factores clave para la expansión colonial. El descubrimiento de plata en Zacatecas –en 1546– y la fundación de la ciudad que lleva el mismo nombre, dos años después, incitaron a propios y extraños a poner sus ojos ambiciosos en esas vastas extensiones que se advertían como promisorias. Asimismo, Sombrerete, Fresnillo, San Juan del Río, Durango, Indé, Topia, y Santa Bárbara se convirtieron en “la más ansiada veta de la moderna California” (Masten, 2003, p. 31).

Sin embargo, dicho tropel emergente de militares y exploradores pronto se vio enfrentado a la población nativa, nómada y rebelde del norte, que fue catalogada como bárbara. Los gentilicios que habitaban en tales territorios se opusieron férreamente a la colonización española y a la evangelización (Chávez, 2010). Al calor de estos acontecimientos, los sacerdotes de la Compañía de Jesús emprendieron su labor religiosa; construyeron un complejo sistema misional integral, con el propósito de aproximarse a la población indígena del septentrión. “La llegada de los Jesuitas dio comienzo a una actividad tanto educacional como misionera, que había de durar dos siglos” (Masten, 2003, p. 34).

Ese sistema misional, ha sido descrito como “una innovación en la manera, en los métodos, acerca de cómo llevar a cabo la evangelización de los diversos pueblos indígenas de tan vasta y desigual región” (Pacheco, 2004, p. 103). Pero quizá lo que más lo caracterizó fue la construcción de un modelo que favoreció la transformación del orden social y cultural de los grupos étnicos atendidos, a la par de que se realizaban los menesteres de la fe.

Dicho modelo partía de las ideas teológicas, políticas y jurídicas, imperantes en el mundo de las ideas a

finales del siglo XVI y parte del XVII. Sobre todo, fue en ese último siglo que el proyecto jesuítico se afianzó, transformando las estructuras tradicionales indígenas en formaciones sociales que sirvieran y se articularan en función a los fines del régimen colonial. La Compañía de Jesús configuró así una sociedad indígena, con valores y formas de vida cristianas.

Los cambios derivados de tal modelo social se fueron manifestando paulatinamente, pero con firmeza. Lo primero en suceder, fue el hecho de “alejarse” a los nuevos conversos de sus “costumbres mundanas” (Pacheco, 2004, p. 103), erradicando casi por completo sus creencias, eliminando sus imágenes, sus sitios sagrados, y sustituyéndolos por nuevas formas religiosas.

Pero los procesos de occidentalización que experimentaron los pueblos originarios del norte, trajeron consigo transformaciones de otro orden en sus vidas cotidianas. Por ejemplo, una de las herencias más notables se registró en la agricultura, así como en algunas técnicas para propiciar el uso de la tierra. Maíz, frijol y calabaza dejaron de ser los únicos productos de subsistencia básica, para dar paso a otros que venían del Viejo Mundo: trigo, garbanzo, chícharo, papa, manzana, durazno y ciruela; alimentos todos que se convirtieron en uno de los legados de los jesuitas para las comunidades naturales (González y León, 2000). Esto generó una amalgama de artes, usos y costumbres, provenientes tanto del mundo indígena como del occidental:

El arado de madera, en raras ocasiones con punta de hierro, apareció junto al palo sembrador o *wika*. Un número limitado de familias adquirieron mulas y bueyes para jalar el arado. En algunas áreas próximas a los ríos y arroyos se construyeron modestos sistemas de riego. La introducción de herramientas de hierro dio lugar al desarrollo del tallado de madera y se comenzaron a fabricar violines, guitarras, arados, vigas, tablones y cercos. Las antiguas habitaciones de ramas y piedra fueron lentamente sus-

tituidas por las de adobe y troncos de pino [...] los misioneros pretendieron cambiar los hábitos de caza al introducir cabras y borregos que proveerían de carne y materia prima para el tejido (González y León, 2000, pp. 55-56).

Otra herencia incuestionable, y que da fe de la influencia de los misioneros de la Compañía de Jesús entre las comunidades indígenas del septentrión mexicano, fue – sin lugar a dudas – una organización política que se asemejaba al cabildo español y que operaba como tal. A partir de tal organización se sustentaron – y lo siguen haciendo hasta la fecha – los sistemas de cargos de los pueblos originarios; órganos supremos normativos y de toma de decisiones en sus comunidades. En palabras de Luis González y Ricardo León (2000), “la estructura judicial indígena heredada por los misioneros españoles, se encargaba de vigilar el cumplimiento de la disciplina y de castigar a los que quebrantaban el orden, incluso aquellos que cometían faltas mayores” (González y León, 2000, pp. 59-60).

En tercer lugar, los jesuitas concretaron una red de misiones que hasta ese entonces no había sido factible establecer, dadas las reiterativas rebeliones en contra de la Colonia española por parte de las poblaciones originarias. Dicha red de misiones permitió vincular a los principales minerales y asentamientos del norte de México, lo que representó una ventaja importante para el gobierno virreinal, que obtuvo un mayor dominio sobre tales tierras y predios. Esta red estaba organizada de la siguiente manera:

[Una] estructura organizativa de las misiones a partir de un eje central, la cabecera o rectorado, del que dependían o giraban los pueblos de visita, eran en sí misma una noción orgánica del trabajo misional, donde cada parte, cada elemento componente se encontraba relacionado entre sí, y en relación al centro articulador (Pacheco, 2004, p. III).

No obstante, el trabajo jesuítico también tuvo sus límites. Por ejemplo, la Compañía de Jesús no logró consolidar asentamientos urbanos, como lo hicieron otras órdenes en el centro del virreinato (López, 2019). De la misma manera, su modelo social fue perdiendo terreno ante el aumento de la población hispana en el norte de México (Pacheco, 2004).

La expulsión de los jesuitas

Como hemos podido advertir hasta aquí, el legado que los jesuitas dejaron entre los habitantes del norte de la Nueva España marcó con tinta indeleble el devenir de los pueblos originarios de la Sierra Tarahumara, así como del resto del territorio septentrional. Ello se debió a su ardua campaña evangelizadora, pero –sobre todo– a la ejecución de múltiples estrategias para acercarse a los “bárbaros del norte”, propiciando con ello nuevas formas de vida y organización social. Estas se afianzaron de tal manera que no sucumbieron ni siquiera en el momento en el que los jesuitas fueron expulsados de los territorios coloniales, en el año de 1767; hecho que fue decretado el 27 de febrero por el Rey Carlos III, a lo que siguió la extinción de la Compañía en 1773, a partir de la publicación de la bula papal lanzada por Clemente XIV.

La expulsión, tuvo efecto el 24 de junio de 1767, cuando –mediante oficio– el virrey de la Nueva España –Carlos Francisco Márquez de Croix– giró una sentencia pública en contra de la orden de los sacerdotes de sotana negra. En él se le comunicaba a la Compañía que todos sus miembros debían abandonar los confines de la Nueva España a la brevedad, dejando así –sin más– los templos, las casas y los colegios que habían fundado y estaban a su cargo.

Se les advertía además que, de no cumplir con tal instrucción, podían ser objeto de pena de muerte:

Os confiero; escribía el Rey al virrey, mi completa autoridad para que procedáis con fuerza armada y vayáis a la casa de los jesuitas. Los aprehenderéis a todos y dentro de las veinticuatro horas los despacharéis en calidad de prisioneros, al puerto de Veracruz, donde se embarcarán en navíos preparados al efecto. En el momento de cada arresto sellaréis los archivos de las casas y los papeles de dichas personas, sin permitirles llevar consigo nada sino sus libros de oración [...] si después de que se embarquen se encontrare en ese distrito un solo jesuita, aun enfermo o moribundo, sufriréis la pena de muerte (Masten, 2003, p. 305).

Pronto, los sacerdotes jesuitas fueron sustituidos por sus colegas seculares, quienes ostentaban nuevas ideas con respecto a cómo administrar las misiones, cómo impartir los sacramentos y atender la empresa evangelizadora entre la población nativa.

Pero, ¿qué fue lo que provocó la ruptura entre la Compañía de Jesús, la Corona española y la autoridad papal? El hecho se originó como consecuencia de la implementación de las Reformas Borbónicas, las cuales fomentaron la secularización de los territorios dependientes de España. De la misma manera, se buscaba reorientar los recursos financieros obtenidos en los virreinos. Al respecto, la Corona trató de administrar más directamente la mano de obra de la población nativa, que hasta ese entonces se hallaba bajo el patronazgo y el servicio de los religiosos. Por otra parte, se pensó en establecer un régimen tributario en los pueblos de indios, a favor del virreinato y –por ende– de la Monarquía española (López, 2019).

Otra de las causas que impulsaron el despido de los jesuitas y la ruptura con su trabajo misional en el norte, fue la idea del repoblamiento y el reparto de las tierras; ahora, relativamente pacificadas. Para el historiador Ignacio

Del Río (1995), lo que seguía a la expulsión de la Compañía de Jesús era:

Introducir, sobre todo en las provincias más despobladas, un competente número de colonos, para lo cual habría que dar protección y apoyo a los que quisiesen ir a poblar, a quienes se les podría repartir las tierras que poseyeran en exceso las comunidades misionales (Del Río, 1995, pp. 50-51).

A pesar de todo lo anterior, el sistema de misiones establecido previamente por los jesuitas siguió funcionando como tal. Pero quizá lo más importante, fue que la Compañía siguió estando presente en los imaginarios de la población, en sus formas organizativas, en sus maneras de trabajar la tierra, en sus oficios y en sus patrones de alimentación. Así, el legado jesuítico se conformó como un proceso histórico, social, económico y cultural de *larga data*.

El retorno de una Compañía que jamás se fue

A pesar de la inesperada expulsión de los jesuitas de los dominios novohispanos, su labor, sus enseñanzas y menesteres pervivieron de algún modo u otro entre indígenas conversos y colonos españoles, hasta la época en la que retornaron a estos territorios.

Su regreso a tierras nortenas se gestó en el año de 1816, estando ordenado y supeditado por la máxima autoridad católica, el papa Pío VII, así como por el monarca español Fernando VII; los sacerdotes jesuitas –ahora– habían sido invitados a volver a la Nueva España para librar una nueva batalla, pero ya no en contra de la *idolatría*, sino de las ideas que estaban en boga para esa época, sustentadas por los filósofos ilustrados. El fin, era que los miembros de

la Compañía representarían un contrapeso ante la avanzada del liberalismo, el cual se hallaba en pleno auge en el escenario político decimonónico. Se trataba entonces de “una lucha en contra de lo que en el campo de las ideas y de las creencias se calificaba en ese momento como materialismo, deísmo, irreligión, filosofismo, enciclopedismo” (Zermeño, 2015, p. 1472).

La reinserción de los padres de las sotanas negras a una tierra dominada por otros aires de pensamiento filosófico y político, no fue una tarea fácil de realizar. Aunque tras décadas enteras de trabajo, la Compañía de Jesús había dejado durante su primera incursión un terreno llano y listo para trabajar, lo cierto es que ahora debía comenzar de cero. Los jesuitas tuvieron que adaptarse a las condiciones impuestas por la justa a favor de la independencia de México, y a la consecuente vida nacional, a partir del establecimiento de nuevas reglas políticas e ideológicas; una de sus mayores luchas fue librar la opinión pública (Zermeño, 2015).

Dicho lo anterior, la principal estrategia implementada por los jesuitas durante el siglo XIX, consistió en ganarse de nuevo la benevolencia del público, y sobre todo el reconocimiento a la labor que realizaron un siglo atrás, como educadores, humanistas, misioneros, exploradores y fundadores de pueblos; es decir, desde su primer acompañamiento (Zermeño, 2015).

Por otra parte, en el caso en particular de la Sierra Tarahumara, hay varios aspectos a destacar con respecto a este retorno. El primero de ellos, atañe a la organización normativa que los jesuitas habían establecido durante la época colonial, entre los gentilicios originarios de la región. Es decir, la mayoría de los pueblos indígenas habían seguido empleando el sistema de cargos establecido por los misioneros, lo que vino a consolidar su cohesión social, y les permitió sobrevivir como grupos étnicos diferenciados;

esto, a pesar de las presiones de unificación nacional impuestas por el Estado. Así, la Compañía de Jesús –sin advertirlo– les había otorgado un frente común de resistencia, de cara a la política moderna que pretendía transformar, minimizar, y finalmente eliminar los liderazgos indígenas preexistentes (León, 2004).

De igual manera, persistían las formas colectivas de trabajo implantadas desde antaño, basadas en los principios de la reciprocidad, la solidaridad y la convivencia, con el propósito de generar una sociedad neófita cristiana. Particularmente, entre la población *rarámuri* estas se manifestaban –y lo siguen haciendo hasta el día de hoy– a partir de las faenas o fainas de cultivo; las ceremonias correspondientes a los ciclos agrícolas; el uso de herramientas y técnicas de arado; la ganadería a baja escala; y el pastoreo. Asimismo, el consumo de ciertos productos como la carne, el trigo, la manzana, y en sí la agricultura de subsistencia –que es tan característica de los pueblos *rarámuri*– en realidad forma parte de ese legado jesuita, presente hasta nuestros días. Finalmente, en materia educativa, los sacerdotes ignacianos se dieron a la tarea de asentar un modelo muy similar al establecido durante su primera instancia en tierras novohispanas, que también se basó en los valores de la fe cristiana (León, 2004).

Orígenes e historia de *Gawí Tibusa* en el contexto de la Sierra Tarahumara

Tal y como lo vimos a través del apartado anterior, la Compañía de Jesús volvió a las poblaciones del septentrión mexicano, durante el siglo XIX. Sin embargo, las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales que encontró de cara a su regreso a ellas eran tanto o más dificultosas

y complejas, como aquellas que tuvo que enfrentar durante la época de la Conquista y la Colonia españolas.

En el caso de la Sierra Tarahumara, los pueblos originarios se habían visto seriamente diezmados tras los procesos históricos previamente atravesados. Para ese entonces, sólo persistían en la región los cuatro grupos indígenas que hasta el momento se hallan presentes en ella: *rarámuri* (tarahumaras), *ódami* (tepehuanes del norte), *warojíos* (guarijíos), y *o'oba* (pimas bajos). Estos habían decidido que para sobrevivir adoptarían una estrategia de *resistencia pacífica*, haciendo uso de la dispersión territorial y la indiferencia con la que observaban al nascente Estado nacional mexicano (González y León, 2000). Lo anterior, se diferenciaba abismalmente de lo que sucedía con otros gentilicios étnicamente diferenciados, que también habitaban en territorio chihuahuense, como lo fueron apaches, mezcaleros, *chiricahuas*, y comanches quienes para ese entonces luchaban férreamente en una guerra sin tregua contra el gobierno, las poderosas élites económicas y la milicia locales (Chávez, 2010).

Sin embargo, lo dicho no significaba mejoras en sus condiciones de vida, y tampoco se reflejaba en un trato digno. Por ejemplo, en la última década del siglo XIX y la primera del XX, el gobierno de Chihuahua trabajaba arduamente en la implementación de una estrategia política y social de *blanqueamiento y limpieza étnica* (la llamada *Ley Creel*¹⁰), que buscaba la incorporación de estos cuatro pueblos indígenas a las lógicas impuestas por el Estado, tratando de que con ello se incorporaran a la lógica nacional, se convirtieran en mexicanos, y abandonaran así sus identidades y marcadores culturales (González y León, 2000).

¹⁰ La cual nunca llegó a ejecutarse como tal, debido al estallido de la justa revolucionaria, en el año de 1910.

A ello, se sumaba el deslinde de tierras que se había fraguado desde la implementación de las *Leyes de Reforma*, el poderío ejercido por los grandes terratenientes que de a poco se iban estableciendo en la Tarahumara, y el arribo de colonos nacionales y extranjeros que llegaban a la región motivados por las promesas de progreso fincadas en la minería, y la construcción y el tendido de la vía férrea (Chávez, 2010; Sario, 2008; Sario y García, 2016). Todas estas condiciones, sumieron a las poblaciones originarias en la marginalidad.

En el marco de tales acontecimientos, en materia de salud, la población indígena se enfrentaba a enfermedades letales como la desnutrición y la tuberculosis. Históricamente, tales padecimientos se han establecido en la región como un binomio temible, devastador e indisoluble. Y es que la tuberculosis suele afectar con mayor fuerza a quienes sufren desnutrición (Mayorga, 2021), hospedándose fácilmente en aquellos organismos que presentan una pobre ingesta de nutrientes. Y así, ni la Revolución Mexicana, ni el establecimiento del presidencialismo, ni la impronta del ferrocarril, ni la construcción de otros megaproyectos en materia de telecomunicaciones y transportes hicieron frente a ello, ya entrado el siglo XX.

Y es entonces que, a mediados de ese siglo, la Compañía de Jesús, a partir de la iniciativa de uno de sus miembros más destacados –actor clave en la historia reciente de la Sierra Tarahumara– toma cartas en el asunto. Aunque el CACSTAC se constituyó oficialmente como Asociación Civil en el año de 1992, en realidad sus orígenes se remontan a tres décadas atrás, cuando el sacerdote jesuita Luis Verplancken¹¹, en 1964, decide emprender una serie de proyectos de carácter social, educativo, ecológico y de salubridad en el contexto de la Tarahumara; particularmente desde la localidad de Creel, y abarcando su radio inmedia-

¹¹ Misionero jesuita en la Tarahumara desde el año de 1960; párroco de la localidad de Creel y director del CASCTAC hasta su fallecimiento, ocurrido en el 2004.

to, en la zona de cumbres boscosas, conocida como la Alta Tarahumara.

Particularmente, el P. Verplancken se hallaba preocupado por los altos índices de mortalidad que para ese momento se registraban en la región entre la población infantil *rarámuri* menor de 5 años, los cuales llegaban a alcanzar hasta el 75% anual. En su opinión, el conjunto de padecimientos que aquejaban a estos niños eran curables; sin embargo, no recibían la atención oportuna por parte de las autoridades sanitarias pertinentes, ante la carencia de servicios médicos de carácter básico en las localidades de la Tarahumara. Ante ello, en 1964, el sacerdote jesuita fundó un pequeño local –un dispensario– en el poblado de Creel (Ver Fotografía 1), en donde se atendían emergencias y niños gravemente desnutridos; el establecimiento era atendido por un grupo de mujeres voluntarias del pueblo (Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita, 2016).



Fotografía 1. Establecimiento en donde se fundó el primer dispensario en la localidad de Creel, por iniciativa de Luis Verplancken, S.J. Actualmente, el sitio sigue perteneciendo al CACSTAC, siendo la tienda de artesanías Misión. Colección fotográfica personal, Gabriela Victoria Luna González.

Años más tarde, el P. Verplancken fue creando una red de donantes, voluntarios y trabajadores que se dieron a la tarea de colaborar con el Complejo y sus labores. Así, el 31 de julio de 1979 dichos esfuerzos se coronaron con la inauguración de la Clínica Santa Teresita¹² en el centro del poblado de Creel (Ver Fotografías 2 y 3).



Fotografía 2. Construcción de la Clínica Santa Teresita, en Creel, en la década de 1970. Colección fotográfica personal, Gabriela Victoria Luna González.

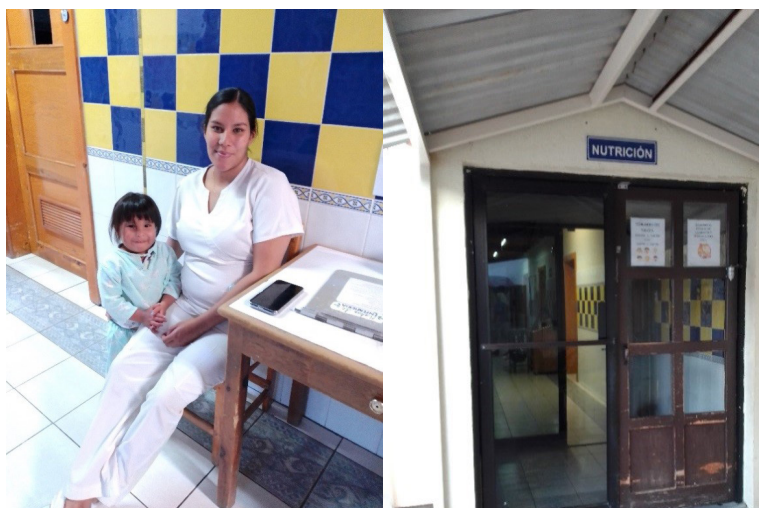
¹² Si bien no se sabe a ciencia cierta cuáles fueron las razones que motivaron al P. Luis Verplancken a encomendar el nosocomio a Santa Teresita del Niño Jesús – bautizándolo con su nombre– en realidad existen algunas pistas que nos pueden dar idea de ello. En primer lugar, el actual director del CACSTAC, el P. Miguel Quintanilla, S.J., afirma que Verplancken era especial devoto de la santa, por lo que es comprensible que haya dedicado los trabajos de la clínica a ella. No obstante, al revisar los datos de su biografía encontramos algunos otros elementos que podrían explicar más a fondo esto. Se dice que durante su corta vida, Santa Teresita era aquejada por terribles y múltiples dolores, los cuales fueron definidos por ella misma como “una prueba de fe”. Se sabe también que la causa de su temprana muerte –a los 24 años– fue una avanzada tuberculosis pulmonar,



Fotografía 3. Imagen de Santa Teresita del Niño Jesús a la entrada de la clínica. Ricardo Rodríguez, mayo, 2021.

Toda vez establecido como tal, el hospital se dio a la tarea de atender con prontitud tanto los cuadros de desnutrición como de tuberculosis presentes –especialmente– entre la población indígena de la Sierra Tarahumara. Hasta el día de hoy, en la clínica se encuentran plenamente establecidas dos áreas específicas para ello: 1) el Departamento de Nutrición, y 2) las salas exclusivas para pacientes con tuberculosis grave y moderada (Ver Fotografías 4, 5, 6 y 7) (Complejo Asistencia Clínica Santa Teresita, 2016).

que consumió sus intestinos y pulmones, casi por completo, acompañada constantemente de severos ataques de hemoptisis (expectoración de sangre fresca, proveniente del aparato respiratorio). Asimismo, dentro de sus causas de beatificación y canonización se registró, al menos, la cura sorprendente de tres casos muy avanzados de tuberculosis pulmonar, intestinal y en las vértebras, respectivamente. Esto nos hace suponer, que ante la gran incidencia de tal enfermedad en la Sierra Tarahumara, y al ser la clínica uno de los primeros espacios médicos en donde se atendería, el P. Verplancken encontrara estas similitudes, y decidiera llamar así al centro de salud, por la cercanía con la enfermedad que la santa experimentó en vida, y más allá de ella (Ros, 2012).



Fotografías 4 y 5. Departamento de Nutrición de la Clínica Santa Teresa. Ricardo Rodríguez, mayo de 2021.



Fotografías 6 y 7. Áreas de la clínica para pacientes tuberculosos. Ricardo Rodríguez, mayo de 2021.

No obstante, el trabajo del CACSTAC no se ciñe sólo al área de la salud, ni lo hizo desde sus comienzos. Por ejemplo, en el año de 1963 –previo a la fundación del dis-

pensario en Creel–, el P. Luis Verplancken se encargó de conseguir alimentos y repartirlos entre la población *rarámuri de Sisoguichi*, como una manera de apoyar a las familias indígenas que se habían quedado con muy pocos víveres ante la sequía, las malas cosechas y las heladas que se registraron durante ese año. Asimismo, impulsó la remoción de los caminos y otros espacios públicos en el sitio (Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita, 2016).

Por otra parte, la preocupación por el acceso al agua potable llevó al sacerdote a promover la localización, perforación y construcción de pozos en el municipio de Bocoyna, a lo largo de una buena parte de sus poblaciones y rancherías, incluyendo al poblado de Creel y al ejido indígena de San Ignacio de *Arareko* (Ver Fotografías 8 y 9). Asimismo, fue miembro del equipo impulsor de la conformación del Lago de *Arareko*, uno de los principales atractivos de la región hasta el día de hoy (Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita, 2016).



Fotografía 8. Comité Pro-agua del municipio de Bocoyna, en el año de 1971, conformado por el P. Luis Verplancken, Gregorio Cuesta, Flavio Flores, Luis Michot, Dumes Nif y otros benefactores. Colección fotográfica personal, Gabriela Victoria Luna González.



Fotografía 9. Estado actual de pozo construido como parte del proyecto impulsado por el P. Luis Verplancken, localizado en el ejido San Ignacio de Arareko. Ricardo Rodríguez, mayo de 2021.

De la misma manera, en materia educativa, el P. Verplancken construyó dos escuelas primarias; la primera, en la localidad de *Gonogochi*, en el año de 1968, y la segunda en *Rejogochi* en 1973. En el área de la economía comunitaria, el sacerdote generó un espacio de intercambio, compra y venta de artesanías; una tienda que adquiere tales productos directamente con las productoras *rarámuri* provenientes de numerosas comunidades de la región serrana, a precios justos. La tienda misión ocupa actualmente las instalaciones del primer dispensario fundado en 1964, y se

conforma –además– como una entrada de recursos que van destinados a la clínica (Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita, 2016).

Finalmente, un año antes de su muerte, el P. Luis Verplancken alcanzó un último logro. Se trata de la construcción de un museo comunitario –atendido por población *rarámuri*– en la localidad de *Cusárare*, en las inmediaciones del templo misional *Los Cinco Señores de Cusárare*, cuyo origen se remonta a la época colonial. El espacio, alberga un total de 45 óleos con motivos religiosos, los cuales fueron elaborados durante los siglos XVII y XVIII. Estas obras se rescataron por el sacerdote durante sus visitas como párroco a diferentes templos de la zona; en la mayoría de los casos, se hallaban en muy malas condiciones. En el periodo de tiempo que fue de 1993 al 2002 el P. Verplancken consiguió que un grupo de restauradores checoslovacos las remozara (Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita, 2016).

Si bien la dirección general del CACSTAC se encuentra a cargo de la Compañía de Jesús, a partir de su Provincia mexicana, lo cierto es que otra orden religiosa se halla implicada en la administración y la operatividad del Complejo. Se trata de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl¹³, adscritas a la Provincia de México, conocidas comúnmente como *Vicentinas*. Como parte de las áreas de pastoral que esta congregación atiende (Acogida en hogares y albergues; Educación; Indígena y campesina; Salud; y Ser-

¹³ La Compañía de las Hijas de la Caridad –o Vicentinas– fue fundada en Francia, en el siglo XVI, por los santos Vicente de Paúl y Luisa de Marillac. La Congregación se vuelca especialmente a las obras de caridad realizadas entre los pobres, siguiendo los pasos de sus rectores. Dichas acciones se adecúan a las necesidades y las condiciones de los contextos históricos y sociales en donde las hermanas se desenvuelven, y lo han hecho en el pasado. A México, las Vicentinas llegaron a mediados del siglo XIX, en el año de 1844, y hoy en día se hallan presentes en un centenar de países. Información disponible en: <https://hijasdelacaridadmexico.org/site/quienes-somos.html>

vicios provinciales), en nuestro país, las Hijas de la Caridad están al frente de cinco clínicas y nosocomios, los cuales se localizan en contextos rurales, indígenas y campesinos. Estos son: 1) Hospital San Carlos en Altamirano, Chiapas; 2) Hogar Margarita Naseau en Cd. Nezahualcóyotl, Estado de México; 3) Hospital Escandón en la Ciudad de México; 4) Hospital La Luz en Guadalajara, Jalisco; y por supuesto 5) la Clínica Santa Teresita, ubicada en la localidad de Creel, Chihuahua (Ver Fotografía 10).



Fotografía 10. Fundadores de la orden de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl, ubicada en el interior de la Clínica Santa Teresita. Ricardo Rodríguez, mayo de 2021.

El objetivo de estas obras, que se inscriben en el área de Pastoral de Salud, es el de otorgar una atención integral a aquellos pacientes que cuentan con muy limitados recursos económicos. En el caso de las unidades médicas de primer y segundo nivel que se ubican en contextos rurales, también se proporciona hospedaje a las familias de los enfermos, se implementan proyectos de nutrición, y se imparten promotorías de salud comunitaria.

En la actualidad, el CACSTAC *Gawí Tibusa* se halla conformado por siete áreas de trabajo específicas: 1) la Clínica Santa Teresita; 2) la Escuela intercultural *Benesika Anagupi*; 3) el Programa de trueque de alimento por trabajo comunitario; 4) el Programa de dotación de agua; 5) la Tienda de artesanías La Misión; 6) el Museo Loyola, en la comunidad de Cusárare; y 7) los tres Centros Culturales jesuitas de Tarahumara ubicados en *Pamachi*, *Wawachique* y *Gavilana*, coordinados en el poblado de *Samachique*. En ellos se desarrollan actividades extraescolares para niños indígenas que cursan la educación primaria (Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita, 2015).

En lo que respecta al trabajo de la Clínica Santa Teresita (motivo de esta investigación), es importante precisar algunos datos específicos, con el propósito de dimensionar su labor y sus alcances –en materia de salud– en la región de la Tarahumara. De 2014 a la fecha, en la unidad médica se registran, en promedio anual, un total de 5,500 consultas, tanto en medicina externa, en el área de Pediatría, como en la sala urgencias; 600 hospitalizaciones; 300 casos pediátricos de desnutrición en niños *rarámuri*¹⁴; 450 traslados hacia otros hospitales; 4,500 estudios de labora-

¹⁴ Los cuales acuden directamente a la clínica o son referidos desde otras unidades de salud de la zona, como lo son el Centro Avanzado de Atención Primaria a la Salud (CAAPS) del poblado de Creel, y el Hospital Regional del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) ubicado en San Juanito.

torio; 1,200 estudios de rayos X; 100 diagnósticos de desnutrición y 30 de tuberculosis infantil en el área de consulta externa; y 60 diagnósticos de desnutrición y 100 de tuberculosis en adultos, también en el área de consulta externa (Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita, s/a).

Es importante mencionar también que el radio de acción, impacto e incidencia de la clínica no sólo se limita a la localidad de Creel, a su zona inmediata o al municipio de Bocoyna. En realidad, al nosocomio acuden pacientes indígenas y mestizos de siete municipios serranos: Batopilas, Bocoyna, Carichí, Guachochi, Guazapares, Urique y Uruachi, habitantes de 220 pueblos y rancherías. El 95% de ellos son miembros de la etnia *rarámuri*, quienes provienen de comunidades que presentan altos índices de marginalidad y pobreza, en donde se carece de servicios básicos, como el agua potable, la electricidad, el drenaje, y las vías de telecomunicación y transportes (Complejo Asistencial Clínica Teresita, 2016a).

Entrecruces entre interculturalidad y salud como parte del trabajo del CACSTAC

Al revisar los estatutos de trabajo del CACSTAC, un primer elemento salta a la vista: la importancia dada a los pueblos originarios de la Sierra Tarahumara, tratando de fomentar un respeto real y tangible hacia sus culturas, sus usos, costumbres y tradiciones, avocándose –particularmente– al caso *rarámuri*, al ser el grupo étnico que con mayor incidencia se atiende a través del proyecto *Gawí Tibusa*. Por ejemplo, la misión del complejo, deja ver claramente tales ideas, la cual reza de la siguiente manera:

El cuidar, apoyar y promover el bienestar integral de los habitantes de la sierra Tarahumara sobre todo de los más necesita-

dos y vulnerables o en situaciones más críticas, los Rarámuri y, sobre todo, los niños; sin excluir a persona alguna por razón de su raza, credo o situación económica; con absoluto respeto a sus costumbres y tradiciones, sin fines de lucro, gratuitamente, cuidando y promoviendo su dignidad, su libertad, la defensa de su medio ambiente, de su cultura y de su vida. Específicamente en lo que toca al cuidado y mejoramiento de la salud y educación, la protección y aprovechamiento del medio ambiente y la difusión de las manifestaciones culturales y artesanales (Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita, 2016, p. 2).

Asimismo, sus valores se hallan en la misma sintonía:

1. Atención especial a la niñez.
2. Promoción de la autonomía y auto sustentabilidad del pueblo rarámuri.
3. Respeto a la cultura y tradiciones del pueblo rarámuri.
4. Solidaridad con la población más vulnerable.
5. Vinculación con otras organizaciones para generar sinergias en beneficio del pueblo rarámuri. (Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita, 2016a, p. 3).

Ante esta primera revisión, lo que podría cuestionarse es si realmente esa filosofía de trabajo es llevada a la práctica. No obstante, al conocer de cerca la labor del personal que confluye en la clínica, se puede constatar que tales principios se ejercen a cabalidad. A continuación, exponremos varias acciones que sirven como ejemplo para ilustrar tal hecho.

La primera de ellas –la cual motivó los esfuerzos de investigación que aquí presentamos, y que hemos venido llevando a cabo en lo consecutivo– se desarrolló en el área de hospitalización infantil, a comienzos del año 2017, de la cual fuimos observadores participantes; esto, como beneficiarios de los propios servicios médicos ofrecidos por la clínica. En ese momento, nos encontrábamos de lleno en

tal espacio, a causa de un severo cuadro de bronquiolitis que afectaba a nuestro hijo mayor (que para ese entonces tenía un año de edad recién cumplido), y que lo llevó a ser internado durante 15 días en el nosocomio.

Para ese momento, en la Sala A se hallaban siete niños internados; el 90% de ellos estaban hospitalizados a causa de enfermedades respiratorias diversas, tan comunes en la región serrana durante la época invernal, como consecuencia de las bajas temperaturas que se registran en ella. No obstante, una de las niñas que allí se encontraba padecía un cuadro de desnutrición muy avanzada, que le había llevado en varias ocasiones –primero– al Departamento de Nutrición de la unidad, así como a la hospitalización, tanto en la clínica como en el Hospital Infantil de Especialidades del Estado de Chihuahua, ubicado en la capital.

Zenaida (pseudónimo con el que nos referiremos a ella a partir de este punto), era una niña *rarámuri* de ocho años de edad que manifestaba una delgadez extrema. Para dimensionar su condición, cabe señalar que su peso corporal era equivalente al de nuestro hijo en ese momento, quien era siete años menor que ella. Sus constantes reincidencias en el padecimiento de la desnutrición se debían a los inapropiados hábitos alimenticios que se practicaban en su unidad doméstica, ante la falta de acceso a alimentos nutritivos y la alta ingesta de comida chatarra. Pronto supimos que en el último año, Zenaida sólo había consumido *papitas* y Coca Cola como parte de su dieta diaria; esto la llevó a su última recaída, de la cual éramos testigos. A pesar de los esfuerzos que el personal médico llevaba a cabo, Zenaida no aceptaba probar bocado alguno; simplemente, su cuerpo lo rechazaba. Lo poco que lograba ingerir, pronto era expulsado a través de reiterados cuadros de náuseas y vómito.

Ante tal situación de extrema urgencia, medidas extremas fueron tomadas. Zenaida fue canalizada y alimentada por sonda; sus padres observaban con angustia cómo

su estado de salud se deterioraba con rapidez. Con el propósito de atenuar los efectos de la enfermedad, la madre de Zenaida se apresuró a hablar con el personal de enfermería, con los médicos, el área de Trabajo Social y las religiosas que estaban al frente de la clínica para ese momento. Su petición era sencilla, pero a la vez complicada si pensáramos en los términos de cualquier otro hospital de la entidad o del país: para que el tratamiento fuera efectivo, los padres de Zenaida consideraban que era fundamental que el *Owirúame* –o curandero tradicional– de su comunidad acudiera a la clínica, se presentara en la Sala A, y por medio de rezos, cantos y plegarias tradicionales intercediera ante *Onorúame* –Dios dentro de la cosmovisión *rarámuri*– por la salud de su hija, devolviéndole así el o las almas que se hallaban extraviadas¹⁵.

La solicitud fue recibida y atendida en los términos requeridos. Y así, en los siguientes dos días presenciamos la visita del *Owirúame* de la comunidad de origen de Zenaida. En ese momento, los papás del resto de los niños que allí nos encontrábamos fuimos invitados a desalojar el área, y el curandero tradicional hizo lo propio, ante la mirada expectante de sus padres, algunas religiosas y enfermeras. Al final de esa semana, fuimos *dados de alta*, y abandonamos la clínica con la salud de nuestro hijo plenamente reestablecida. Poco tiempo después, al cabo de un par de meses, supimos que Zenaida había fallecido en la ciudad de Chihuahua; ningún esfuerzo emprendido había sido suficiente para ganarle la batalla a la desnutrición que la aquejaba, y que finalmente le arrebató la vida a tan temprana edad.

A pesar del doloroso desenlace de este primer epi-

¹⁵ En la cosmovisión *rarámuri*, los hombres poseen tres almas o alientos de vida, mientras que las mujeres cuatro; esto es, porque una de ellas está destinada a la procreación y a la transmisión de la vida, asociada con la capacidad de tener hijos.

sodio, lo cierto es que constatamos, de viva voz, que el *respeto a las costumbres y tradiciones rarámuri* del que habla la misión del CACSTAC era real. Impensable sería que la visita del *Owirúame* se registrara en cualquier otro hospital o unidad médica, incluso de la región serrana. Y allí fue que pudimos observar que la interculturalidad, entendida como ese diálogo y acercamiento de carácter equitativo, emprendido entre distintos paradigmas culturales presentes en un espacio en común (Tirzo y Hernández, 2010), se trataba de desarrollar cotidianamente en las actividades de la clínica.

Luego supimos que los esfuerzos por llevar a cabo lo anterior no sólo se limitaban a la puesta en marcha de consideraciones o buenas voluntades, de parte de quienes laboran en la clínica. Es decir, en ella existen acciones que de manera oficial se realizan para verificar el cumplimiento cabal del paradigma de la interculturalidad; a estas se refieren las siguientes situaciones o aspectos que expondremos a partir de aquí.

Lo primero que hay que resaltar es que, desde hace aproximadamente seis años, se estableció una Comisión de Interculturalidad, conformada por un pequeño grupo de médicos, enfermeros, administrativos y directivos que laboran en la clínica. En voz de una de sus integrantes, la Comisión se reúne mensualmente con el propósito de generar las siguientes acciones: 1) consultar y comentar bibliografía diversa en torno a la interculturalidad y sus principios; 2) discutir y compartir en torno a las situaciones más complejas que durante cada mes han tenido qué enfrentar en su relación con los usuarios *rarámuri*, y cómo las han solventado; y 3) concientizar al resto de sus compañeros de trabajo, a través de grupos de reflexión; sobre todo, a aquellos médicos, practicantes y pediatras de nuevo ingreso.

Como parte de sus labores (particularmente, en relación a la consulta de material bibliográfico acerca de la interculturalidad y la cultura *rarámuri*), los integrantes de

la Comisión en reiteradas ocasiones decidieron acercarse a la Extensión Creel de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM), con el propósito de hallar apoyo técnico para el cumplimiento de sus tareas. Pero dicha relación no paró en ello, y propició la puesta en marcha de una serie de cursos intensivos y capacitaciones que, en materia de cultura, interculturalidad y su relación con el área de salud, cuatro profesores-investigadores de la Extensión Creel de la EAHNM impartieron de forma general a todo el personal de la clínica; esto sucedió entre los años 2015 y 2017, a petición del área administrativa del CACS-TAC.

En el marco de la celebración de tales capacitaciones, pudimos darnos cuenta de la serie de acciones que en el día a día se llevan a cabo en la clínica, para establecer una relación cada vez más cercana con la población *rarámuri* atendida. Entre ellas, destaca el hecho de que la unidad médica cuenta con un equipo de auxiliares de enfermería, compuesto en su totalidad por mujeres *rarámuri*, quienes en todo momento acompañan a los pacientes indígenas durante su estancia en la clínica. Fungen, así, como interlocutoras y traductoras entre ellos y el personal diverso que les atiende. Su papel es fundamental en las consultas externas, en las hospitalizaciones, en la realización de estudios diversos y en la transmisión de la información médica que debe comunicarse a los derechohabientes y a sus familias.

De la misma manera, supimos que el personal a cargo de las áreas de farmacia, laboratorio, y rayos X se valen de esquemas, dibujos y representaciones gráficas para entablar un diálogo apropiado con aquellos *rarámuri* que hablan poco o nulamente el español; esto, en relación a la toma de medicamentos, las dosis requeridas, los horarios para hacerlo, o la disposición del cuerpo y el espacio en las muestras solicitadas para un diagnóstico.

Finalmente, cabe destacar que el énfasis que se

hace en la atención hacia la población *rarámuri* no deja de lado aquella que se les otorga a los habitantes no indígenas de la sierra. Con ello, la Clínica Santa Teresita se ha consolidado, a través de los últimos 50 años, como uno de los espacios de atención a la salud más recurridos en la región.

Consideraciones finales

Como lo vimos al inicio de este trabajo de corte etnográfico, la Compañía de Jesús se caracterizó –desde siempre– por ir más allá de su labor misional y evangélica, preocupándose –y ocupándose– de las necesidades y las problemáticas presentes en los contextos sociales a donde arribaban. El caso de la conquista espiritual de la Sierra Tarahumara, y de los sacerdotes jesuitas que llegaron a ella no fue la excepción. La cercanía establecida con las poblaciones locales, y la implementación de un modelo de carácter social que amalgamó lo occidental con lo indígena, propició que el legado ignaciano perdurara en el tiempo, constituyéndose como un proceso de larga duración, presente en el imaginario de pueblos y regiones enteras, superando la ausencia provocada por su abrupta expulsión.

No obstante, los tiempos cambian y las culturas se transforman. Y de la mano de esas pervivencias vienen otras condiciones y situaciones a resolver. Cuando la Compañía de Jesús volvió a la Tarahumara, encontró que la marginalidad, la pobreza y la nula atención por parte del Estado nacional mexicano eran constantes en la región, dejando en el olvido a sus poblaciones originarias. El área de la atención a la salud por supuesto no fue la excepción. Y así, tras décadas de reencontrarse con su vocación misionera, personajes relevantes como el P. Luis Verplancken, S.J., emprendieron

esfuerzos loables para mejorar las condiciones de vida de los habitantes de esta región tan abrupta y accidentada.

Con el paso de los años, esos esfuerzos se encaminaron hacia otros senderos de expansión y consolidación; nuevos esquemas debían ser atendidos como parte de ello. Y allí es justo donde se inscribe el paradigma de la interculturalidad, que busca solventar esas condiciones históricas de racismo, discriminación, y desigualdad social que han azotado a pueblos originarios, como los *rarámuri*.

A través de sus labores diarias, la Clínica Santa Teresita trata de dar respuesta a estas renovadas condiciones, de una manera organizada, sistemática y respetuosa, con relación a los sectores poblacionales que atiende en la cotidianidad de su trabajo. Con ello, consideramos que tanto la unidad médica en sí misma, como el CACSTAC *Gawí Tibusa* en lo general, han venido a reafirmar la labor histórica que hace unos siglos atrás fue emprendida por la Compañía de Jesús en la Tarahumara, haciéndose presente entre sus habitantes, rancherías y comunidades; yendo más allá de sus tareas evangélicas e insertándose en las dinámicas sociales que les atañen. Por eso es que estos “sacerdotes de sotanas negras” que parecieran “no tan convencionalmente católicos”, se han ganado el aprecio sincero de los gentilicios serranos.

Referencias bibliográficas

- CHÁVEZ, J. (2010). Los apaches y la frontera norte de México, Siglo XIX. En: Chávez, J. (Comp.). *Visiones históricas de la frontera*. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. 17-51.
- Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita. (s/a). *Estadística de Servicios Clínica Santa Teresita*. Chihuahua: Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita.
- Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita. (2015). *Gawí*. Chihuahua: Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita.
- Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita. (2016). *Curriculum CACSTAC*. Chihuahua: Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita.
- Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita. (2016a). *Informe de actividad CACSTAC 2016*. Chihuahua: Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita.
- DEL RÍO, I. (1995). *La aplicación regional de las reformas borbónicas en la Nueva España, Sonora y Sinaloa 1768-1787*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- FERRÁNDIZ, F. (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 195-230.
- GAMBOA, J. (2008). Los Muiscas y la conquista española: nuevas interpretaciones de un viejo problema. En Gamboa, J. (Comp.). *Los muiscas en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*. Colombia: Ediciones Unidas, pp. 116-139.
- GONZÁLEZ, C., y R. León. (2000). *Civilizar o exterminar. Tarahumaras y apaches en Chihuahua, siglo XIX*. México: Centro de Investigaciones y estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista.
- GUBER, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós, 47-57.

- JOCILES, M. (1999). Las técnicas de investigación en Antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico. *Gazeta de Antropología*, 5.
- LEÓN, R. (2004) Nuevas reflexiones en torno a las misiones jesuitas en la tarahumara. En Pacheco, J. (Coord.). *Seminario. Los Jesuitas en el Norte de Nueva España: sus contribuciones a la Educación y El Sistema Misional*. México: Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 135-142.
- LÓPEZ, G. (2019). Los procesos de secularización y expulsión de los jesuitas de Sinaloa y Sonora, 1722-1769. En *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, 7(1), 62-88.
- MASTEN, P. (2003). *Primeros Exploradores Jesuitas en el Norte de México*. Berkeley: Universidad de California.
- MAYORGA, P. (2021). Hambre en la Tarahumara. *Gatopardo. México. Nueva década*. Disponible en: <https://gatopardo.com/noticias-actuales/el-dia-del-420-mariguana-en-mexico/>
- MORALES, F. (2016). Orden franciscana y modalidad social. Siglo XVII. En *Historia Mexicana*, LXV(4), 1663-1708.
- POBLETE, S. (1999). La descripción etnográfica. De la representación a la ficción. *Cinta Moebio*, 6, 212-248.
- ROS, C. (2012). *Teresa de Lisieux, huracán de gloria*. México: Editorial San Pablo.
- SALINAS, P., y M. Cárdenas. (2009). *Métodos de investigación social*. Quito: Ediciones Universidad Católica del Norte.
- TIRZO, J., y J. Hernández. (2010). Relaciones interculturales, interculturalidad y multiculturalismo; teorías conceptos actores y referencias. *Cuicuilco*, 48, 11-34.
- VALLES, M. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social*. Reflexión metodológica y práctica profesional. España: Síntesis, 177-190.
- WEBER, M. (1985). *Economía y Sociedad. Conceptos sociológicos fundamentales*. Montevideo: Fondo de Cultura Universitaria.

ZERMEÑO, G. (2015). El retorno de los jesuitas a México en el siglo XIX: algunas paradojas. *Historia Mexicana*, LXIV (4), 1463-1540.

¿Arquitectura de las misiones o arquitectura misionera? El carácter formal en los templos de las misiones en México

RAÚL ENRIQUE RIVERO CANTO

Aldo Rossi (1982), uno de los precursores de la arquitectura contemporánea en su vertiente minimalista en Occidente, pensaba que “la arquitectura es la escena fija de las vicisitudes del hombre” (p. 62). En su momento eso pudo haberse tomado como una verdad irrefutable para la mayor parte de las obras arquitectónicas de esa época, pero hoy vale la pena cuestionarse si la arquitectura es sólo el escenario donde se desarrollan los procesos sociales o es un agente que influye en los acontecimientos que dentro de ella ocurren.

Ante el primer postulado, la arquitectura de las misiones es sólo el espacio arquitectónico en el cual los misioneros realizan sus labores de conversión y enseñanza doctrinal. Ahí es posible identificar sus materiales, sistemas constructivos, formas de planta y de alzado, tipologías y un largo etcétera que engloba todos los aspectos que, a lo largo de varias décadas, han estudiado la Historia del Arte y la Historia de la Arquitectura. Inventarios y catálogos de conventos y arquitectura de las misiones han abundado, e incluso el valor excepcional de las misiones ha sido ampliamente reconocido.

Por lo anterior no es sorpresa que la UNESCO haya reconocido a catorce conventos del centro de México y los haya incluido en la *Lista de Patrimonio Mundial* en 1994 bajo el título “Primeros monasterios del siglo XVI en las faldas del Popocatepetl”. Conventos franciscanos, dominicos y agustinos son parte de la lista entre los que destacan el convento de San Miguel Arcángel en Huejotzingo, Puebla; la actual catedral de Nuestra Señora de la Asunción de Cuernavaca, Morelos; y los antiguos conventos de Santo Domingo de Guzmán en Oaxtepec y de San Juan Bautista en Tetela del Volcán, ambos en el estado de Morelos. Muy justa será la incorporación del atípico complejo formado por el convento franciscano y la catedral de Nuestra Señora de la Asunción en Tlaxcala, Tlaxcala, que fue propuesto a la UNESCO en 2018 como parte de una ampliación de la declaratoria de 1994, y que ya está en la lista indicativa en espera de obtener el reconocimiento.

Otras misiones que han sido reconocidas en la *Lista de Patrimonio Mundial* son las que fundó san Junípero Serra en el estado de Querétaro. Estas fueron incorporadas en 2003 en conformidad con los criterios ii y iii para el análisis del Patrimonio de la Humanidad bajo el título de “Misiones Franciscanas de la Sierra Gorda de Querétaro”. Es importante señalar que, a diferencia de las del Popocatepetl que son del siglo XVI, las de Querétaro son de la segunda mitad del siglo XVIII, prácticamente en el ocaso de la época virreinal. Su mayor atributo es su arquitectura barroca “mestiza” que muestra una clara influencia del arte indígena en su diseño. Pareciese que el santo, que también fue el fundador de las misiones de la Alta California, buscaba que la plástica del sitio influyera positivamente en las labores de evangelización.

Esto lleva de regreso a la discusión inicial de este trabajo: ¿Puede la arquitectura influir en los acontecimientos que dentro de ella ocurren? Si se considera que sí, en-

tonces se podría hablar de que hay arquitectura que no es simplemente la arquitectura de las misiones, sino que también es una arquitectura misionera. En este sentido, se trataría de arquitectura que es capaz de convocar y de transmitir por sí misma un mensaje doctrinal de la religión a la cual pertenece.

En consecuencia con lo anterior, la hipótesis que guía este trabajo consiste en aseverar que la arquitectura puede ser un vehículo eficaz de conversión y propagación de la fe en sí misma. Es por eso que su objetivo general es analizar los elementos arquitectónicos que han dotado de carácter a los templos de las misiones católicas romanas en México, tanto del pasado como del presente. Para poder realizarlo se optó por una metodología cualitativa con un enfoque diacrónico que permite tomar datos de la historia de la arquitectura de dichos complejos religiosos.

El carácter en la arquitectura

El concepto base para este trabajo es el de carácter. Gri-llo (1960) explica que el carácter es esa cualidad que se da cuando un edificio no puede ser identificado como otra cosa más que lo que es. Dicho de otra manera, es posible decir que un edificio tiene carácter cuando sin necesidad de mayor indicación se puede intuir su uso con sólo verlo. Posiblemente las pequeñas tiendas de cadenas de autoservicio que abundan en las ciudades mexicanas son el mejor ejemplo. Ninguna de ellas requiere poner la palabra tienda para que se sepa que ocurre ahí. Es más, quien compra en ellas con frecuencia puede ubicar los productos en cada una de ellas con gran facilidad pues todo es similar.

También tienen un notorio carácter las escuelas públicas de educación básica construidas en la segunda

mitad del siglo XX. Con sólo ver el edificio ya se sabe qué son. Incluso, en muchos pueblos de México, es fácil reconocer al palacio municipal frente a la plaza principal sin que éste tuviera letrero que lo identifique más la arquitectura. De estos tres ejemplos, la tienda, la escuela y el palacio, no hace falta ofrecerle al lector una fotografía o una descripción para que tenga una idea pues son inmuebles que gozan de gran carácter.

Por su parte, la arquitectura religiosa a lo largo de la historia ha aportado ejemplos con mucho carácter como las pirámides egipcias, los templos griegos, las basílicas paleocristianas, las mezquitas medievales, los conventos románicos, las catedrales góticas, las pirámides mesoamericanas, entre tantos otros casos. Incluso en nuestros días, es posible identificar a grupos religiosos por su arquitectura con carácter.

Probablemente los más fáciles de identificar sean los espacios pertenecientes a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Popularmente conocidos como mormones, la presencia de sus centros de reunión y de sus templos cada vez es más frecuente, pero sobretodo evidente en el paisaje urbano. Como ejemplo, de acuerdo con Magaña y Carrillo (2017), la ciudad de Mérida, Yucatán pasó de tener un par de centros de reunión en la década de los setenta del siglo XX, a tener más de 15 en la década de los ochenta. Estos centros, sumados a los que se construyeron en las dos décadas siguientes, dieron para 2017 un total de 22 en la Zona Metropolitana de Mérida.

La gran mayoría de los centros de reunión de los Santos de los Últimos Días comparten la misma morfología arquitectónica: dos volúmenes alargados con techos inclinados que están unidos por un vestíbulo que sirve de acceso principal. Además suelen tener una torrecilla con un pararrayos y una cancha de básquetbol anexa. Si sus centros de reunión son característicos, sus templos que gozan

de elegantes proporciones, escala monumental y un remate con el ángel Moroni dorado, también están revestidos de un evidente carácter.

Otra asociación religiosa cuya arquitectura es fácilmente identificable es la Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, la Luz del Mundo. Extravagantes formas, escala monumental y una combinación de colores y decorados que busca romper con su entorno, normalmente marcado por un contexto de cierta marginación, son las principales referencias.

Los templos de la Luz del Mundo podrían ser confundidos con los templos del Espiritualismo Trinitario Mariano puesto que también gozan de formas llamativas, pero éstos tienen como principal diferencia con los anteriores que su escala es mucho más humana y no pretenden destacarse en el paisaje urbano. Lo que sí comparten es su emplazamiento en zonas con altos niveles de marginación. Retomando el ejemplo de la capital yucatanense, Rodríguez (2017) señala que “siete de los ocho templos espiritualistas de la ciudad de Mérida se ubican precisamente en las colonias que presentan más carencias” (p. 199).

Si de carácter en la arquitectura religiosa se trata, un grupo minoritario pero significativo por su larga historia son los cristianos ortodoxos. Su presencia en México se afianzó como resultado de las inmigraciones del Cercano Oriente que llegaron desde fines del siglo XIX. Su arquitectura es fácilmente reconocible por el uso de la cruz bizantina con un travesaño inclinado en su parte inferior, así como por sus cúpulas bulbiformes. Pero, su particularidad mayor está en el interior, pues la abundancia de iconos, especialmente en el iconostasio mayor, hace que los templos de rito bizantino no se confundan con alguna otra vertiente del cristianismo.

Esto lleva a hacer una precisión sobre el mensaje que puede enseñar o transmitir la arquitectura misionera tanto en su exterior como en su interior.



Imagen 1. Templo ortodoxo de la Dormición de la Virgen María en Santa Gertrudis Copó, Mérida, Yucatán. Fotografía del autor, 2020. Los iconos, tanto del iconostasio como del muro testero y los laterales, le dan carácter pues lo distinguen de las otras vertientes del cristianismo. A la vez, los iconos ayudan a comprender mejor a través de pocas imágenes los elementos doctrinales que no se entenderían con muchas palabras.

El edificio transmite de varias maneras sus mensajes a quienes lo usan. La escala, el grado en que invite a entrar, el tipo y la cantidad de ventanas, la manera en que el edificio se une con el piso y el acceso funcional entre los departamentos son algunos de los medios que le permiten al edificio comunicarse con los usuarios (White, 2004, p. 25).

En el caso de la arquitectura misionera, su primer objetivo es convocar no sólo a los creyentes sino también a los que desea convertir. No es fortuito el gran empeño que ha puesto la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en el diseño de los exteriores de sus centros de reunión y, especialmente, de sus monumentales templos.

Para diversas religiones, el espacio al exterior de los templos cobra particular importancia para llevar a cabo manifestaciones de religiosidad popular. Esta encuentra su ámbito de acción en los linderos del flujo entre lo sagrado y lo profano pues “pasa por los actos que se celebran *intra ecclesiam* y es capaz de llegar, aunque de un modo difuso a los espacios *extra ecclesiam*, lo profano” (Rivero, 2019, p. 146). De ahí que el exterior además de ofrecer carácter debe servir como medio de convocación.

No basta con invitarlos a acercarse, la arquitectura misionera debe llevar al futuro converso a atravesar el umbral. Gennep (2008) considera que:

La puerta es el límite entre el mundo exterior y el mundo doméstico cuando se trata de una habitación común; entre el mundo profano y el mundo sagrado cuando se trata de un templo. Así, pasar el umbral significa agregarse a un mundo nuevo. (p. 37)

Ahora bien, una vez que se está adentro del templo, ¿es necesaria escuchar una predicación para introducirse en los misterios y dogmas de una religión o el inmueble es capaz de dar una pista por sí mismo?

Al explicar el papel del templo cristiano *genérico* (sin distinguir entre católico, ortodoxo o protestante), Vidal (2012) apunta que “el templo, en sus más variadas tipologías (catedral, basílica, capilla, iglesia, local) es el lugar fundamental para la predicación, la oración, la alabanza, la adoración y la comunión del pueblo cristiano” (p. 266). Claro está que la predicación del ministro o catequista es muy necesaria, pero el ánimo de este texto es enfatizar cómo el interior puede reforzar el carácter de un templo e incluso hacer el papel de misionero.

La primera evangelización

Una vez que se ha comentado sobre el concepto de carácter de un edificio y cómo éste puede incidir en la arquitectura religiosa para que esta adquiera el papel de arquitectura misionera, toca turno de analizar las obras arquitectónicas del pasado y la intención del mensaje a transmitir. En un primer momento es necesario considerar los procesos que siguieron a la llegada de la fe cristiana al territorio de lo que ahora es México.

Como una constante de la arquitectura religiosa del siglo XVI es necesario mencionar la importancia en ella de los espacios abiertos, ya se trate de la nave descubierta de las capillas, de los atrios de los conventos o de su conjunción con las plazas cívicas, creando en el centro de las localidades áreas descubiertas, arboladas y jardinadas que son verdaderos pulmones para los centros de población. (Artigas, 2004, p. 102)

En buena medida, el éxito de la primera evangelización se debió a la incorporación de los elementos preexistentes. Así, el uso del espacio abierto generó el ambiente propicio para las misiones. El atrio se convirtió en un espacio idóneo para la transición. Al estar fuera del templo, ser el espacio *extra ecclesiam*, era posible permitir dentro de él ceremonias o costumbres más heterodoxas. “Si bien la religión mesoamericana fue abolida, y substraída en la mayor parte, la religiosidad del pueblo persistió, dirigida ahora hacia el catolicismo: la religión cambió, la religiosidad permaneció” (Artigas, 2004, p. 105). Numerosos atrios sirven de buenos ejemplos de lo anterior, como el del convento dominico de San Pedro y San Pablo en Teposcolula, Oaxaca.

Justamente, en Teposcolula se encuentra una de las capillas abiertas más representativas. La capilla abier-

ta, que en la región yucatanense se conoce como capilla de indios, era:

Una especie de presbiterio de piedra abovedado; una peculiar iglesia sin nave que más parecía el proscenio de un gran teatro abierto al aire libre. Allí se celebraban servicios religiosos en beneficio de grupos de fieles congregados en el atrio. (Bretos, 1992, p. 13)

Es muy posible que el atrio en el que mejor se materialice su papel simbólico dentro de la arquitectura misionera sea el del convento franciscano de San Antonio de Padua en Izamal, Yucatán. Tal conjunto fue construido entre 1553 y 1561 utilizando el emplazamiento y las piedras de la pirámide del *Pap-Hol-Chac* (Gutiérrez y Rivero, 2012). Ahí, el antiguo culto maya prehispánico fue sustituido pero, retomando la idea de Artigas (2004) antes expuesta, la religiosidad permaneció de tal modo que donde había estado uno de los principales adoratorios de *Chaac*, se levantó el principal santuario mariano de la Península de Yucatán.

Un aspecto que no debe pasar inadvertido es que la primera evangelización llegó a la Nueva España después, en la tercera década del siglo XVI, cuando en Europa apenas se estaba extendiendo la Reforma Protestante. Es decir, que toda la restauración doctrinal y litúrgica emanada de la Contrarreforma Católica y del Concilio de Trento aun no existía. Fue hasta el pontificado de san Pío V cuando se codificó el Misal (de lo que en la actualidad es conocida como la Forma Extraordinaria del Rito Romano) y el Catecismo, con lo que la Iglesia Católica ya tenía las pautas para trazar un programa misionero homogéneo.

La doctrina conocida como tridentina, por haberse derivado del Concilio de Trento, tuvo como bandera la enseñanza de cuatro grandes bloques de conocimientos: los dogmas de fe, los sacramentos, los mandamientos y las

oraciones. Como recurso didáctico se favoreció el uso de las imágenes al validar lo que desde el 787 había dicho el Concilio de Nicea sobre la necesidad de la presencia de las imágenes en los templos, para que las personas analfabetas pudieran introducirse en los misterios de la religión católica.

Fue así como desde finales del siglo XVI hasta fines del XVIII, los templos se convirtieron en grandes lienzos en los que se podían representar escenas de la vida de Jesucristo o de la Virgen María, los misterios del Rosario, los mandamientos, los apóstoles, los doctores de la Iglesia y los pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento. La producción artística se desbordó en Nueva España para hacerse colaboradora en las labores misioneras.

Tanto la arquitectura, pintura, escultura y orfebrería, no produjeron solamente objetos ornamentales; detrás de la expresión artística estaban los mensajes de la fe. Las órdenes evangelizadoras realizaron una eficaz labor de evangelización a través de sus colegios, conventos e iglesias. (Soria, 2012, p. 146)

Mención especial merece la arquitectura de la Orden de Predicadores, cuyos miembros son popularmente conocidos como dominicos por haber sido fundados por santo Domingo de Guzmán, pues saturó los interiores de sus templos de elementos catequéticos. Ejemplos de ello son los conventos dominicos de las ciudades de Puebla de los Ángeles y de Antequera, hoy Oaxaca. Ahí, sin perder de vista la unidad y la armonía artística de la composición, convergen de manera plástica los grandes pontífices, las virtudes, las santas mártires, los misterios del Rosario, los padres de Occidente y los doctores de la Iglesia. Pareciera que cada tramo del templo es en realidad un tema del catecismo hecho imagen.

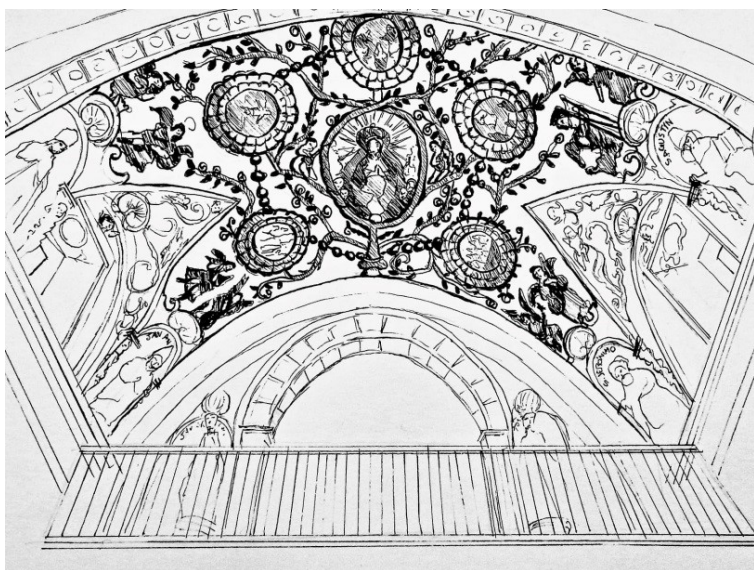


Imagen 2. Detalle del coro de la capilla de Nuestra Señora del Rosario del convento de Santo Domingo de Guzmán en Oaxaca, Oaxaca. Dibujo de Juan Luis Casillas Jiménez, 2020. En una sola mirada es posible contemplar cómo los misterios gloriosos del Rosario rodean a la Madre de Dios al mismo tiempo que el conjunto es sostenido por los cuatro padres de la Iglesia de Occidente (San Ambrosio, San Agustín, San Gregorio Magno y San Jerónimo) frente a la mirada aprobatoria de los doctores de la Iglesia más destacados de la orden franciscana, San Buenaventura, y de la orden dominica, Santo Tomás de Aquino. Es un solo detalle de la techumbre, pero encierra numerosos temas de catequisis.

La belleza de los templos novohispanos aunada a la claridad del mensaje que transmiten refuerza la idea de que su arquitectura es misionera. Incluso en nuestros días es común que los visitantes de estos templos salgan preguntándose qué quieren decir esas esculturas o pinturas, qué historias hay detrás de esos personajes y por qué era importante conocer e imitar sus vidas.

El impulso por hacer realidad el mandato evangélico de ir hasta los confines para bautizarlos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo llevó a la creación de los

colegios de *Propaganda Fide*. El primero de ellos se fundó en 1683 en Santiago de Querétaro.

La elección que hicieron los padres apostólicos llegados de España de una ciudad como ésta para hacer su primera fundación americana se debió a varias razones: como tercera ciudad del virreinato, tenía la prosperidad suficiente para sostener los gastos que requería una fundación así; tenía además la ventaja de que una buena parte de la vida religiosa estaba en manos de los franciscanos, aunque existían otros templos; finalmente, la ciudad poseía una situación táctica privilegiada en la salida de los caminos que iban hacia el norte, que era la tierra de la misión (Rubial, 2004, p. 263).

En la segunda mitad del siglo XVIII las misiones del norte de la Nueva España fueron progresando aunque con gran lentitud. La historia recuerda en torno a estos procesos a personajes como Eusebio Kino o san Junípero Serra. Las grandes misiones de Serra en la Alta California contrastaban con las misiones de la Sierra Tarahumara cuyas proporciones eran menores. Esto último no era por falta de entusiasmo de los misioneros sino porque las condiciones del terreno hacían muy difícil el traslado de los materiales de construcción.

Sin embargo, algo tienen en común la misión de San Gabriel en la Zona Metropolitana de Los Ángeles, California y la misión de Los Cinco Señores de Cusárare en el municipio de Guachochi, Chihuahua. No es sólo que fueron fundadas en el lejano norte de la Nueva España, sino que en ambas el carácter del templo está dado por su forma exterior, así como por las condiciones artísticas de su interior. A pesar de que la primera fuera fundada por el franciscano san Junípero Serra y la segunda por los padres de la Compañía de Jesús, en ambas las obras de arte de su interior favorecían la enseñanza de los misterios de la misma fe católica. La rigidez de las normas litúrgicas tridentinas ase-

guraba que no hubiera lugar a interpretaciones personales de la doctrina o de los ritos por lo que a pesar de la lejanía o de la diferencia de condiciones del contexto, los templos compartían un mismo lenguaje, un mismo mensaje y una misma cualidad de arquitectura misionera.



Imagen 3. Interior del templo histórico de la misión de San Gabriel Arcángel en la Zona Metropolitana de Los Ángeles, California. Fotografía del autor, 2020. Las misiones al norte de la Nueva España atendieron a pueblos seminómadas por lo que había que aprovechar todos los medios disponibles, incluyendo la arquitectura, para enseñar la mayor cantidad de doctrina durante el tiempo en el que los fieles estuvieran en la misión. Tras un presunto atentado, esta iglesia fue incendiada el 11 de julio de 2020 causando gran conmoción pues, con 245 años de antigüedad, era uno de los edificios más antiguos del estado de California.

De re-evangelización decimonónica a la nueva evangelización

Tal vez fue porque se dio por sentado que la evangelización era una tarea lograda y completada o tal vez simplemente fue el *zeitgeist*, es decir el espíritu de la época, pero los clérigos católicos descuidaron la labor misional en las últimas décadas del siglo XVIII para inmiscuirse más en el ambiente de la Ilustración. La búsqueda de la felicidad temporal, la promoción del aprecio y reconocimiento de la naturaleza y del territorio americano, el impulso a las escuelas primarias, las innovaciones en la producción agraria, así como la aplicación de las ciencias útiles y nuevas tecnologías en beneficio de los feligreses, fueron algunos de los signos de la ilustración del clero novohispano (Torales, 2010).

Las ideas ilustradas diluyeron el rigor del mensaje catequético tridentino. Hubo cambios en la manera de promoción de algunas devociones e incluso se sustituyeron unas por otras. Retomando el ejemplo de Cusárare en la Tarahumara, ahí los frailes franciscanos cambiaron de título a la misión dejando a un lado el de los Cinco Señores para dedicarla a Nuestra Señora de Guadalupe cuya devoción iba de la mano con la creación del Estado Mexicano.

No sólo cambió el mensaje sino también la forma en que era presentado. En el siglo XIX, el barroco fue sustituido por el neoclásico. Si bien su aporte estético es invaluable, el neoclásico no era capaz de transmitir los mensajes doctrinales con tanta claridad como el barroco. Le daba más importancia a la armonía estética que a la transmisión de un mensaje. De esa manera se “enfriaba” el vigor misionero de la primera evangelización.

Debido a que la misión evangelizadora se estaba apagando en todo el Orbe, durante el pontificado del beato Pío IX y de León XIII se impulsaron nuevas devociones de

corte universal que fueron la punta de lanza de la re-evangelización de lo que quedaba de la cristiandad. Las principales devociones de la época fueron la Inmaculada Concepción, el Sagrado Corazón de Jesús, San José, la Sagrada Familia y San Miguel Arcángel. Todo esto tenía implícito un mensaje muy claro que debía de ser difundido entre los católicos.

La Inmaculada Concepción es la advocación mariana que aplasta a la serpiente original que para esa época simbolizaba también la serpiente de la secularización que acechaba con alejar los principios católicos de la vida pública. Esto estaba perfectamente complementado con la idea del reinado social de Cristo Rey por medio de la propagación de la doctrina social de la Iglesia que había emanado de las encíclicas de León XIII entre las que destacó la *Rerum Novarum* (1891). La imagen entronizada del Sagrado Corazón de Jesús era la materialización del objetivo de hacer que en la sociedad moderna viviera Cristo Rey.

La defensa de la familia católica, cuya moral era atacada por la modernidad de fines del siglo XIX y principios del XX, era reforzada por medio de la imagen de la Sagrada Familia de Nazaret, que debía ser modelo para todas las familias. Como corolario de lo anterior, se impulsó la figura de San José como modelo de jefe de familia y de trabajador. Finalmente, se difundió la devoción a San Miguel Arcángel, para que en su condición de príncipe de la milicia celestial, arrojará a los espíritus malignos que andaban dispersos por el mundo para la perdición de las almas.

Todos estos mensajes lograron una perfecta sinergia con la arquitectura y el arte neogótico que tenía como referente inmediato a las obras más imponentes de la cristiandad: las catedrales góticas. Posteriormente, el eclecticismo historicista de principios del siglo XX reunió las formas neogóticas con las neorrománicas, neomudéjares y muchas otras corrientes inspiradas en unos hipotéticos

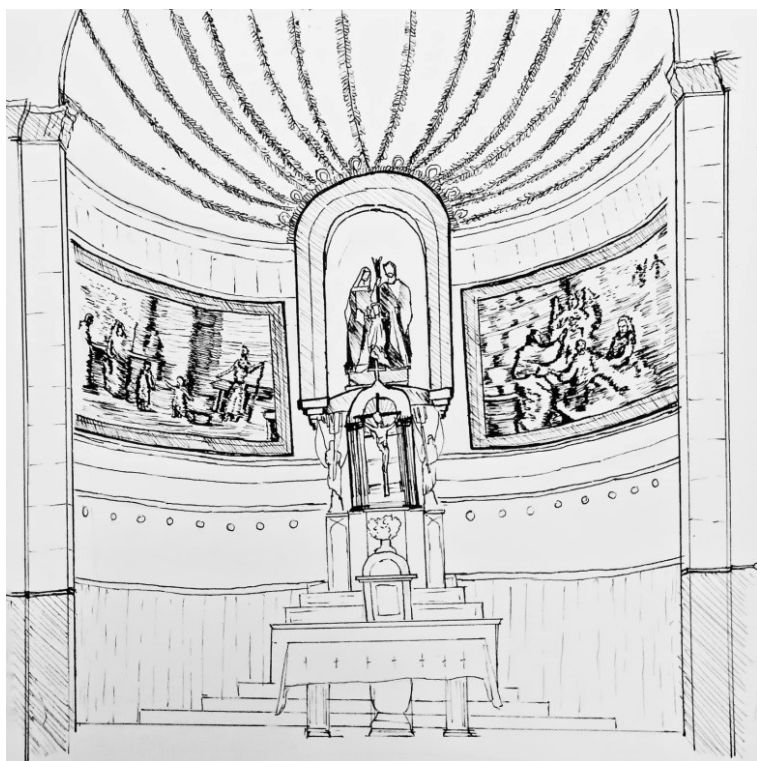


Imagen 4. Detalle del presbiterio de la iglesia josefina de la Sagrada Familia en Ciudad de México. Dibujo de Juan Luis Casillas Jiménez, 2020. En un templo de tipología ecléctica e historicista, se redujeron los elementos artísticos para enfatizar aquellos que contenían el mensaje que se esperaba quedase claro: la importancia de la familia a ejemplo de la Sagrada Familia de Nazaret. El conjunto escultórico está flanqueado a la izquierda por una escena de la vida en el taller de Nazaret como ejemplo de familia trabajadora y a la derecha por la muerte de San José para dar ejemplo de familia unida y creyente.

tiempos mejores. De ahí que Checa-Artasu (2016) considere al neogótico como la tipología predilecta en América Latina para construir templos monumentales dedicados a las devociones de corte universal, como el Sagrado Corazón de Jesús.

Es así que en México durante el Porfiriato se construyeron templos que sirvieron de baluartes de la re-evan-

gelización. Para que pudieran funcionar como arquitectura misionera en medio de las difíciles circunstancias derivadas de la aplicación de las Leyes de Reforma, sus cualidades tenían que ser muy claras: debían tener la mayor escala posible, destacar en su contexto urbano, contar con formas atractivas e inspiradas en la historia, y no tener en su interior tantos elementos artísticos, sino sólo los necesarios para que tales devociones universales pudieran ser claramente identificadas y comprendidas por los fieles.

La tendencia anterior se dio hasta ya entrado el siglo XX y dio como resultado templos que ahora caracterizan a varias ciudades mexicanas. El Templo Expiatorio de Guadalajara, Jalisco; la parroquia de San Miguel Arcángel en San Miguel Allende, Guanajuato; el Templo Expiatorio de León, Guanajuato; y los templos josefino y jesuita de la Sagrada Familia en las colonias Santa María La Ribera y Roma, respectivamente, de la Ciudad de México son algunos de los ejemplos de la arquitectura misionera de la re-evangelización.

Como si no se aprendiera de la historia, hacia mediados del siglo XX la Iglesia Católica entró en un nuevo proceso de enfriamiento en su labor misionera. Ante el panorama convulso, san Juan XXIII convocó al Concilio Vaticano II para redirigir el rumbo de la Iglesia. Si bien el concilio concluyó en 1965, durante los siguientes cinco años el ala liberal más radical logró imponer sus ideas para impulsar un rediseño de las celebraciones, destacando el de la misa, que derivó en una remodelación de la arquitectura cultural católica.

“Desde el principio, esta reforma planteó escenarios muy novedosos. Por ejemplo, permitía el uso de lenguas vernáculas en la celebración de todos los sacramentos, incluida la misa, dejando en segundo plano la universalidad del latín” (Fierro, 2017, p. 189). La reforma litúrgica era, por contradictorio que parezca, una nueva misión y por lo tan-

to requería no sólo de cambios en los ritos, sino que también los lugares donde estos se realizaban fueran escenarios novedosos.

Dentro de la nueva arquitectura católica hay “una marcada tendencia hacia la sencillez y sobriedad, proveniente tanto de los postulados del movimiento moderno en arquitectura que proclamaban a la decoración como un crimen, como de las tendencias religiosas que tienden a abandonar la ostentación” (Noelle, 2004, p. 306). Si bien el Movimiento Moderno Internacional como tipología arquitectónica tendía a considerar de la mano de sus principales exponentes como Mies van der Rohe que “menos es más”, pareciera que la Iglesia Católica también en su labor doctrinal se iba hacia lo menos.

Los cambios no sólo se dieron en las formas sino también en la función del mobiliario. El altar del sacrificio fue redefinido a la luz de las reformas litúrgicas como la mesa del Señor y fue separado de la pared para que el sacerdote quedase cara al pueblo durante la celebración (Fierro, 2017). Entre los ejemplos representativos en esta nueva concepción del altar y del espacio sagrado católico en México estuvieron la iglesia de la Santa Cruz del Pedregal (1952-1968) y el seminario de San José del Altillio (1956), ambos en Ciudad de México; la capilla del monasterio benedictino de Ahuacatlán, Morelos (1957), la catedral del Dulce Nombre de María en Sisoguichi, Chihuahua (1975-1978), y la catedral de Nuestra Señora de la Asunción en Cuernavaca, Morelos (1957). Nótese como en estos dos últimos casos la reforma litúrgica y arquitectónica fue promovida por los obispos del ala más progresista: José Alberto Llaguno Farías y Sergio Méndez Arceo, respectivamente.

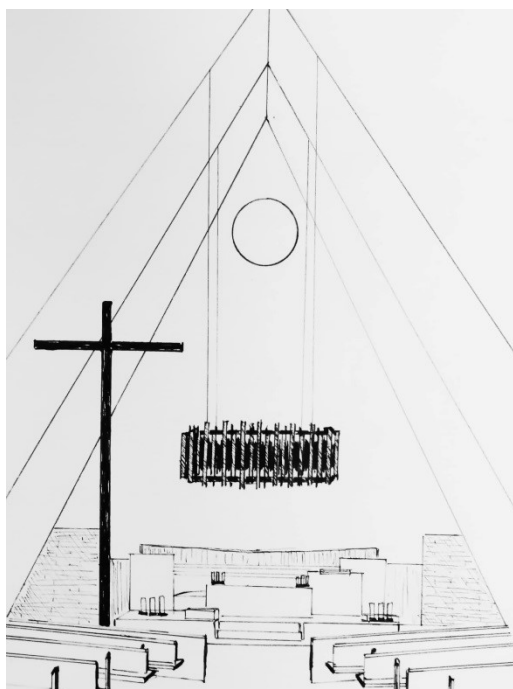


Imagen 5. Detalle del presbiterio de la iglesia josefina de la Santa Cruz del Pedregal en Ciudad de México. Dibujo de Juan Luis Casillas Jiménez, 2020. El muro testero vacío no dice nada e incluso el altar se ve convertido en una mesa cuya relevancia sólo está insinuada por el gran candil que cuelga sobre ella.

Al mismo tiempo en que la arquitectura había dejado de ser misionera, la secularización y el cambio religioso avanzaron de manera voraz en México. En pocas décadas la hegemonía católica se rompió para dar paso a la presencia de numerosas asociaciones religiosas. La frialdad del Movimiento Moderno Internacional y de sus templos vacíos de imágenes no fue bien recibida por los pueblos de México que son cálidos, expresivos y llenos de vida.

Las cinco visitas de san Juan Pablo II a México, sirvieron para dejarle claro al Romano Pontífice que si la Iglesia Católica quería conservar a sus fieles y recuperar a los que se habían ido tenía que volver a sus orígenes misioneros, a esto el papa polaco lo llamó “la nueva evangelización”. La importancia de las imágenes había vuelto:

Una expresión de gran importancia en el ámbito de la piedad popular es el uso de las imágenes sagradas que, según los cánones de la cultura y la multiplicidad de las artes, ayudan a los fieles a colocarse delante de los misterios de la fe cristiana. (Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, 2002, p. 18)

Al revisar la arquitectura que se producía en la primera década del siglo XXI en la franja costera turística conocida como Riviera Maya en Quintana Roo, Rivero (2014) observó que en las obras de arquitectura historicista, en la que se retomaban las formas del pasado y que por ende gozaban de carácter de templos católicos, la comunidad se había encariñado con sus templos, y que las imágenes sagradas en ellos expuestas habían favorecido la vinculación no sólo de los fieles con el edificio, sino también entre ellos, para formar una auténtica comunidad parroquial. El haber aprendido de la lección de Cancún, Playa del Carmen y la Riviera Maya ha llevado a que las nuevas generaciones de arquitectos opten por retomar la relevancia de los atrios y la presencia de las imágenes dentro de los templos. Así la arquitectura de los templos católicos se convertirá en misionera de la nueva evangelización y dejará de ser el espacio semivacío en el que la habían transformado.

Reflexiones finales

Para poder aseverar que la arquitectura puede ser un vehículo eficaz de conversión y propagación de la fe en sí misma, se tomó como base el concepto de carácter de la arquitectura. Así se pudo ver que cuando un edificio muestra claramente qué es, es más factible que alguien se atreva a cruzar su umbral y así entrar para descubrir qué puede aprender ahí.

La arquitectura de las misiones es arquitectura misionera, pero no por sí misma sino que requiere contar con ciertos elementos formales y espaciales. Entre ellos destaca la presencia de un atrio que no sólo sirva para la transición de lo sagrado a lo profano, sino que también sea un espacio para conocerse y volverse parte de la comunidad.

Un punto fundamental para que la arquitectura de un templo católico sea misionera es que en su interior cuente con imágenes religiosas que puedan narrar o insinuar los mensajes doctrinales que se pretenden transmitir. Ya sea que abunden como en la primera evangelización o que sean elementos puntuales como en la re-evangelización decimonónica, su presencia es útil tanto para darle carácter al edificio como para enseñar. Por el contrario, su ausencia hace que la arquitectura no pueda ser misionera pues si tiene poco o nada justamente eso es lo que enseña: poco o nada.

Pareciera que la Iglesia Católica ya está aprendiendo la lección del pasado y ha recuperado la incorporación de las imágenes sagradas como parte básica del mobiliario de sus templos. A medida en que la nueva evangelización tenga como referencia a la primera evangelización y sus procesos históricos subsecuentes, podrá tener mayor éxito.

Una arquitectura misionera no sólo convoca y convierte sino que también genera el ambiente propicio para la

vida en comunidad. Idealmente debería convertirse en un ambiente acogedor que permita recrear el espacio divino del Monte Tabor que hizo exclamar a San Pedro: Maestro, ¡qué bueno que estamos aquí!

Referencias bibliográficas

- ARTIGAS, J. B. (2004). Arquitectura religiosa del siglo XVI en la Ciudad de México. En A. Ruiz (coord.), *Arquitectura Religiosa de la Ciudad de México Siglos XVI al XX. Una guía* (pp. 99-109). Asociación del Patrimonio Artístico Mexicano, A. C. / Secretaría de Cultura, Secretaría de Turismo y Fondo Mixto de Promoción Turística del Gobierno del Distrito Federal.
- BRETOS, M. A. (1992). *Iglesias de Yucatán*. Producción Editorial Dante.
- CHECA-ARTASU, M. M. (2016). Las órdenes religiosas como promotoras de la arquitectura neogótica en América Latina. Algunos ejemplos. En M. M. Checa-Artasu & O. Niglio (coords.), *El Neogótico en la Arquitectura Americana. Historia, restauración, reinterpretaciones y reflexiones*. Edizioni Scientifiche Italiane.
- Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos (2002). *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*. Librería Editrice Vaticana.
- FIERRO REYES, I. G. (2017). La misa: forma y sustancia. El uso de fuentes materiales en el análisis de los debates litúrgicos recientes. En J. J. López García & R. E. Rivero Canto (coords.), *Espacios sagrados y prácticas religiosas: fuentes y métodos para su estudio* (pp. 187-194). Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- GENEP, A. van (2008). *Los ritos de paso*. Alianza Editorial.
- GRILLO, P. J. (1960). *Form, function and design*. Dover Publications, Inc.
- GUTIÉRREZ RUIZ, N. & Rivero Canto, R. E. (2012, septiembre). Las manifestaciones artísticas de una ciudad maya sagrada: Izamal, Yucatán, México. *ASRI: Arte y Sociedad. Revista de Investigación* (2). <http://asri.eumed.net/2/index.html>.

- MAGAÑA Mena, M. A. & Carrillo Lara, M. R. (2017). Creando el mundo por medio de la arquitectura religiosa: el caso de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en Mérida. En J. J. López García & R. E. Rivero Canto (coords.), *Espacios sagrados y prácticas religiosas: fuentes y métodos para su estudio* (pp. 203-209). Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- NOELLE, Luis (2004). Arquitectura religiosa en el México del siglo XX. En A. Ruiz (coord.), *Arquitectura Religiosa de la Ciudad de México Siglos XVI al XX. Una guía* (pp. 99-109). Asociación del Patrimonio Artístico Mexicano, A. C. / Secretaría de Cultura, Secretaría de Turismo y Fondo Mixto de Promoción Turística del Gobierno del Distrito Federal.
- RIVERO Canto, R. E. (2014). Las imágenes sagradas y el proceso de diseño arquitectónico de los templos católicos contemporáneos en la península de Yucatán. En M. M. Checa-Artasu, J. J. López García & M. C. Valerdi Nochebuena (coords.), *Territorialidades y arquitecturas de lo sagrado en el México contemporáneo* (pp. 217-230). Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- RIVERO Canto, R. E. (2019). *Adauge nobis fidem. Creer, celebrar y construir en la Península de Yucatán (1864-1914)* [tesis de doctorado en Historia, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, no publicada]. Repositorio institucional CIESAS.
- RODRÍGUEZ González, R. (2017). El espiritualismo trinitario mariano en Yucatán, su llegada y distribución en colonias marginales de la ciudad de Mérida. En J. J. López García & R. E. Rivero Canto (coords.), *Espacios sagrados y prácticas religiosas: fuentes y métodos para su estudio* (pp. 195-202). Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- ROSSI, A. (1982). *La arquitectura de la ciudad*. Gustavo Gili.
- RUBIAL García, A. (2004). Estrategias de impacto. La llegada de los padres apostólicos de *Propaganda Fide a Querétaro*.

- ro. En A. Mayer & E. de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España* (pp. 261-274). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas.
- SORIA Soria, A. (2012). *El Jardín Teresiano Novohispano. Las moradas de Santa Teresa de Jesús. Una interpretación espacial y arquitectónica de siete conventos del Carmelo Descalzo en México. Siglos XVII-XVIII*. Minos III Milenio Editores.
- TORALES Pacheco, M. C. (2010). El clero novohispano y el bienestar del público. En J. C. Casas García (ed.), *Iglesia, Independencia y Revolución* (pp. 47-66). Universidad Pontificia de México.
- VIDAL Rojas, R. (2012). *Entender el templo pentecostal. Elementos, fundamentos, significados*. Centro Evangélico de Estudios Pentecostales.
- WHITE, E. T. (2004). *Manual de conceptos de formas arquitectónicas* (2^a ed., F. Patán López, trad.). Editorial Trillas.

Imágenes, altares y capillas: Recursos simbólicos para la apropiación del territorio en los barrios populares

RENÉE DE LA TORRE CASTELLANOS

Al visitar y recorrer las colonias y los barrios populares es evidente la presencia pública de símbolos religiosos en las calles, en las esquinas, en los zaguanes, en las bardas, entre otros sitios. Desde hace tiempo he acumulado fotografías de dichas marcas religiosas en los espacios públicos. ¿Cómo explicar la presencia de altares en torno a la imagen de la Virgen de Guadalupe en las calles de las colonias populares? A través de un estudio etnográfico (basado en registros fotográficos y entrevistas con los vecinos) en torno a los altares guadalupanos callejeros en los barrios populares de la ciudad de Guadalajara, se busca atender cómo la devoción no es únicamente un acto de fe desprovisto de sentido social, sino demostrar que es una tradición que se reactualiza como recurso de visibilización en el marco de un campo religioso cada vez más competitivo; pero también es una forma performativa para transformar el territorio, colonizando el anonimato, aminorando la vandalización y la violencia cotidiana que se vive en los barrios marginales de las ciudades.

A primera vista uno constata que colocar un símbolo religioso es una expresión pública de la fe. Pero me

pregunto si la fe y sus expresiones icónicas públicas forman parte de otras estrategias populares que permite apropiarse, redefinir y transformar el territorio. En este capítulo quiero encontrar respuesta a su uso social estratégico para vivir y apropiarse de la vida urbana, en especial en los territorios ligados con la cultura de la pobreza (marginación, escasez de servicios, inseguridad, vulnerabilidad social, etcétera).¹⁶

Las imágenes como marcadores territoriales en las calles, esquinas y bardas

En muchos casos los símbolos o marcas urbanas responden a la competencia entre distintas iglesias, congregaciones o comunidades de fe por lograr visibilidad. La mayoría de estos símbolos corresponden a la simbología católica, pero, aunque las congregaciones evangélicas repudian la iconografía católica (en cuanto la consideran práctica de idolatría), también juegan un rol importante en dejar marcas de visibilidad pública mediante las que compiten por el territorio. A simple vista podemos asegurar que las imágenes religiosas impresas o pintadas en los espacios públicos son

¹⁶ Este artículo se realiza con trabajo de campo correspondiente a dos proyectos de investigación. La primera parte sobre la visibilidad y las marcas en territorios de diversidad religiosa tiene que ver con los registros foto- etnográficos recabados durante la aplicación de la Encuesta Creencias y prácticas religiosas en Guadalajara, realizado en la primavera de 2016. La segunda parte se desprende de un proyecto personal sobre los sentidos y usos de la práctica ritual de los altares, emprendido en enero de 2018. Deseo agradecer a Anel Salas, asistente de investigación financiada por el SNI, por su colaboración durante el trabajo de campo etnográfico realizado desde septiembre de 2018 a septiembre de 2020 en el Área Metropolitana de la ciudad de Guadalajara.

signos de identidad. Pintar una Virgen o un Santo es un signo de pertenencia al catolicismo, que en las dinámicas territoriales juega un papel determinante en la competencia por la visibilidad de las identidades religiosas en territorios cada vez más disputados por la diversidad religiosa (Gutiérrez Zúñiga y De la Torre, 2020).

Construir el territorio se refiere a transformar el espacio en espacio representado y apropiado por un grupo social. Al asistir a un barrio, fraccionamiento en las ciudades y pueblos contemporáneos donde cada vez más el catolicismo ha dejado de regir una homogeneidad creyente, encontramos diferentes signos de identidades religiosas disímboles. Los peces y la escritura de algunos pasajes bíblicos son signos de cristianos evangélicos; los templos o el sonido de alabanzas pueden ser las marcas de algunas denominaciones pentecostales, los pequeños puestos portátiles para exhibir las revistas y publicaciones del Atalaya es un signo ya reconocible de los Testigos de Jehová en distintos espacios públicos frecuentados, la presencia dominical de hombres vestidos de traje negro con corbata y portafolio que realizan visiteo casa por casa es signo indiscutible de mormón, o la visibilidad de un grupo de mujeres con faldas largas de mezclilla y chales de encaje atados en la espalda nos permite reconocer a los miembros de La Luz del Mundo. Las distintas religiones compiten por el territorio mediante la visibilidad de sus atributos estilísticos.

En este contexto de diversificación religiosa, las calles son valoradas como territorios de misiones evangélicas donde la iconografía católica adquiere un nuevo sentido en la competitividad con los otros agentes misioneros, y sus santos y vírgenes se convierten en marcadores territoriales de conquista visual de lo religioso en el espacio secular (Giumbelli, 2014). Por tanto, una manera de construir territorio religioso es marcándolo con los emblemas identificadores de cada grupo religioso, en palabras de Rita

Segato: “el territorio es escenario del reconocimiento; los paisajes (geográficos y humanos) que lo forman son los emblemas en que nos reconocemos y cobramos realidad y materialidad ante nuestros propios ojos y a los ojos de los otros” (Segato, 2007, p. 73). De esta manera, al colocar imágenes católicas en los espacios anónimos urbanos los vecinos contribuyen a territorializar la fe en una barda, en un grafiti, en los espejos de los carros, en altares en centros deportivos y parques, en plazas, en calles, impresos en camisetas o tatuados en cuerpos. La imagen hace posible la continua manifestación de lo sagrado en los lugares más insospechados. Y representan marcadores de identidad religiosa y barrial.





Fotografías 1 y 2. A la izquierda, la Virgen de Guadalupe en mural callejero, Colonia Hernández Loza. Renée De la Torre, Guadalajara, abril de 2016. A la derecha, póster con referentes pentecostales en tendajón de barrio. Renée De la Torre, 18 de octubre de 2020.

La antropóloga Ana María Portal (1994) detectó que en la Ciudad de México las imágenes religiosas estaban presentes en aquellos asentamientos urbanos que habían invadido antiguos pueblos indígenas o campesinas, y concluyó que éstas contribuyen a brindar continuidad al sistema tradicional cultural de dichos pueblos, a la vez que se adecúan, e incluso tienden a reinventarse, para acceder a las transformaciones propias de la ciudad moderna. Como lo señala Portal, quien ha estudiado los sistemas religiosos indígenas en la ciudad de México:

La práctica de la religiosidad popular, y todo el trasfondo ideológico y cultural que conlleva, representa la estructura significativa desde donde se construye el espacio social de la modernidad para los habitantes de los pueblos. Es la matriz desde donde se incorpora lo nuevo, para que no se desdibuje la identidad de la comunidad (Portal, 1994, p. 44).

Otro uso de las imágenes y de los signos religiosos en el espacio público consiste en una estrategia de visibilidad de la fe, del milagro, de la palabra sagrada. Puede ser un acto de constatación del milagro y del pago de la manda como son los murales exvotos, mediante los cuales se testimonia públicamente el agradecimiento a un santo, virgen o cristo por su intermediación milagrosa. Por ejemplo, la siguiente fotografía, en una colonia popular en Izamal, Yucatán, donde se pintó un mural guadalupano a la Virgen Morena (la Virgen de Guadalupe), en el que se incluyen las iniciales del enunciador, lo que hace explícito que este acto es producto del pago de una promesa. La barda en sí nos permite leer el sentido de su pinta, e inscribir esta expresión artística en un acto ritual: la manda.

En distintos barrios, la observación etnográfica nos permite constatar que las bardas de las calles al ser intervenidas con imágenes religiosas se reconvierten en espacios sagrados confinados a la actividad de ofrendar (como



Fotografía 3. Mural exvoto a la Virgen de Guadalupe. Renée de la Torre, Izamal, Yucatán, octubre 2015.

fueron antiguamente los pinakulos) mediante la solicitud de un favor o como testimonio del pago de manda por un favor recibido. Las imágenes callejeras puestas en lugares visibles pueden formar parte del ritual votivo (los exvotos tienen la funcionalidad de pagar ritualmente por un favor recibido por parte de un ser sobrenatural). Este agradecimiento debe hacerse de manera pública a fin de contribuir a testimoniar el éxito y el poder del santo. Normalmente, se depositan en los santuarios o capillas dentro de los templos. Pero también es usual colocarlos (o pintarlos) en lugares públicos y visibles (como es una barda en las calles) para testimoniar socialmente el agradecimiento por el favor recibido, y con ello contribuir a publicitar la fe en esa imagen.

También es común observar imágenes pintadas a modo de murales o grafiti en bardas para hacer visible la fe de quien lo suscribe. Sin embargo, aunque pareciera que no hay mayor intención que la mera devoción o acto de fe, este acto casi siempre va acompañado de una intención aparente. Como aconseja Hugo José Suárez (2012) debemos pensar que no están ahí solo porque sí, y reconocer que las imágenes tienen una potencia movilizadora, pues no sólo fueron colocadas para ver pasar el ritmo de la vida urbana, sino sobre todo para que alrededor de ellas se generen diferentes prácticas rituales y usos sociales (Suárez, 2012). Es común que las imágenes se instalen en zaguanes, patios y cocheras para que sean miradas desde afuera. Algunos entrevistados explican que las imágenes los cuidan de los ladrones. En tiempos de diversidad y competencia religiosa pueden operar como un signo de identidad, cuando se colocan las calcamonías con la imagen de la Virgen anunciando: *en este hogar somos guadalupanos y no aceptamos propaganda protestante*. Pero a su vez es un acto de habla en el sentido que clausura la comunicación y el proselitismo casa por casa de los evangélicos.

Rita Segato (2007) invita a pensar en los efectos que la iconicidad tiene sobre la reestructuración contemporánea del territorio. Propone apreciar los emblemas o signos religiosos como marcadores territoriales en un espacio disputado por la diversidad y ya no colonizado por la homogeneidad. Los aspectos icónicos aportados por las diferentes religiones son instrumentados para competir por la visibilidad de la diferencia: En este sentido adquieren un papel fundamental para formar y conquistar territorio. E incluso para transformar los paisajes urbanos en territorios etno-religiosos. En este sentido el colocar figuras, imágenes, afiches, o logo-marcas distintivos de los grupos religiosos en los espacios públicos puede ser leído como una manera de trazar pertenencias territoriales. Los íconos que ellos

transportan constituyen el paisaje humano móvil y en expansión para demarcar su existencia en el territorio (Segato, 2007, p. 315).

Pero las imágenes icónicas no sólo son signos o marcadores, también expresan metáforas que contienen historias, y que producen eficacia simbólica para regenerar el territorio. Una virgen de Guadalupe en el contexto mexicano no sólo significa la madre de Dios, sino la madre de los mexicanos y por tanto su estampa en el sitio expresa un lugar protegido por la virgen. En cada lugar donde se estampa su imagen o su silueta el mito se vuelve praxis. Estos lugares alcanzan una mayor jerarquía pues son lugares sagrados que restituyen el mito de la aparición Guadalupana y reavivan la mitopraxis¹⁷ de la promesa original: ahí donde se aparece hay el compromiso de construir un templo, y es en ese lugar donde opera un santuario, aun cuando no esté gestionado por la estructura sacerdotal de la iglesia (De la Torre, 2017).

La virgen se aparece y establece un contrato ritual con sus hijos. Por ejemplo, en la imagen Fotografía 4, aparece acompañada del texto: *No temas hijo ¿Qué no estoy yo aquí que soy tu madre?* para recordar el saludo con que la virgen de Guadalupe se presentó al indio Juan Diego.

¹⁷ El concepto de Mitopraxis de Sahlins (1987) permite pensar el mito como una manifestación expresiva del pasado que continúa aportando fuentes de sentido para afrontar situaciones del presente. Lo que aquí interesa es atender cómo un suceso mítico religioso como la aparición guadalupana tiene vigencia porque es capaz de brindar respuestas a nuevas situaciones.



Fotografía 4. Virgen de Guadalupe con Santo Toribio. Cortina de negocio en el poblado de Chapala. Renée De la Torre, Chapala, agosto de 2018.

Altars para colonizar la inseguridad

Es importante a tomar en cuenta que los espacios son los lugares atravesados por las condiciones y la cultura de la pobreza. Como lo señala Ana Lourdes Suárez “cualquiera que haga un recorrido rápido por los barrios precarios de la ciudad advierte la cantidad y variedad de expresiones religiosas que los atraviesan” (Suárez, 2015, p. 23). Dichas expresiones religiosas manifiestan “marginalidad urbana, vulnerabilidad social, variedad de manifestaciones de modos de vida, búsquedas de transformación, expresiones de esperanza y de fe son todas dimensiones que le dan forma al foco de nuestro trabajo” (Suárez, 2015, p. 23).

He constatado a través de entrevistas que las pintas o colocación de imágenes religiosas tienen un carácter performativo del lugar, en la medida en que es un acto de

habla transformador de un sitio descuidado en un lugar cuidado, inseguro en un lugar resguardado, abandonado en territorio practicado, e inseguro en lugar seguro. Los habitantes de los barrios colocan imágenes sagradas que se convierten en altares callejeros y capillas barriales para transformar el anonimato urbano en un territorio comunitario, y con ello reconvertir el espacio.

En diferentes colonias, pero sobre todo en las más periféricas donde escasean los servicios de luz y de pavimento, se han colocado altares a imágenes de la virgen de Guadalupe resguardados por rejas de metal. Como me explicó una vecina de la colonia Derrumbes en Chapala: “Esta calle se volvió muy insegura. Aquí afuera se reunían los mariguanos. Por eso coloqué la imagen de la Virgen para que nos proteja diario”.

La vida de los barrios pobres no solo experimenta la escasez de servicios públicos, sino los efectos siniestros de lo que Rossana Reguillo denomina régimen de la necropolítica. En el México actual la violencia institucionalizada impregna la cultura urbana que se vive en el acecho a la muerte como realidad y destino de los jóvenes en situación de pobreza urbana (Reguillo, 2015). Los altares y las imágenes son dramatizaciones rituales de la necropolítica contemporánea. No piensen que esta cultura de la violencia solo está emparentada con imágenes vinculadas a los narcotraficantes (como es Malverde) o figuras desafiantes de la ley como es la Santa Muerte, también está presente en los cultos católicos populares en torno a la Virgen de Guadalupe. Muchos altares se han colocado en los lugares donde ha habido riñas, donde se vive un peligro constante de vandalismo, donde ha habido muertos.

A simple vista son esquinas que antes eran lugares oscuros o inhóspitos. Estos altares fueron construidos y son cuidados por los vecinos. Por lo general se encuentran en las bajadas abruptas donde no hay calles, en ciertas es-



Foto 5. Altar Capilla en sitio donde se reúnen las bandas juveniles. Renée de la Torre, Fraccionamiento Loma Dorada, Guadalajara, abril de 2016.

quinas que son inseguras, en lugares con poca iluminación, o donde han ocurrido enfrentamientos entre bandas, o en zonas donde ocurren actos vandálicos. Colocar ahí un altar, apunta a generar formas de colonizar la inseguridad, la violencia y el miedo (Gaytán, 2004). Los altares al tener la imagen de la Virgen de Guadalupe inspiran respeto, a la vez que se convierten el territorio comunitario cuando se iluminan, se limpian y son practicados por sus devotos ganando territorialidad en lo que se vive como una tierra de nadie.

Otro ejemplo de este uso de la imagen guadalupana como resguardo de la delincuencia en los asentamientos precarios y marginales de las ciudades, es colocarla en aquellos sitios a donde no llega la policía (por ejemplo, lo vi en la Colonia de El Campesino y en las Juntitas en Tonalá, y en la Colonia Indígena de Zapopan).

La colonia Las Juntas en el municipio de Tlaquepaque es una de las zonas más violentas de la ciudad (Hernández Guizar, 2020). Es un asentamiento con índices de inseguridad inimaginable: robos a casa, asaltos a comercios, tráfico de drogas, riñas entre pandillas. Para muestra el relato de uno de sus habitantes:

Sobre todo, cerca de las vías del tren es donde sigue pasando lo de los robos, por-que hay mucho malviviente que se aprovecha de que hay zonas que quedan solas y ahí es donde asaltan a las mujeres, a veces son de los que van de paso, y a veces son de los que viven hacia el cerro que bajan a hacer sus dagas.

Como lo expresa el vecino, la zona que está a los dos lados de la vía del tren es la zona de mayor vulnerabilidad. Por un lado, es el paso de los transmigrantes, entre los cuales están los que buscan una mejor vida en Estados Unidos, pero también miembros de maras centroamericanas. Es un lugar donde se viven cotidianamente roces violentos entre ejército, narcotraficantes, migrantes y maras. Los vecinos habían instalado un altar frente a las vías del tren, en una esquina sin calle ni pavimento, oscura y que era rincón de malvivientes que hacía que el lugar de paso fuera muy inseguro. Ahí colocaron la figura de la Virgen de Guadalupe cuya imagen fue enrejada para prevenir que la robaran o le dieran un mal uso. Había un pequeño foco que al menos de noche podía iluminar la zona. Por lo general estos lugares son practicados. En lo que parece ya una pequeña capilla se ven flores y veladoras. Ahí también los vecinos acuden a

rezar en grupo. Parece que esta estrategia permite al menos ahuyentar a las bandas de delinquentes o de cholos para que no se reúnan en esa esquina, una especie de marca territorial para liberar ciertas esquinas del vandalismo.



Fotografía 6. Altar para brindar un respiro en medio de la inseguridad. Renée De la Torre, Colonia de El Campesino, en Tonalá, Jalisco, abril de 2016.

Durante recorridos por las zonas populares de la ciudad he ido detectando que en estos asentamientos donde se vive violencia cotidiana, los vecinos acostumbran a instalar altares con la figura de la Virgen de Guadalupe, exactamente en los lugares que por ser territorios abandonados se convierten en los espacios donde más ocurren actos vandálicos, o que han sido usados como basureros,

o donde se reúnen las pandillas. Por lo general, los lugares donde se monta un altar se reconvierten en lugares practicados por los devotos y se convierten en oratorios de vecinos.

Otro ejemplo lo encontré en el barrio de Conchita en Atemajac, Zapopan donde hay un altar a la Virgen de Guadalupe en una banqueta y tuve la oportunidad de entrevistar a Don Antonio (jubilado de 79 años) quien vive en frente y es el encargado de barrer y cuidar a diario el altar. Lo primero que me dijo fue: “Este lugar se respeta. La gente lo quiere. Es de todos”. Don Antonio me explicó que desde hace 20 años su calle se volvió muy insegura. Antes era un lugar muy seguro, con calles empedradas, donde había potreros. Pero la urbanización rodeó al barrio, y con ello se vino la inseguridad. Empezó a llegar gente nueva. Desde entonces a cada rato hay muertos:

De hace tres años para acá la cosa se puso muy fea. Que mataron uno allá, otro a media cuadra, que otro aquí a la vuelta, y otro enfrente de la escuela. Es más aquí a media cuadra había un muchacho que se llamaba Toño, y le decían Chenene, y se metieron a su casa y lo sacaron con armas, se lo llevaron y amaneció en piecitas en una bolsa allá por Lomas del Paraíso. Y vieron la camioneta quiénes eran, pero la gente se calla la boca porque tienen miedo de que la maten y está caramba. Digo, oiga, y no agarran a nadie, entonces el gobierno qué hace.

Fíjese en una familia mataron a dos hermanos, primero mataron a uno, le preguntan oye tu hermano fulano de tal dónde está pues yo qué sé, ah no sabes y así lo mataron. Entonces mataron al hermano del que buscaban ellos y a los pocos meses mataron a un sobrino de uno de ellos y a los pocos meses mataron a otro sobrino del que habían matado, Fíjese nomás, a uno de ellos le metieron como diez balazos y no se murió.

Los relatos de muertes abundan en la colonia y no son sucesos aislados, son el pan de cada día. Al caminar por

la colonia pudimos ver pequeños altares en banquetas y esquinas. Le pregunté a Don Antonio a qué se debían y me explicó que en los lugares donde han matado a los jóvenes sus madres han puesto crucecitas, casitas a la Virgen y pequeños altares para no olvidar lo sucedido.

Recuerda don Antonio que donde ahora está el altar barrial se reunía una banda de vendedores de droga al menudeo. Ellos tenían tomada la esquina. A dos casas vivía un traficante de drogas. Un día vinieron a buscarlo. No lo encontraron. Y él pudo huir: “No ha regresado y nadie sabe dónde está. Quizá desapareció, quizá está muerto”.



Fotografía 7. Altar donde asesinaron al hijo de la vecina. Renée De la Torre, Colonia Atemajac, Zapopan, marzo de 2019.

Un día unos vecinos decidieron pintar la imagen de la virgen de Guadalupe en la barda del baldío abandonado (no habitado). Luego le pusieron piso, le construyeron un tejabán y colocaron un foco para iluminarlo. Los vecinos de la cuadra lo han resguardado, incluso lo defendieron cuando los propietarios quisieron quitar la imagen para poner un negocio, pero dice con orgullo: “nadie lo puede quitar porque es de todos”.

Don Antonio considera que el lugar cambió con la imagen de la Virgen: “Ahora este lugar se respeta. La gente lo quiere”. La imagen fue bendecida por el párroco y los vecinos acostumbran reunirse a celebrarla el día de los santos difuntos por la noche y el 12 de diciembre, día de la Virgen. Los vecinos se organizan para rezarle y hasta bandas de música y grupos de danza le traen. También asiste el cura de la parroquia a coordinar los rezos. Su esposa y otras señoras se reúnen diariamente a las seis de la tarde a rezar el rosario. Cuando le pregunto que si se logró acabar con la violencia me responde:

No, la violencia continúa, pero gracias a la virgen hemos recuperado esta esquina, porque lo malandros dicen: no, nos metemos y aquí ven que está la virgen y pues el vecindario es bien católico. Y luego pasan y ven que diez, doce, quince estamos ahí rezando y al siguiente día lo mismo, no, aquí están bien unidos.

Pero esto no ocurre sólo en Atemajac, de manera similar en la calle San Jacinto de la colonia Jardines de la paz municipio de Tlaquepaque los vecinos colocaron un altar hoy conocido como “La capilla del perdón”. En un pasaje que antes era de tierra y cuando el municipio lo adoquinó (en 2013) los vecinos colocaron un cartel impreso que en el centro tiene la imagen la Virgen de Guadalupe, y de lado izquierdo al Santo Papa Juan Pablo II (dando la Bendición), y de lado izquierdo al Sagrado Corazón. Montaron un techo, pusieron iluminación y construyeron una pequeña jardine-



Fotografía 8. Altar barrial en colonia Atemajac y don Antonio su guardián. Renée De la Torre, Guadalajara, Domingo 13 de enero de 2019.

ra con lo cual construyeron una improvisada capilla en la cual los fieles depositan distintas ofrendas como son flores, plantas, veladoras y rosarios. Estando ahí pudimos notar que la gente se detiene frente a las imágenes para persignarse o para rezar. Al inicio fue una iniciativa de los vecinos y contó con el apoyo del párroco quien accedió a bendecir las imágenes. Ahí se reunía un grupo de mujeres a rezar el rosario. Los días 12 de diciembre llevaban sillas y cantaban las mañanitas a la Virgen y el miércoles de ceniza el cura iba ahí a colocarla. Lo hicieron por ser un lugar de paso por donde la gente cruza cuando baja del camión. Ofelia una vecina explica que este espacio se ha convertido en un espacio comunitario:

Fue bendito por el cura y mira es un espacio comunitario e hicieron juntas para que un día unos barrieran, otro día otros regaran

y tenerle limpio. Ahora ya no quieren venir aquí a poner la ceniza [se refiere al miércoles de ceniza]; pero aun así mucha gente viene en las tardes, se ponen a rezar su rosario, ahí solitas le rezan. Hay señores que se bajan del camión y se ponen a rezar ahí, rezan sus novenas. Hay un señor que cuando ve mucha basura la quita con el pie y luego ya me arrima para acá y me dice: seño ahí le dejé la basura, porque ahora estaba mucha basura con la Virgen.

Apariciones guadalupanas

En otros barrios ha ocurrido la epifanía Guadalupana. Este es el caso de la capilla de la virgen de Guadalupe en la colonia popular Constitución, conocida coloquialmente como “La Consti”, en el municipio de Zapopan. Lo que originó esta capilla fue la aparición milagrosa de la silueta de la Virgen Morena. Cuentan los vecinos que en ese lugar ocu-



Fotografía 9. Capilla abierta barrial en pasaje urbano. Anel Salas, Tlaquepaque, 17 de septiembre de 2018.

rrió un accidente vial: un joven venía manejando de noche y chocó su camioneta contra el árbol. Una vecina explica el suceso de la siguiente manera:

Cuando se hizo para atrás, sacó su camioneta y se cayó la corteza del árbol y entonces apareció la figura de la virgen en el tronco. Y el joven salió ileso, así como si nada, o sea no le pasó nada. En agradecimiento el accidentado vino y le hizo su altarcito, porque no le pasó nada, aunque cuentan que tumbó varios postes desde allá...

La capilla (como lo conocen los vecinos) se encuentra en la banqueta de la calle de Juan Domínguez, una calle con mucho tráfico tanto de personas caminando de paso en las banquetas como de automóviles y camiones urbanos que pasan por ahí. La capilla callejera consiste en una especie de casita con los colores de la bandera mexicana que resguardan el pedazo de tronco donde dicen ver la silueta de la Virgen. Abajo han colocado además un grabado de la Virgen. En la barda han escrito: *Viva la Reyna de México*.

Es un lugar donde los paseantes (de cualquier edad, sean niños, adultos, jóvenes, a pie o en bicicleta) no caminan sin voltear hacia la capilla. La mayoría de los caminantes acostumbra a persignarse frente al altar, e incluso hay quienes se detienen para tocar la imagen. El altar se encuentra al lado de una construcción grande amurallada que hoy se encuentra abandonada. Pudimos platicar con un vecino que tiene un negocio de hamburguesas quien nos explicó que anteriormente ese lugar era un internado y que es una propiedad muy grande que abarca toda la manzana. Tiene información de que se pretende en el futuro construir una escuela. Pero abundó que es un lugar donde en la actualidad “agarran seguido los maleantes como ‘El litoral’ (construcción semi abandonada) y como acá está solo pues se brinca gente. Hace poco se oyó una balacera, seguro fue por las guerras del narquillo. Aquí abundan.”

‘La Consti’ (como popularmente se le conoce) es la colonia con mayor densidad poblacional de la Zona Metropolitana de Guadalajara y está tipificada como una de la más peligrosas, inseguras y violentas. En un reportaje realizado en 2018 por *Ntr* diario se le tipifica como un lugar inseguro debido a los asaltos diarios, violento debido a los altos índices de violencia intrafamiliar reportados, y sobre todo se destaca como una de las principales sedes de conflictos entre cárteles de droga en la ciudad. “La Consti” es famosa como lugar de pandillas como son *Puro Mexican Tager*, *Barrio Pobre*, *D.N.C.*, *3NB*, *Los Doors*, *O.T.L* y otras más. Hace diez años la principal violencia era el choque entre pandilleros. Muchos de ellos son los hijos de los vecinos que no solo consumen drogas sino que se han insertado en la venta del narcomenudeo. Desde hace algunos años comenzó una nueva etapa donde el narco menudeo se alió al cártel de droga “Jalisco Nueva Generación” que ha tomado la plaza del lugar. Así lo explican en el reportaje:

“Después de la guerra de plazas en la zona, muchos se abrieron y comenzaron a trabajar con los cárteles. Se limpió el lugar de pequeños narcomenudistas. Principalmente se maneja la cocaína, crystal y las tachas por los morros que les gustan las drogas de fiesta”, explicó el integrante de una de las bandas, quien decidió permanecer en el anonimato y se definió como un elemento de la vieja guardia. (citado en “Pandillas acechan calles de ‘La Consti’. *Diario ntr Guadalajara*, disponible en https://www.ntrguadalajara.com/post.php?id_notas=98632).

Los vecinos se quejan porque ya no es posible salir en las noches pues hay lugares intransitables que están tomados por los jóvenes maleantes que los roban al pasar. No obstante, en medio de la indefensión los vecinos decidieron reconvertir esta banqueta en una capilla a la Virgen de Guadalupe: *La Reyna de México*.



Fotografía 10. Capilla Viva la Reyna de México en el barrio 'La Consti'. Anel Salas Domingo, Guadalajara, marzo de 2019.

Le preguntamos a un vecino si el altar hacía que se respetara más la zona y esto nos comentó:

Sí la respetan, pero pos también nomas ahí... aunque no se crea de repente si han amanecido unos costales ahí de basura, pero es muy raro que eso pase. En los cinco años que tengo aquí con el negocio, si acaso un par de veces que los dejan, ahí, pero no basura, más bien dejan como plásticos, pero luego la gente pasa y los levanta.

Otra vecina comenta: “En general la gente respeta el lugar de la Virgen, y le da un poco de seguridad a la cuadra, porque ya la gente está muy loca aquí”.

Sí, la misma gente le hace su propaganda y a veces como dicen, cómo se dice eso cuando alguien ve o cree haber visto alguna cosa y empieza a hablarle a más gente y pues la misma fe de la gente también empieza a ver, no sí se ve y si se ve, aunque muchos no veamos, pero nos dejamos llevar por: no si, si...pues más

que nada es la fe la que se demuestre me imagino aquí ¿no?, no tanto el ver, sino más bien la fe que le damos.

Algunas personas reconocen la aparición de la virgen sobre el tronco, otros dudan porque la evidencia pareciera ir desapareciendo con el paso del tiempo, y comentan:

Pues yo creo que más que nada, es la fe de cada gente porque va mucha gente que puede venir y decir pues yo solo veo una mancha, pero la gente que ya está más metida en la iglesia no sé, pues si, superstición, se imagina uno la figura. No es tanto el ver, sino más bien la fe que le damos.

Todos los años el día de la Virgen el 12 de diciembre se reúnen devotos del vecindario ahí a rezar el rosario. El cura de la parroquia no promueve el lugar:

Ha sido tanta la devoción y la gente que viene aquí a rezar y a traer ofrendas, que el cura de la parroquia está enojado y no ha venido a bendecirla. Una vez que estábamos en misa dijo que ocupaba dinero para equis cosa que hace la iglesia y nos regañó: ‘en vez de llevárselo ahí a la virgen del árbol, tráiganmelo aquí’.

La simbolización ritual de la muerte: los Cenotafios

Los cenotafios¹⁸ se refieren a tumbas vacías en el lugar donde ocurrió la muerte de alguien. Son cruces que no están en

¹⁸ El término cenotafios proviene de la palabra griega *Kenos* (vacío) *taphos* (tumba) que significa tumba vacía. El origen de esta tradición es impreciso. Algunas versiones (como la del Diccionario Histórico publicado en 1828) señalan que estos monumentos originalmente se colocaban en honor de aquellos, cuyos cuerpos no habían sido encontrados después de una guerra o de algún otro acontecimiento, con el objetivo de que tuvieran un lugar para descansar.

los panteones. A ello agregaría que no todas las muertes tienen cenotafios, sino solo aquellas que son percibidas como injustas o accidentales, de otra manera habría cenotafios por todas partes, cosa que no sucede así. También se colocan en lugares públicos y anónimos. Los cenotafios pueden tener distintos tamaños y estructuras. Los más comunes son las cruces que se colocan en las vías públicas para marcar el lugar donde ocurrió el accidente, pero también hay pequeñas casitas que albergan imágenes e incluso altares barriales más elaborados.

La tradición de montar cenotafios es muy antigua, pero en México está vinculada a la fe católica. Por un lado, se liga a un sistema de creencias que constituye vínculos entre el mundo de los muertos (las ánimas) y el mundo de los vivos (las personas terrenales). Este sistema de creencias dota de sentido a muchos rituales (desde rezar, velaciones, ir a misa, hacer peregrinaciones o altares de muertos) cuyo fin es pedir por el descanso de quienes murieron de forma accidental (y por lo tanto sin la intermediación del sacramento de extremaunción). Con las ánimas de los muertos de accidente, se pacta un intercambio de favores rituales: Yo rezo por ti porque eres un cadáver sin nombre cuya alma está vagando en el limbo porque no tienes quién te rece, y al salvarte, tú que ya estarás en el cielo, intervendrás por mi salvación y la de mi familia aquí en la tierra.

Estas creencias que relacionan a los vivos con las ánimas del purgatorio están todavía presentes en los rituales de la religiosidad popular y resultan claves para entender la vigencia de las tradiciones, muchas de las cuáles, además de un uso religioso vinculado a la salvación transmundana, son parte de la cultura popular, y han sido incorporados como rituales sociales para expresar el dolor familiar y vecinal frente a la injusticia de la muerte (sea por accidente o por asesinato), para recordar y honrar el lugar público donde alguien murió, para apropiarse de ese terri-

torio como lugar sagrado y transformarlo en territorio resguardado por sus deudos (familiares o amigos).

Es común que los cenotafios se construyan en el lugar donde murió una persona (muchas veces provocados por accidentes, pero también como marcas de la violencia cuando fue asesinada a causa de pleitos callejeros o abuso policiaco), por eso también se les reconoce como tumbas vacías. El sentido religioso de los cenotafios es mantener el recuerdo de una persona especial. Se trata de una edificación simbólica, que se practica manteniendo el lugar con flores o veladoras. Además, los familiares acostumbran visitar estos recintos en días especiales, para comunicarse u honrar la memoria de los difuntos.

En la Colonia Campesino en el municipio de Tonalá, Jalisco, se erigió un cenotafio para no olvidar el lugar donde uno de sus compañeros fue asesinado. Los compañeros de pandilla colocaron una figura de la Virgen de Guadalupe y un crucifijo, e inscribieron en el muro de ladrillo: Madre Bendice el Barrio. Este altar se erigió en memoria de Ricardo Ramírez. El altar tiene flores rojas en macetas y se encuentra rodeado de espinas. Quizá para recordar su muerte como una especie de sacrificio. Según relatan los vecinos, esta cuadra se ha reconvertido en un territorio resguardado por los miembros de la banda juvenil del barrio, misma que el día en que yo pasé por ahí, estaba la pandilla jugando fútbol y vigilando su calle.

Otro ejemplo de cenotafio fue el que ubiqué en el barrio de San Miguel en el poblado de Chapala, Jalisco. El altar se construyó con material de cemento en el lugar donde fue brutalmente asesinado Jesús Melchor, quien perdió la vida en una riña entre dos pandillas territoriales: Derrumbes contra Tepehua. Una vecina me cuenta que: “Lo mataron a golpes, le desfiguraron la cara por querer ingresar al barrio de los otros. Lo dejaron irreconocible y lo arrojaron en la esquina que demarca el límite entre



Fotografía 11. Cenotafio en memoria de Ricardo Ramírez. Renée de la Torre, Tonalá, Jalisco, marzo de 2016.

las dos bandas”. Esto ocurrió en el año de 2009. Y fue el primer deceso violento producto de una riña territorial en donde este joven fue asesinado a pedradas en la colonia.



Fotografías 12 y 13. A la izquierda, cenotafio o tumba vacía a Jesús Melchor. Renée De la Torre, Chapala, agosto 2018. A la derecha, cenotafio intervenido como memorial por los diez miembros de la banda ‘Derrumbes’. Renée De la Torre, Chapala, febrero 2020.

Sus compañeros de pandilla le construyeron un altar en la esquina donde fue encontrado su cadáver. Pintaron un mural donde un pergamino anunciaba una especie de mensaje de esperanza y de presencia del alma del difunto dirigido a quienes quedan vivos:

*Vivo en una estrella,
no llore por mi ausencia,
piensa en mí
y regálame una sonrisa
para descansar,
piensa en que los amo.
Búscame en el cielo azul
y en la flor,
que yo estaré latiendo
siempre en su corazón.
(firmado Pablo Met)*

Al inicio, este lugar se convirtió en el punto de reunión y punto territorial de la pandilla, a donde asistían a vender y consumir marihuana, pero donde también lo recordaban en las fechas de aniversario de su deceso. Los vecinos hablaron con las madres de los jóvenes y lograron mantener el altar, pero consiguieron que no fuera el punto de reunión de la pandilla. Posteriormente, la madre de Jesús intervino el cenotafio colocando una imagen de la Virgen de Guadalupe y otra de San Judas Tadeo que fueron resguardadas en una especie de casita cerrada con una reja de herrería.

2013 fue un año muy violento debido a las riñas de pandillas en la zona. Murieron otros tres jóvenes cuyos nombres están también inscritos en el cenotafio. En el muro de la barda pintaron una secuencia de palomas que con un trasfondo azul cielo se elevaban al cielo llevando en el pico los nombres de los cuatro difuntos del barrio.

Cuenta mi informante que uno de ellos era un jovencito que quedó huérfano desde muy pequeño. Lo recogieron las tías, pero al decir de las vecinas, no estaba muy cuidado. “El niño siempre andaba en la calle chamagoso”. Recuerda que desde los cinco años se le veía drogándose. Un día:

Se puso loco y se bajó al centro de Chapala. Ahí lo agarró la policía y lo quiso calmar y no pudo y lo mataron a golpes. Las tías comentaron que mejor que lo mataron porque andaba muy mal ese muchacho y ya no sabían qué hacer con él.

Otro caso es el de Sara, una jovencita que había sido violada por su padrastro: “andaba muy mal y se suicidó”. Esto ocurrió en febrero de 2013. El otro, apodado el Siki, murió de una sobredosis. Mi informante refiere que en esos años la violencia estaba presente en las riñas entre los dos barrios. Pero eso ya cambió. El párroco invitó a los jóvenes de ambas bandas a un Encuentro con Cristo. Ahí los hizo coincidir y trabajó con ellos para que se reconocieran y se encontraran, y logró que hicieran las paces. Hoy la violencia no es generada por el choque entre bandas territoriales, sino por la guerra entre familias de narcotraficantes. La madre de Jesús es la encargada de mantener limpio y regar las flores que acompañan el altar. Las madres del barrio se reúnen a rezar y celebran cada aniversario de sus hijos difuntos en este altar.

En 2019 remozaron el altar. Un joven del barrio se dio a la tarea de borrar el antiguo diseño y pintar un nuevo mural, dejando intacta la casita que alberga a los santos. El nuevo epitafio coloca Descanse en Paz y suma seis nuevos nombres de jóvenes caídos del barrio. El cenotafio indica que ya son diez los muertos en esa colonia. La decoración cambió. Ya no usan el muro azul que asemeja el cielo a donde vuelan las blancas palomas llevando los nombres de las ánimas; sino un rosal de espinas colocado en espiral (que

denota más el sufrimiento y el calvario que la ascensión). La letra adquiere un sello de grafiti de la banda. A un lado se colocó un mural de mosaico del arcángel San Miguel venciendo al dragón. No es casualidad pues es un identificador del territorio que se conoce como barrio de San Miguel. Se dejó la inscripción de Pablo Met y se incluyó un nuevo epitafio que dice:

*Me voy amándolos con todas mis fuerzas
No pierdan la calma, tranquilícense
Esto es solo un momento
la vida sigue para todos ustedes.
Quédense con mi amor y mi recuerdo.
Gracias por todo lo que viví me basto para ser feliz..*

Conclusiones

La simbología de la fe es la caligrafía del pueblo. Es un lenguaje donde las clases populares tienen más destrezas que las clases “altas” o burguesas. Representa el capital simbólico por excelencia. Colocar símbolos es un acto comunicativo que además tiene eficacia simbólica en la medida en que genera actividades y transformaciones. Los símbolos religiosos están acompañados de un acto ritual performativo (en el sentido de que genera transformación) que está inscrito en lo que Signorelli (2001) ha definido como las actividades que redefinen las fronteras entre lo público y lo privado en la ciudad. La presencia de imágenes, altares, capillas, en los espacios públicos generan espacios religiosos, es decir son rituales con capacidades performativas para transformar el espacio en territorios que adquieren distintos significados y usos según sean practicados.

Incluso cómo lo vimos en los casos de las capillas barriales llegan a competir con las capacidades rituales de los párrocos y sus templos (como se aprecia en el caso de ‘La Consti’ y de Atemajac). Siguiendo los casos expuestos podemos concluir que su puesta en escena en los espacios públicos puede tener varios efectos: 1) el emblema como marcador del territorio. Se utiliza para conquistar la visibilidad de una identidad que busca o bien afianzarse al territorio o apropiarse simbólicamente de la identificación de los pobladores con dicho símbolo; 2) los símbolos con capacidad performativa para transformar un lugar anónimo: vandalizado, peligroso, sucio u olvidado en un lugar comunitario, cuidado, respetado, limpio y seguro. Esto va de la mano con la estrategia de colocar imágenes (de bulto o en murales) en altares o capillas que al ser practicados por una comunidad de creyentes vecinos, son capaces de regenerar ese espacio en un territorio comunitario que es practicado con respeto y devoción por el resto de los vecinos; 3) la aparición o epifanía guadalupana para consagrar territorios de fe comunitaria. El reconocimiento de ciertas formas o siluetas (vetas en la corteza del árbol, mancha de humedad, o marca de fuego) revive la epifanía guadalupana y restaura el contrato social entre mexicanos católicos y madre de Dios: ahí donde se aparece se le debe construir un altar, y ahí velará por los indefensos. La reactualización de la mitopraxis guadalupana brinda un ritual expresivo a la “necesidad de dotar de referencialidad sagrada a los espacios anónimos donde se realiza en buena medida la vida diaria de un buen número de transeúntes” (De la Torre, 2017). Estos lugares son intervenidos performativamente con capillas o altares callejeros por los vecinos reconstruyendo la escena de la aparición guadalupana, para con ello convertir los sitios inhóspitos e inseguros (lugares de nadie) en lugares sagrados (territorios comunitarios) que sacralizan para distinguirlos del espacio profano y pueden llegar a competir con la misma parroquia.

Atención aparte merecen las imágenes en los cenotafios. Hemos visto cómo éstos están articulados a la ‘necropolítica’ que vive en el presente las colonias populares y marginales. Su construcción está vinculada con los lugares donde hubo muertes violentas (no donde ocurrió cualquier muerte). En primer lugar, el sistema simbólico religioso permite crear un puente ritual de comunicación entre el espíritu del difunto y los seres vivos (siguiendo la tradición de los sistemas rituales de las ánimas dentro del catolicismo). En segundo lugar, los epitafios son estrategias para hacer prevalecer la memoria frente al olvido. Representan marcas para inscribir la historia y la memoria del barrio. En tercer lugar, su realización permite dar voz a la memoria de las víctimas, permiten materializar el dolor, la pérdida, la injusticia. Además, las inscripciones que acompañan a las imágenes pueden contener mensajes moralizadores para intervenir en los conflictos sociales de los miembros de una pandilla. O bien su colocación puede servir como delimitación de un territorio de la propia pandilla, el cual se convierte en un espacio exclusivo para sus miembros.

En síntesis, considero de vital importancia buscar respuestas que nos ayuden a entender la racionalidad societal que hace que la fe y sus materialidades tengan un sentido performativo comunitario.

Referencias bibliográficas

- DE LA TORRE, R. (2017). Epifanía guadalupana en Passaic, Nueva Jersey: el milagro del territorio mexicano en Estados Unidos. En R. De la Torre y P. Arias (Coordinadoras). *Religiosidades trasplantadas: recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales*. México: El Colegio de la Frontera Norte, Juan Pablo Editores. Pp. 95-132.
- GAYTÁN, F. (2004). *Las semánticas de lo sagrado*. México: FLACSO, Plaza y Valdés.
- GIMÉNEZ Beliveau, V. y L. C. De Ieso. (2011). Territorio, diversidad cultural y religiosidad. una perspectiva de trabajo social. *Trabajo Social*, 13, 143-152.
- GIUMBELLI, E. (2014). *Símbolos religioso em controversias*. Sao Paulo: Terceiro Nome.
- GUTIÉRREZ Zúñiga C., y R. De la Torre. (2020). *Cambio religioso en Guadalajara. Perfiles y comportamientos a lo largo de tres décadas (1996-2016)*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco, Universidad de Guadalajara.
- HERNÁNDEZ Guizar, R. (2020). “Insoportable inseguridad en Las Pintas: Habitantes”. Publicado en *Página 24 Jalisco*. Enero 24 de 2020. (Disponible en: <https://pagina-24jalisco.com.mx/2020/01/24/local/insoportable-inseguridad-en-las-pintas-habitantes/>)
- PORTAL Ariosa, M. A. (1994). Práctica religiosa e identidad social entre los pueblos de Tlalpan. *Alteridades*, 4(7), 37-44.
- REGUILLO, R. (2015). La turbulencia en el paisaje: de jóvenes, necropolítica y 43 esperanzas. En *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. México: NED Ediciones, ITESO, El COLEF. pp. 59-77.
- SAHLINS, M. (1987). *Islas de Historia*. Barcelona: Editorial Gedisa.

- SEGATO, R. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- SIGNORELLI, A. (2001). Redefinir lo público desde la ciudad. Ponencia presentada en el *Simposio Internacional: Reabrir espacios públicos: políticas culturales y ciudadanía*, México, UAM-Iztapalapa.
- SUÁREZ, A. L. (2015). *Las villas de la Ciudad de Buenos Aires. Territorios de múltiples creencias, devociones y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Biblios.
- SUÁREZ, H. J. (2012). *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*. México: UNAM.

“Acuerpar” a la metodista. Primeros apuntes¹⁹

HILDA MARÍA CRISTINA MAZARIEGOS HERRERA

Resumen

El trabajo que presento, es una primera aproximación a la construcción y puesta en práctica del concepto empírico feminista del *acuerpamiento*, redefinido y significado desde un contexto religioso evangélico-protestante. La inquietud por desarrollar este tema surgió de la curiosidad que, en lugar de saciarse, se nutrió aún más a partir de mi tesis doctoral en la que trabajé con mujeres metodistas de León, Guanajuato-México, y encontré una serie de prácticas inscritas en el contexto cúltico que me llevaron a poner atención al tema del cuerpo, la corporalidad y las emociones; así como de charlas virtuales recientes con algunas de las mujeres de distintas iglesias metodistas.

Con estas primeras notas sobre el tema en cuestión, intento ilustrar algunas reflexiones y cuestionamientos que llevan a cabo las mujeres al interior de su iglesia

¹⁹ Este texto es el resultado de la conferencia “Acuerpar” a la metodista. Diferencias y convergencias en la participación femenil de la Iglesia Metodista de León” presentada el 24 de septiembre del 2020, en el Seminario Internacional Permanente del Cuerpo Académico “Investigación Aplicada al Fortalecimiento de la Cultura e Identidad”, Universidad de Quintana Roo.

con el propósito de transformar los espacios de dominación y discriminación por género, y convertirlos en espacios de reinención y participación femenil a través de sus concepciones sobre el cuerpo y lo que implica en términos espirituales y sociales *poner el cuerpo* o *acuerpar*, a la metodista. El cuerpo, desde la lógica metodista, es entendido como individual pero también social, esto implica que se cuida, se entiende y se vive siempre en relación con las y los otros, mediado por lo divino. Esto es indispensable para comprender la complejidad de las formas de practicar la fe, los posicionamientos, las luchas y resistencias, y la mirada con la que ven y afrontan el mundo las mujeres metodistas.

Introducción

Con respecto a la participación femenil, diversos estudios, desde distintas disciplinas, resaltan la subordinación de las mujeres y la reproducción de los roles de género; a su vez, han dado cuenta de cómo al pertenecer a una iglesia evangélica se reconfiguran las relaciones de género, se construyen espacios de participación donde se ejerce un poder simbólico y sustantivo, posicionando a las mujeres como agentes (Andrade, 2008; Alfie et al., 1994; Cantón, 1999; De la Torre y Fortuny, 1991; Garma, 2004, 2008; Garma y Ramírez 2015; Lagarriga, 1999; Lindhardt, 2009; Mansilla y Orellana, 2014; Marcos, 2007; Mariz y Machado, 2004; Montecino y Obach, 2001; Juárez, 2003, 2006; Orellana, 2009; Ortiz, 1999; Tarducci, 1999, 2005; Mansilla, 2009; Mazariegos, 2015, 2019a, 2019b; entre otros).

Al respecto, Mansilla (2018) menciona que las religiones evangélicas dan paso a la construcción “de un marco epistémico de conceptos y preceptos codificadores y decodificadores de la realidad social” (p. 202). Lo ante-

rior influye en la reelaboración y resignificación de los roles de género, de las identidades, del cuerpo y la participación femenina (Mansilla, 2012; 2018). Pero, más allá de que las iglesias protestantes evangélicas permitan a las mujeres “hacer algo”, son éstas quienes desde una exégesis bíblica y la puesta en marcha de diversas actividades, con el fin de reflexionar su papel tanto eclesial como social, han ido abriendo camino para su reconocimiento.

Al respecto, un trabajo que da cuenta de estos procesos de negociación y subversión de las mujeres frente a los preceptos religiosos es el de Alejandra Montalvo (2019), *Cuerpos de sospecha, deseo y espiritualidad: materialización del cuerpo femenino entre mujeres neopentecostales de la Frontera Norte de México*. La autora registra de las representaciones ambivalentes y conflictivas sobre el cuerpo y “materialización del género” mediante el acto performativo, de esta manera nos muestra los intersticios y la construcción de estrategias a través de las cuales las mujeres neopentecostales construyen marcos de acción para resistir frente a determinadas pautas normativas. Otro interesante trabajo en el estudio de los protestantismos donde el eje transversal es el cuerpo, es el libro coordinado por Carlos Olivier, María de Lourdes Jacobo y Carlos Mondragón (2015b) *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina*, conformado por nueve capítulos, donde se analizan las distintas perspectivas desde las cuales es concebido el cuerpo en los grupos protestantes-evangélicos, siempre marcado por la ambigüedad, la dualidad y la contradicción.

Por otro lado, desde la teología de *Abya Ayala*, se retoman las perspectivas descoloniales y el feminismo comunitario que cuestiona e intenta romper las lógicas colonialistas del feminismo occidental (Bidaseca y Vázquez, 2011; Cabnal, 2018; Heredero, 2019), si bien el feminismo descolonial toma en cuenta las diferencias en cuanto a raza, etnia, género y clase social, categorías clásicas de la

interseccionalidad²⁰, hace una crítica a la perspectiva interseccional estadounidense manifestando que “no se puede asumir, ni teórica ni políticamente, que las desigualdades de género y raza y sus articulaciones son universales” (Viveros, 2016, p. 9).

La invitación a descolonizar el pensamiento y las relaciones sociales, lleva a visibilizar la historia latinoamericana, el régimen heteropatriarcal desde el cual se establecen las relaciones de dominación y a identificar las experiencias diversas de las mujeres pues son distintas de acuerdo al contexto particular en el que se nace y se es socializada. En este sentido, desde el feminismo negro, Collins (1999) propone que la *matriz de dominación*, es decir, los entrecruzamientos, las diferentes formas de opresión desplegadas a través de la imbricación de distintos sistemas de dominación como el sexismo, el racismo, heterosexismo y el capitalismo, (Curiel, 2009), tienen que analizarse de forma situada. Como también, las experiencias y concepciones sobre los cuerpos, la sexualidad, la historia, la acción individual y colectiva, *las formas de ser y actuar en el mundo*, la construcción de un pensamiento y lucha propia, deben analizarse de acuerdo a experiencias concretas (Curiel, 2009).

²⁰ Si bien la categoría interseccionalidad fue acuñada por Kemberle Crenshaw en 1989, a decir de Mara Viveros, hay una larga genealogía de la interseccionalidad que puede remontarse al s. XVIII con Olimpia de Gouges y *La declaración de los derechos de la mujer*, quien encuentra en la dominación colonial similitudes con la dominación patriarcal, es decir, similitudes entre el funcionamiento del racismo y el sexismo. Otro ejemplo, es Sojourner Truth, ex esclava que en el s. XVIII confronta la concepción de la feminidad blanca con la experiencia de las mujeres negras y pone en el centro la pregunta: “¿Acaso no soy mujer?”, esta pregunta lleva a pensar en la construcción situada de una feminidad que tiene relación con la clase social y un grupo racial (Viveros, 2016). En este sentido Viveros señala que el concepto interseccionalidad es contextual y práctico y se vincula “a una historia anclada en el movimiento social”. Es un concepto que nace de experiencias sociales. El cuestionamiento planteado por Sojourner Truth fue retomado por Bell Hooks en los años 80 y se convirtió en el centro de varias de las reflexiones y propuestas planteadas desde el *black feminism* (Davis, 2004; Carneiro, 2008; Collins, 2012), que señala la interseccionalidad como la imbricación de distintas dominaciones sociales. (Viveros, 2016)

Para Ochy Curiel (2009), “uno de los principales gestos éticos y políticos de descolonización en el feminismo [es]: retomar distintas historias, poco o casi nunca contadas” (p. 1). Para el caso de Latinoamérica implica reconocerse en un territorio colonizado, los innumerables procesos de construcción e intentos de consolidación de las identidades nacionales, cuyo eje articulador fue el mestizaje, en tensión constante por ser un territorio marcado por la diversidad étnica, cultural, religiosa, política, entre otras; así como los conflictos armados, la pobreza extrema, las migraciones, etcétera.

En este tenor, me interesa poner énfasis en las narrativas de dos mujeres metodistas, cuyos posicionamientos son diferentes al discurso conservador, mayormente conocido y reproducido, del cristianismo evangélico. Este trabajo tiene un sesgo importante que radica en mi interés particular como investigadora que se adscribe como feminista de la diáspora –por una historia de vida marcada por las migraciones, el refugio y la posguerra guatemalteca que influyó y determinó mi concepción como mujer, mi postura política y académica– en visibilizar los posicionamientos *quiebre*. Es decir, aquellos que cuestionan, resignifican, reinterpretan y llevan a la práctica nuevas formas de producir conocimiento desde la experiencia concreta.

En este sentido, género y religión son dos ejes que se articulan y dotan de características particulares a las mujeres creyentes y a sus formas de posicionarse, mediante la construcción de redes de apoyo y reflexión sobre las múltiples violencias y discriminaciones vividas tanto al interior, como fuera de sus iglesias. Sostengo que categorías empíricas como la de *acuerpar* o *acuerpamiento* están cruzadas por distintas variables, brindando una definición propia según los lugares desde los cuales las mujeres se enuncian; su formación secular y religiosa, y su posición al interior de la jerarquía eclesial, para llevar a la práctica pro-

cesos de resistencia, acompañamiento y posicionamientos políticos desde las iglesias evangélicas. Es necesario comprender que el sentido, los significados y la acción que las mujeres metodistas llevan a cabo es partir de una (re)interpretación bíblica y de la propia concepción y experiencia sobre sus cuerpos.

La experiencia como proceso corpóreo-afectivo (Sabido, 2010), permite la construcción de “epistemologías alternativas”, como la llamaría Collins (2012). Para Collins, estas epistemologías alternativas conectan conocimiento, conciencia y políticas de empoderamiento (Jabardo, 2012), y dicha conexión se sustenta en tres principios:

- 1) El conocimiento se crea dialógicamente y se construye desde la experiencia, en las epistemologías alternativas, la autora es central y está presente en el texto [esto desde la narración de la experiencia propia, hasta la forma en la que se escribe sobre un problema o fenómeno social y la investigadora aparece en el texto como interlocutora].
- 2) La cuestión ética es puesta en el centro en la producción de conocimiento, desde el reconocimiento de que todo conocimiento está cargado de valor. No cabe pues una distancia objetiva con respecto a la realidad investigada, ni la ruptura binaria entre intelecto y emoción que plantea el pensamiento eurocéntrico. Al contrario, el conocimiento deberá ser testado por la presencia de empatía y emociones.
- 3) La epistemología feminista negra requiere una rendición de cuentas personal. El investigador y la investigadora no están separados, distanciados de la verdad. La forma de producir conocimiento de los grupos subyugados se da en un sistema de conocimiento pre-existente. (Jabardo, 2012, pp. 35-36)

Desde esta perspectiva, la experiencia es entendida como “un criterio fundamental generador de conocimiento donde las experiencias de las mujeres pueden sustentar las reivindicaciones y crear y refutar generalizaciones” (Barriteau, 2007, p. 9). En este sentido, el término *acuerpar* o *acuerpamiento*, no es un concepto teórico o académico, es

una categoría construida desde la práctica, un término experiencial, una forma de agenciamiento de las *mujeres que luchan*. Para las mujeres metodistas su contenido radica en la resignificación, reinterpretación y la enunciación de “la palabra divina” con una mirada y voz femenina.

Este trabajo se basa en entrevistas con dos mujeres metodistas, a las que entrevisté mediante una plataforma digital en el mes de septiembre del 2020, ambas con estudios profesionales; una de la ciudad de León, Guanajuato, Jazmín, mujer de 70 años, perteneciente a la Mesa Directiva Femenil Metodista, y Lina, seminarista de 26 años, de CDMX, quienes explican sus concepciones sobre el cuerpo y el acuerpamiento. Mostrándonos que la experiencia individual y religiosa, brinda elementos importantes para la comprensión del contexto general político, social y religioso.

En este sentido, las experiencias y narrativas situadas son herramientas indispensables para la construcción de nuevas teorías y metodologías de investigación de actores, grupos y comunidades específicas que se salen de los espacios comunes y las categorías analíticas hegemónicas de las investigaciones sobre agrupaciones evangélicas en México, que se han centrado más en el estudio de la institución que en los agentes que la conforman.

El cuerpo y el *acuerpar* desde la lógica femenina metodista

Desde sus orígenes en el siglo XVIII, fundada por John Wesley, la Iglesia Metodista ha constituido una forma particular de organizarse y realizar sus cultos, poniendo un énfasis en lo emotivo y experiencial. Significado a través del principio de la Gracia, –que señala que en cada persona se

encuentra el espíritu y del principio de Santidad social, que implica que la salvación individual será posible en tanto se trabaje por el bienestar de las y los prójimos (Mazariegos, En prensa).

A decir de Lina, una de las seminaristas con las que platicué:

Wesley en sus diarios, menciona que todos somos iguales y que en cada persona está el espíritu de Dios [...] Eso para mí es un indicio, aunque él no lo haya hecho explícito, de que todos los cuerpos son sagrados. Por otra parte, esta idea que tenemos de la santidad social, también es fundamental porque Wesley te está diciendo que no solo importa tu santidad personal o espiritual, o que vayas a la iglesia o que ores, o que leas la biblia. Te está diciendo que también te debe de importar lo que las personas están pasando, lo que sus cuerpos están sufriendo. Y en el contexto en el que habla, que es la Revolución Industrial, hay pobreza, hay muerte, hay un chorro de adicciones, de alcoholismo que terminan por dejar a las familias en la calle, él también se pronuncia contra la esclavitud [...] y también tiene un trabajo muy intenso con personas en las cárceles. Entonces esto me dice que para que yo pueda aspirar a tener una Santidad no basta con que yo haga las cosas espirituales sino que yo tengo que preocuparme por los cuerpos de las personas. (Lina, septiembre 2020, entrevista virtual)

Pensando en la idea de la Gracia y la Santidad Social, como esa comunión entre lo individual y lo colectivo, como algo propio de cada persona sin importar su género, raza y/o clase social, cabría la pena preguntar en qué momento esto adquiere, en la práctica, una impronta de género, estableciendo jerarquías entre las personas y cómo, hoy en día, se concibe la propia idea de la gracia y la santidad social cuando se encarnan en cuerpo de mujeres (Mazariegos, en prensa). Jazmín, miembro de la mesa directiva femenino de León, señala que:

El cuerpo humano es sagrado, el cuerpo nuestro, es el templo

en el que habita el espíritu santo, por tanto, no tenemos derecho de contaminarlo con nada. Todo lo que se refiere al cuerpo humano, está ligado con el concepto de responsabilidad [...] de nuestra propia salud, por tanto, es necesario que aprendamos a cuidarlo. Ahí viene a colación también el respeto al cuerpo ajeno. De ahí que la violencia dentro del matrimonio, en el noviazgo, ese gran flagelo que nos está haciendo ahorita, debemos evitarla al máximo [...] No es fácil como pastor o no es fácil como sociedad femenil hablar de esto y decirle a la persona “es que tú estás permitiendo que tu marido te utilice”. No, no es fácil. Entonces, lo que hemos visto que da muy buen resultado, es reforzar la autoestima. Entonces le decimos: es que tú eres una mujer bella, eres una mujer valiosa, eres importante para Dios, para los seres humanos y ahí comienzan a cambiar cosas. (Jazmín, septiembre 2020, entrevista virtual)

Esta concepción de la santidad como algo que se logra desde lo espiritual pero también a través del cuidado y la búsqueda del bienestar colectivo, tanto en lo material, emocional, espiritual y corporal, adquiere un fuerte sentido para las mujeres metodistas al momento de congregarse y realizar las diversas tareas tanto eclesiales como laicas. La santidad pues, se logra desde la colectividad y se convierte, para algunas de ellas en un principio para evidenciar y contrarrestar la violencia contra las mujeres.

Para la Iglesia Metodista, como señala Carlos Olivier (2015), “el cuerpo está vinculado a nociones de cuidado, salud e higiene. Esta higiene no solamente tiene que ver con hábitos de limpieza corporal sino con hábitos alimentarios y de consumo” (Mazariegos, en prensa). Al respecto Olivier menciona que hay una ambivalencia, cuerpo y carne:

La carne puede ser considerada como una masa llena de instintos y colmada de pasiones; la indisciplina podía generar la intemperancia o concupiscencia, es decir, el vicio; la lucha que se emprendió, por lo tanto, fue hacia la carne. De modo contrario, creyeron que el cuerpo era el Templo donde el Espíritu se manifestaba, así que había que cultivarlo [...] Pensado en otros

términos, pero en el mismo sentido, podemos decir que entre los protestantes el cuerpo adquirió, por lo menos, una doble significación: como cuerpo sagrado y como cuerpo ruinoso. (Olivier, 2015, pp. 144-146)

Pero esta lucha contra la carne y la apuesta por mantener el cuerpo sano, como mencioné no compete al ámbito individual únicamente. Curar para curarse, diría Olivier. No hay una cura individual si no la hay colectiva, por lo tanto, el cuerpo individual y el colectivo están relacionados en un tejido que atraviesa cuerpo, espíritu, mente y emociones. Como señala Lina, seminarista, al expresar cómo concibe su cuerpo:

Para mí lo importante es pensar que no soy un ser de partes aisladas, no soy cuerpo y espíritu y mente por separado, sino que soy una sola y lo que mi cuerpo siente, tiene qué ver con lo que mi mente piensa. Fundamental para mí también es que el espíritu de Dios también vive dentro de mí, y no porque yo sea buena, no porque yo sea santa, no porque yo cumpla todos los requisitos de la lista sino porque él es bueno, porque él así lo ha querido para mí. Y eso me lleva a saber que mi cuerpo es sagrado, no en el sentido de que ¡ay, no voy a tomar café porque le hace daño! Sino en el sentido de que desde aquí [con las dos manos señala su pecho] puedo interpretar, puedo buscar, luchar, hacer lo necesario para tener una armonía con Dios y con la gente que me rodea. Por eso, eso de acuerpar me encanta porque es justamente que tú sirvas de protección, para ti y para otras personas. (Lina, 19 de septiembre, 2020)

¿Y qué es acuerpar? –le pregunto a Lina–. Ella contesta:

Poner tu cuerpo, poner tu cuerpo. No solo estás poniendo tus ideas, que es algo que en la iglesia se ve mucho. Por ejemplo, yo como pastora pues todos los domingos me paro a predicar, a decir palabras, a decir ideas, que está súper bien, pero: ¿Luego qué pasa con mi cuerpo? ¿Nada más soy ideas? ¿Nada más hablo? ¡No! Mi cuerpo también dice o va en consonancia con lo que mi mente dice. Entonces estoy diciendo que la santidad es social, no puedo quedarme sentada o parada en mi púlpito, tengo que

ir, tengo que actuar, que mi cuerpo esté presente en los lugares donde estoy diciendo que se necesita. (Lina, septiembre 2020, entrevista virtual)

Esto se hace explícito, desde las oraciones por sanación en las que las manos son el conducto mediante el cual se sana y se transmiten intenciones. Y aunque, dentro de la Iglesia Metodista, la exacerbación de las prácticas corporales como danzar o mover el cuerpo de forma pendular o las convulsiones durante la recepción del Espíritu Santo no son bien vistas; hay prácticas desde el culto, como pequeñas dramatizaciones durante las asambleas femeniles, donde las mujeres se visten de hombres y representan a un varón rudo, que exige inmediatamente que le sirvan la comida y, al tiempo, entre el público expectante, se escuchan exclamaciones como: ¡Que se sirva él! ¡Tiene manos!, ¡Se dice, por favor! O las interpretaciones de algún personaje bíblico femenino como la mujer adúltera, la samaritana; Jocabé, mujer hebrea que salvó a su hijo para desafiar el decreto del Faraón, María, Abigail “mujer sensata”, entre otras. Todas ellas marcadas por la “gracia de Dios”; o los talleres al estilo “coaching”, en los que se recurre a “materiales reflejo”, como muñecas, que se utilizan de manera metafórica para dar cuenta de los cuerpos dañados, violentados, humillados, abandonados y discriminados de las mujeres (Mazariegos, 2019b).

Estas actividades organizadas desde las sociedades misioneras femeniles metodistas, están dirigidas tanto a mujeres pertenecientes a la iglesia como de otras denominaciones y población en general. Esto permite la recuperación de distintas voces y experiencias de violencia, pobreza, discriminación, entre otras (Mazariegos, 2019b).

Todas estas prácticas colocan en el centro al cuerpo. En palabras de Setton y Algranti (2009), el cuerpo funciona “como soporte de manifestación”. Desde la propia lógica de la doctrina metodista los cuerpos se vuelven “lu-

gares de enunciación”, sanación corporal y espiritual, pero, también, de lucha, como lo mencionó Lina. En este sentido el cuerpo, además de ser fisiológico es una construcción social y, como vemos, en este caso, teológica e ideológica (Lutz, 1986; Rosaldo, 1989; Csordas, 1994; Surrallés, 1998; Ryang, 2000; Le Breton, 2013; Rodríguez, 2008; Sabido, 2010; entre otros). En términos bourdianos, es el medio a través del cual se despliega el *habitus* poniendo en juego capitales culturales, sociales, políticos y culturales (Bourdieu, 2007).

Por su parte, Aguilar y Soto (2013), señalan que abordar el término corporeidad, permite flexibilidad para comprender la diferencia entre anatomía e identidad social. La corporalidad posibilita ver procesos de resignificación, transgresión y cambio, en el momento en el que el cuerpo establece presencias diversas, a veces contrarias a las normas y representaciones sociales que de él se han construido. Las dramatizaciones antes descritas, son un ejemplo de ello. El cuerpo es pues, como mencionan Mari Luz Esteban y Angela Davis: “un lugar de discriminación, pero también de resistencia y de contestación” (Esteban, 2004, p. 3; Davis, 2004).

En el caso de las mujeres metodistas, las concepciones, presencias y usos del cuerpo y la corporalidad, entran en tensión y negociación sobre todo cuando se retoman problemáticas tales como el aborto y los matrimonios igualitarios. Desde aquellas que se niegan rotundamente a ambos porque la biblia deja muy claro que eso no está permitido, como mencionaron Ana y Eva, otras de mis interlocutoras; hasta aquellas que están a favor como Sara, quien apela a que no todas las mujeres tenemos las mismas posibilidades²¹; y otras

²¹ En el texto titulado “Piensa y deja pensar: postura(s) de las mujeres metodistas frente al matrimonio, la sexualidad y homosexualidad” publicado en el libro Familias, iglesias y Estado laico. Enfoques antropológicos, coordinado por Carlos Garma Navarro, María del Rosario Ramírez Morales y Ariel Corpus, desarrollo con más profundidad los diversos posicionamientos de las mujeres con respecto a los temas señalados.

más que manifiestan un cierto conflicto por estar a favor sin dejar de pensar *lo que dicen las escrituras*, como lo ilustra muy bien lo mencionado por Lina:

Una cosa es la interrupción legal del embarazo o la despenalización del aborto, que creo que eso es importantísimo, porque en nuestro país bastantes crímenes se comenten horribles como para criminalizar a una mujer que ha tomado una decisión sobre su cuerpo. En eso estoy a favor, que la mujer decida sobre su cuerpo, en cualquier caso. Otra cosa, ya es el acto mismo del aborto y es que ahí viene mi dilema porque, en la iglesia, nos enseñan algunos pasajes que dicen que Dios te ha visto desde antes de la creación misma del mundo y, otras, que dicen que desde que estás en el vientre de tu madre, ya te conoce. Entonces, para nosotros, es así como: ¡Qué cosa tan más preciosa que mi vida es algopreciado por Dios! [...] y nos encanta creer que hay un propósito desde que empieza nuestra vida hasta que se termina. Entonces cuando te lo planteas con el aborto, dices, ¡híjole, cómo te explicas eso! Pero, para empezar, creo que no te deben tratar de explicar todo con la biblia porque la biblia no trata esos temas. Entonces es algo difícil, quitar esas ideas preconcebidas de nuestra mente, que habrá que trabajar en ello. Y bueno, si creo que debe ser el último de los recursos, por eso estoy muy a favor de lo que dice el pañuelo verde: “educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, y aborto legal, para no morir”. En ese sentido, creo que es lo mejor, el aborto debe ser la última de tus opciones. Porque al final, yo creo que la vida sí es sagrada. Diría el meme, yo no soy científico verdad, no sé si ese cúmulo de células tenga vida o no, si sea amado por Dios, no lo sé. Pero por lo que me han enseñado me gusta creer que sí. Pero siempre, respeto el derecho a decidir que tienen las mujeres y creo que la iglesia no debe de meterse en eso. No es un tema que nos compete. (Lina, septiembre 2020, entrevista virtual)

Estos conflictos *internos* son parte del proceso de deconstrucción que algunas de las mujeres metodistas están experimentando; no es sencillo renunciar de un día a otro a las creencias que han estructurado la vida, formas de ser y de pensar y construir o adoptar nuevos marcos expli-

cativos que, muchas veces, son totalmente opuestos a lo que se ha aprendido. Además de estas tensiones que manifiesta Lina con respecto a su propio posicionamiento sobre el aborto, se suman los conflictos al interior de la iglesia pues se conforma por una diversidad de personas con distintas formas de pensar. Si bien, hacen el esfuerzo por regular el carácter y utilizar un vocabulario adecuado para dirigirse a aquellas con las que no se está de acuerdo, es la forma en la que se materializa el amor a/en Cristo, no siempre se logran resolver las diferencias de manera diplomática.

Las tensiones y exclusiones entre unas y otras están siempre latentes. Inclusive las descalificaciones en *corto* sobre lo que la otra es o dice. Esto podría resultar paradójico cuando la idea de *acuerpar* se vincula a la de sororidad y de manera esencialista se asume que todas las mujeres debemos querernos y ser amigas. Sin embargo, en los términos de la pastora Lina, basta con ser empáticas:

Todas esas personas que están ahí, las amas, puedes conocer sus situaciones y sus historias y entiendes por qué piensan como piensan; conocer sus historias te hace ver sus vulnerabilidades y amarlas, y pensar que a pesar de las diferencias se puede construir la sororidad, organizarse y unirse, aunque, no que todas seamos feministas porque hay pastoras que no coinciden con esos planteamientos, pero sí generar más empatía a lo que otras viven y reflexionar sobre el discurso que estamos dando, porque a veces repetimos, sin querer, lo que se nos ha enseñado durante mucho tiempo, y no nos damos cuenta que ese discurso puede estar sometiendo a una mujer y la puede mantener ese estado de subyugación. (Lina, septiembre 2020, entrevista virtual)

Lagarde (2009) señala que la sororidad es:

Un pacto político de género entre mujeres que se reconocen como interlocutoras. No hay jerarquía, sino un reconocimiento de la autoridad de cada una. Está basado en el principio de la equivalencia humana, igual valor entre todas las personas porque si tu valor es disminuido por efecto de género, tam-

bién es disminuido el género en sí. Al jerarquizar u obstaculizar a alguien, perdemos todas y todos. En ocasiones, la lógica patriarcal nos impide ver esto. La sororidad tiene un principio de reciprocidad que potencia la diversidad. Implica compartir recursos, tareas, acciones, éxitos... Reconocer la igual valía está basado en reconocer la condición humana de todas, desde una conceptualización teórica de lo que significa. Otro aporte de la sororidad es dar a conocer las aportaciones de las mujeres para construir la valoración no sólo de la condición humana sino de sus hechos. La cosa no es ‘cómo nos queremos’; la clave está en que nos respetemos, algo difícil porque no estamos educadas en el respeto a las mujeres. Se trata de enfrentar la misoginia, grave problema que causa grave daño a la democracia. La sororidad exige de nosotras revisar la propia misoginia; cada una tiene que ir descubriendo dónde, cómo se nos aparece, cómo nos legitima para dañar a las otras. Eso también es violencia. La sororidad es una política que trata de desmontar la misoginia, acción básica para el empoderamiento de las mujeres y la construcción de la igualdad. (Lagarde, 2009, p. 3)

Por su parte, Audre Lorde señala que “la palabra sororidad presupone una homogeneidad de la experiencia que no existe” (Periódico Diagonal, 2013); es decir, el ejercicio de sororidad es un horizonte ideológico que nos vincula y hace posible la agencia y la autonomía, pero no es una armonía en cuanto a intereses e incluso desde las posiciones desde las que peleamos ciertas causas, porque dichas posiciones son distintas. Por ello, cuando hablo de *acuerpar a la metodista*, me refiero a una lógica muy particular sustentada en principios bíblicos y teológicos para el acompañamiento y respaldo entre las mujeres con el fin de reflexionar sobre las distintas realidades, carencias y violencias que atraviesan. En este sentido, las distintas formas de acuerpamiento que las mujeres metodistas ponen en marcha, no siempre incluye a mujeres que están de acuerdo en todos los temas. Es decir, no siempre sucede desde un ambiente de total armonía, pero su unión radica en su objetivo común que es el evangelio: *encarnar el amor en Cristo*.

Considero que *acuerpar a la metodista* puede ser entendido desde la lógica del feminismo comunitario o descolonial, que apuntan que el acuerpamiento:

Genera energías afectivas y espirituales y rompe las fronteras y el tiempo impuesto. Nos provee cercanía, indignación colectiva pero también revitalización y nuevas fuerzas para recuperar la alegría sin perder la indignación. La sanación es política y es cósmica. Son dos hilos que se abrazan para levantar los cuerpos en este tiempo. (Cabnal, Hooker, El diario, 2017)

Además de las prácticas anteriormente señaladas en las que, a través de distintos *performances*, así como de talleres donde las mujeres expresan las desigualdades que viven. Se han construido otros espacios no solo desde la iglesia metodista de León sino en iglesias metodistas de otros lugares; espacios al margen de la estructura eclesial, como “Mujeres Ruaj”, un grupo creado por algunas mujeres metodistas de Ciudad de México, que se reúne para hacer revisiones y reflexiones de la biblia con perspectiva feminista, revisan materiales audiovisuales e inclusive algunas series como “Poco ortodoxa”; exponen las distintas violencias, principalmente la violencia simbólica que viven a través de los discursos de algunos pastores, pastoras o congregaciones, quienes siguen rechazando el sacerdocio femenino.

Otras problemáticas que se analizan y discuten en sus reuniones son el acoso sexual al interior de la iglesia, la brecha salarial que existe a pesar de que la Iglesia Metodista fue de las primeras iglesias en establecer tabuladores de sueldo y regímenes salariales. En este sentido, la conferencia Anual de México, que integra a iglesias de estados del centro del país –CDMX, Edo. De México, Tlaxcala y Morelos–, a finales del 2019, colgó en su página oficial, un comunicado reconociendo la violencia que se vive al interior de la iglesia, la necesidad de trabajar en materia de género y la construcción de un protocolo contra la violencia de género.

En mayor o menor medida, distintas iglesias a lo largo del país han tomado medidas, a través de eventos, pláticas y talleres durante sus asambleas para prevenir, dar consejería, seguimiento y acompañamiento a víctimas de violencia de género. Sin embargo, el trabajo o la centralidad que le brindan a esta problemática depende de cada iglesia, sus pastores y/o pastoras, y obispos/os. La atención que se da a la violencia de género no es la misma, y valga decir que está marcada por el contexto en el que cada iglesia se encuentra.

En el caso de León, ha habido una serie de charlas y conferencias para tratar el tema, así como la orientación e información sobre el Instituto Municipal de la Mujer, adonde se invita a las mujeres a acercarse para solicitar ayuda y/o asesoría. Sin embargo, en municipios más pequeños, el tema se reduce a las orientaciones brindadas por los pastores o pastoras encargados, por lo que el avance en esta materia es más lento, pues el acceso a la información, así como a las distintas instancias de atención es más difícil.

Es por ello que las sociedades misioneras femeniles y grupos como “Mujeres Ruaj”, se vuelven un espacio importante para el desenvolvimiento de las mujeres, a través del cual trabajan, discuten y se acuerpan en la construcción de un camino hacia la equidad... muy a la metodista.

Conclusiones preliminares

En los últimos 30 años, el movimiento feminista ha influido con mayor fuerza en los estudios sobre religión (Tarducci, 2001), también lo ha hecho en el quehacer eclesial, particularmente, en la participación femenil. Las mujeres creyentes se han visto reflejadas en las demandas por la igualdad y la equidad— aunque no todas se adscriban feministas—, y se

han apropiado de ciertas categorías como la de “acuerpar”, para darle sentido a sus prácticas religiosas, conformando grupos solidarios y de escucha, mediante los cuales se informan, resisten y manifiestan las distintas violencias que experimentan.

Acuerpar desde una lógica evangélica-protestante metodista, adquiere nuevos sentidos y significados anclados en una exégesis bíblica realizada con una mirada femenina. Desde el púlpito, las charlas sobre violencia de género, el intento de explicar y reconocer las diversidades sexuales mediante la apropiación, interpretación y enunciación de la palabra, así como sus propios cuerpos, nos brinda elementos para pensar que hay un ejercicio teórico y práctico germinal que va encaminado a un ejercicio político desde la experiencia vivida, que les permite establecer vínculos solidarios, afectivos y religiosos.

El acuerpamiento, también es llevado a cabo entre mujeres que no comparten una misma religión o la adscripción feminista, pero comparten la experiencia de ser mujeres diversas en una sociedad permeada por una política social y cultural patriarcal. Mostrando que la adscripción feminista o la crítica y lucha contra las violencias que algunas de ellas realizan, no está, ni debe analizarse desvinculada de su adscripción religiosa.

En este sentido, el feminismo negro y el feminismo descolonial ayudan a comprender y analizar la realidad de las distintas mujeres creyentes que luchan. Valga decir que la emergente creación de agrupaciones femeniles evangélicas como Mujeres Ruaj, no es un fenómeno localizado, a lo largo de toda Latinoamérica se han conformado agrupaciones que desde las plataformas digitales realizan un activismo feminista evangélico. Teología Sin Vergüenza, El Té Caliente, Sentiido, Tepali (Red de Teólogas, Pastoras, Activistas y Lideresas cristianas), son algunas de estas agrupaciones, conformadas por mujeres diversas: teólogas,

escritoras, comunicólogas, antropólogas, activistas, lesbianas, heterosexuales, *queer*, entre otras, que llevan a cabo reflexiones en torno a la Biblia, así como una crítica a la discriminación por etnia, género y preferencia sexual, al interior de las iglesias. Estas redes proponen nuevas dimensiones para la comprensión de la participación femenil y las disidencias sexuales al interior de las iglesias evangélicas. Plantean una forma muy particular de acuerpar.

Acuerpar a la metodista es una propuesta para el análisis de las prácticas religiosas en las que la dimensión corporal, espiritual, emocional, política y social están imbricadas y dan paso a nuevas configuraciones de vivir la fe pero, también, a nuevas configuraciones políticas desde una visión religiosa feminista, por un lado, y desde visiones contestatarias que reflexionan en torno a los derechos de las mujeres, sin necesariamente adscribirse feministas, por el otro. Poner el ojo en los matices, en las posiciones situadas nos ayudará a comprender de mejor manera las prácticas de resistencia de las mujeres evangélicas desde sus propias experiencias.

Como señala, Ifekwunigwue (2012), las narrativas de las experiencias vividas, reflejan las tensiones generacionales, de género, clase social y, en este caso, las posturas que se establecen a partir de la hermenéutica bíblica. Tensiones que no solo aparecen entre las mujeres con distintas formas de pensar su papel eclesial y social, sino las tensiones personales que llevan a interpelaciones y contradicciones en los posicionamientos de las mujeres y que invitan a repensar categorías como cuerpo, corporeidad, acuerpamiento y sororidad.

Referencias bibliográficas

- AGUILAR, M. y P. Soto. (Coords). (2013). *Cuerpos, espacios y emociones: aproximaciones desde las ciencias sociales*. México: Porrúa, UAM-Iztapalapa.
- ALFIE, M., T. Rueda, y E. Serret. (1994). *Identidad femenina y religión*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, Departamento de Sociología.
- ANDRADE Cardemil, R. (2008). Manos que sanan. Experiencia de Salud en Mujeres Pentecostales chilenas. *Revista cultura y religión*, 3(2), 26-41.
- BARRITEAU, V. (2011). Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña. *Boletín ECOS-Ecosocial*, 14, 1-17.
- BIDASECA, K. y V. Vázquez. (Eds). (2011). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina.
- BOURDIEU, P. (2007). *El sentido práctico*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- CABNAL, L. (2018). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Momento de paro. Tiempo de rebelión Miradas feministas para reinventar la lucha*. Minervas Ediciones, una editorial propia. 116-134.
- CANTÓN, M. (1999). La rebelión invisible: Mujeres latinoamericanas y la conversión religiosa. en: P. Sanchiz e I. Martínez. (Coords). *Mujeres latinoamericanas: entre el desarrollo y la supervivencia*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía. 157- 173.
- CARNEIRO, S. (2008). Ennegrecer el feminismo. Número especial sobre *Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe*. *Nouvelles Questions Féministes*, 24(7), 21-26.

- COLLINS, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En M. Jabardo (Ed.). *Feminismos negros. Una antología*. Traficantes de sueños. 98-134.
- CURIEL, O. (2009). “Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde America Latina y el Caribe” en http://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf, consultado el 9 de noviembre del 2020.
- CSORDAS, T. (1994). *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge: University Press.
- DAVIS, Á. (2004). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal.
- DE LA TORRE, R., y P. Fortuny. (1991). La mujer en “La Luz del Mundo”. Participación y representación simbólica. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, IV(012), 125-150.
- Diagonal Periódico. (2013). “La hermana outsider Audre Lorde” obtenido de_ <https://www.diagonalperiodico.net/culturas/la-hermana-outsider-audre-lorde.html>, octubre, 2020.
- ESTEBAN, M. (2004). Antropología encarnada. Antropología desde una misma. *Papeles del CEIC*, 12, 1-21.
- GARMA, C. (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. Ciudad de México: UAM, Plaza y Valdez editores.
- GARMA, C. y R. Ramírez. (2015). Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales. J. Pablos. (Comp.). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Departamento de Antropología.
- HEREDERO, J. (2019). Teología cristiana feminista. Una revisión bibliográfica. en M. S. Valcarcel y M. García Somoza. (Comp.). *Género y religiosidades Sentidos y experiencias femeninas de lo sagrado*. Kula: Antropología y Ciencias Sociales.
- IFEKWUNIGWUE, J. (2012). Cuando habla el espejo: La poética y la problemática de la construcción de identidad para

- las m  tisse de Bristol. En M. Jabardo. (Ed.). *Feminismos negros*. Una Antología. Traficantes de sueños. 272-290.
- JABARDO, M. (Ed.). (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Traficantes de sueños.
- JU  AREZ, E. (2003). Mujeres en lucha contra el mal. En: M. Hernández y E. Ju  arez. (Ed.). *Religión y cultura*. México: El Colegio de Michoacán, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. 255-283.
- JABARDO, M. (2006). *Modelando a las Evas*. Mujeres de Virtud y rebeldía. México: El Colegio de Michoacán.
- LARGARDE, M. (2009). "La política feminista de la soridad" en <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article1771> consultado el 4 de noviembre del 2020.
- LAGARRIGA, I. (1999). Participación religiosa: viejas y nuevas formas de reivindicación femenina en México. *Alteridades*, 9(18), 71-77.
- LE Breton, D. (2013). Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos*, 10(4), 69-79.
- LINDHARDT, M. (2009). Poder. Género y Cambio Cultural en el Pentecostalismo Chileno. *Revista Cultura y Religión*, 3(2), 94-111.
- LUTZ, C., y G. White. (1986). The Anthropology of Emotions. *Anual Review of Anthropology*, 15, 405- 436.
- MANSILLA, M. (2009). *La Cruz y la esperanda. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX*. Santiago: Editorial Universidad Bolivariana.
- MANSILLA, M. (2012). Las feas se van al cielo y las bonitas al infierno. Debates sobre la corporalidad de la mujer joven en la iglesia evangélica pentecostal de Chile (1927-1950). *  ltima década*, 20(37), 175-200.
- MANSILLA, M., y L. Orellana. (2014). Las pastoras pentecostales: metáforas sobre el liderazgo femenino en la Iglesia Evangélica Pentecostal (1972-2001). *Memoria y sociedad*, 18(36), 83-98.

- MANSILLA, M., C. Piñones y S. Leiva. (2018). El pentecostalismo como religión de migrantes. los recursos lingüísticos y simbólicos de la concepción agronáutica para enfrentar las crisis y discriminaciones sociales. *Sociedad y Religión*, 50(xxviii), 199-225.
- MARCOS, S. (2004). *Religión y género*. Editorial Trotta.
- MARIZ, C., y M. Machado. (2004). Mujeres en Tres grupos religiosos en Brasil: una comparación entre pentecostales y católicas. En S. Marcos. (Edit.). *Religión y género*, España: Editorial Trotta. 203-234.
- MAZARIEGOS, H. (2019a). *Liderazgo(s) en movimiento. El ejercicio del poder de las mujeres metodistas en León, Guanajuato*, Tesis para obtener en grado de Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.
- MAZARIEGOS, H. (2019b). Mujeres metodistas en León, Guanajuato-México: Liderazgos en movimiento. *Revista Cultura y religión*, 13(1), 24-44.
- MONTALVO, A. (2019). *Cuerpos de sospecha, deseo y espiritualidad: materialización del cuerpo femenino entre mujeres neopentecostales de la Frontera Norte de México*, Tesis para obtener el grado de Maestra en Estudios de la Mujer, UAM-X, México.
- MAZARIEGOS, H. (En prensa). *El diario de campo encarno. Apuntes para una propuesta metodológica para el estudio de las emociones desde y con el cuerpo*. En F. Jacobo y M. Martínez-Moreno (Eds). (En prensa). *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*. UNAM.
- MONTECINO, S., y A. Obach. (2001). Caminar con el espíritu: Perspectivas de Género en el Movimiento Evangélico de Chile. *Actas del 4o Congreso Chileno de Antropología. Simposio de identidad de género*, Tomo 1, 695-711.
- OLIVIER, C. (2015a). *Limpios y sanos. Historia del proyecto para el cuidado y restablecimiento de la salud en los metodistas y*

- presbiterianos en México (1876-1925)*, Tesis de doctorado, UNAM.
- OLIVIER C. y C. Mondragón (Eds.). (2015b). *Cuerpo y protestantismos. Perspectivas Heterodoxas en América Latina*. UNAM.
- ORELLANA, Z. (2009). La Iglesia Pentecostal: Comunidad de mujeres. *Revista Cultura y Religión*.
- RODRÍGUEZ, T. (2008). El valor de las emociones para el análisis cultural. *Papers*, 87, 145-159.
- ROSALDO, R. (1989). *Cultura y Verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- SABIDO, O. (2010). El 'orden la interacción' y el 'orden de las disposiciones'. Dos niveles analíticos para el abordaje del ámbito corpóreo-afectivo. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 3(2), 6-17.
- SETTON, D., y J. Algrant. (2009). Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires. *Alteridades*, 19(38), 77-94.
- SURRALLÉS, A. (1998). Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones. *Anthropological*, 16, 291-304.
- TARDUCCI, M. (1999). Fundamentalismo y relaciones de género: "aires de familia" más allá de la diversidad. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 1(1), 189-211.
- TARDUCCI, M. (2001). Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial. *Cadernos Pagu*, 6, 97-114.
- TARDUCCI, M. (2005). "Sólo respondo al llamado de Dios". El precario liderazgo de las pastoras pentecostales". *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana en Red*, 40, 1-21.
- VIVEROS, V. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 56, 1-17.

Autocuidado y sanación: Relaciones sociales, corporales y emocionales desde una perspectiva espiritual

MARÍA DEL ROSARIO RAMÍREZ MORALES

*“Soy el poder dentro de mí,
Soy el amor del sol y la tierra
Soy Gran Espíritu y soy eterna
Mi vida está llena de amor y alegría’
Y cuando te lo dices muchas veces,
pues te la crees”.*

Canto de la Abuela Margarita

El presente capítulo se centra en la reflexión sobre la sanación y el autocuidado, y la manera en la que estos elementos se comprenden y se encarnan desde las colectividades espirituales, tomando como espacio empírico el modelo de los círculos de mujeres. Abordar ambas nociones implica considerar y cuestionar cómo se entiende la salud y la sanación desde los espacios espirituales que se construyen en los márgenes de las instituciones religiosas, cómo opera la legitimidad y la identificación religioso/espiritual en los procesos de sanación y, finalmente, hasta qué punto las prácticas terapéuticas llamadas alternativas tienden

puentes con prácticas y narrativas espirituales. Tomando estos elementos como base, el desarrollo de este capítulo y sus reflexiones se alimentan de narrativas derivadas del trabajo de campo realizado –ejercicios etnográficos, entrevistas, diarios– en circuitos de espiritualidad femenina en la Ciudad de México y Guadalajara, México, en distintos periodos entre 2013 y 2018²².

Si sana una, sanamos todas. **Entre la acción individual y la acción colectiva**

Hablar de espiritualidades femeninas implica considerar varios ejes, ya que esta forma de identificación emocional y vivencial con y hacia lo sagrado y, además, vista con una marca de género, está presente tanto en las religiones de matriz institucional como en aquellas que derivan de la articulación y ensamblaje de prácticas provenientes de diversos orígenes culturales y religiosos. El caso que aquí se aborda responde a este segundo eje y se centra en particular en el tipo de espiritualidad que se desarrolla como una de las manifestaciones de la llamada matriz de sentido *new age*, y que coloca como centro del trabajo personal a las propias mujeres, sus cuerpos, emociones, sentimientos y devociones. Este giro de lo femenino hacia las prácticas y espiritualidades alternativas no es un asunto nuevo, en gran medida está relacionado con los movimientos sociales y religiosos de la mitad del siglo XX, pero también con la

²² Una versión sintética de este capítulo fue presentada en el XXII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) llevada a cabo en Creel, Chihuahua, en junio de 2019.

impronta de desarrollar una narrativa espiritual que considere a las mujeres como sujetos activos dentro de las creencias (Ramírez, 2019).

En esta rama particular de la espiritualidad femenina, los círculos de mujeres se han consolidado como un modelo de asociación que resulta clave para el desarrollo de una espiritualidad marcada por la feminización de los discursos, así como en las búsquedas direccionadas de alternativas de creencia en aquellas mujeres que se separan de matrices religiosas tradicionales y que emprenden un camino de búsqueda personal (Ramírez, 2018). En este sentido, y para caracterizar al sujeto femenino que se adscribe a estas colectividades, los círculos de espiritualidad femenina convocan en su mayoría a mujeres heterosexuales, pertenecientes a una clase media en contextos urbanos y con formaciones profesionales. Además, en sus trayectorias religiosas se advierte la separación tanto emocional como práctica hacia a las religiones institucionales, con el fin de ser ellas mismas quienes generan los menús de creencia y los ensamblajes particulares que les brindan las herramientas para hacer frente a sus necesidades, tanto de relación con sus congéneres como hacia creencias espirituales en las cuales se ven representadas.

Así, los círculos de mujeres son espacios colectivos –muchas veces efímeros– que feminizan los discursos espirituales, plantean formas organizativas democráticas y abiertas, y poseen entre sus prácticas diversas acciones rituales enfocadas en la sanación de los cuerpos, de sus relaciones y hasta de su genealogía, colocando frente al análisis de la sanación distintas dimensiones a considerar. La primera de ellas tiene que ver con la dimensión colectiva. Shinoda Bolen (2012 y 2014), una de las autoras que se considera un referente central de los círculos de mujeres a nivel internacional, y pionera en la difusión de este modelo organizativo, planteaba en sus escritos que las asociaciones

femeninas tienen por sí mismas un potencial sanador, cuestión que se condensa en la frase: *si una mujer sana, sanamos todas*.

¿Pero qué quiere decir esto y por qué resulta relevante para estas colectividades? ¿Cuáles son las aportaciones de este modelo organizativo tomando en cuenta el contexto social y de género? Los círculos de mujeres tienen entre sus características el hecho de ser colectividades que surgen de la voluntad individual con el objetivo de compartir saberes, en este caso relacionados con lo espiritual, con lo femenino, con la salud natural en un sentido amplio; pero en otros casos también se habilitan con el fin de brindar algún servicio o acompañamiento a cuestiones puntuales como abortos voluntarios o la atención ante situaciones de violencia²³. En este sentido, la comunidad emocional que se construye habilita la circulación de ejercicios y prácticas donde la sanación de una, ya sea emocional, espiritual o física, como veremos a continuación, sirve de motor para compartir y poner en común las estrategias que fueron efectivas en las búsquedas de sanación personal, creándose así –a través de la sistematización de estos aprendizajes y saberes– redes y colectivos para difundir estos conocimientos y lograr que otras que quizá estaban en las mismas búsquedas, encuentren interlocutoras y/o guía para alcanzar el bienestar.

²³ Cuando se comenzaban a hacer estudios sobre círculos de mujeres en México (Navarro, 2016; Ramírez, 2018 y Valdés, 2018), la atención estaba puesta principalmente en la difusión de la espiritualidad feminizada y la circulación de alternativas naturales para la menstruación o para el cuidado del cuerpo; sin embargo, los círculos de mujeres, en tanto modelos organizativos, también han servido como una respuesta colectiva y horizontal frente a la violencia de género al crear redes de cuidado, sororidad y acompañamiento ante un contexto social y político marcado por el acoso y la violencia selectiva.

Pues el trabajo enfocado fue obviamente siempre personal, para buscar respuestas desde todo. Desde esta falta de teología, a lo mejor. Encontrar realmente lo que significaba que fuera mujer, porque estaba toda quebrantada tanto ideológica, física y emocionalmente. Por eso este trabajo femenino, de un quebrantamiento personal y después ver que no, que nada es mío, ¿No? Sino que entre más me adentro a mi sanación y voy cada vez más a estos círculos de mujeres y empiezo a hacer talleres y empiezo a estudiar, veo que la historia no es mía, veo que la historia es colectiva. Y cuando veo que es colectivo y empiezo a darme cuenta de que no es que soy mexicana, que mis papás son católicos, y del abuso y eso, pues ¡Ah! Esto es más fuerte de lo que pensé. Pues desde amigas muy cercanas que también han compartido su historia conmigo después de haber vivido muchas situaciones fuertes. Ver que todas cargamos lo mismo. Primero siempre fue para sanarme a mí, después entender que todas necesitamos sanar y qué mejor que poder ayudar porque me he ayudado a mí. (Itztapalotl, entrevista personal, CDMX, 1 de julio de 2014)

Los círculos de mujeres están planteados como espacios seguros, cuestión que no es menor dado el contexto de violencia genérica que se vive en México y en prácticamente todo el mundo. Desde una lectura política, estas colectividades son espacios separatistas al ser en su mayoría espacios exclusivos para las mujeres. Este hecho, más que ser discriminatorio hacia otros²⁴, plantea como objetivo principal el centrarse en las mujeres, sus narrativas, su crecimiento espiritual y sus necesidades. Además, estas colectividades y su composición pretenden desafiar la lógica patriarcal de las jerarquías, del poder y de la compe-

²⁴ De acuerdo con el trabajo de campo realizado, desde 2018 diversos colectivos que tradicionalmente realizaban círculos exclusivos para mujeres han convocado a círculos de composición mixta, principalmente tratando temas como las relaciones de pareja, atendiendo las dimensiones sexuales, energéticas, emocionales y espirituales. Estos círculos mixtos se realizan a la par de los círculos de mujeres. Por otro lado, se tiene registro de algunos círculos donde han participado mujeres lesbianas, no binaries y trans, aunque no son casos frecuentes.

tencia; ya que alientan la horizontalidad, debido a que cada participante se involucra en las dinámicas colectivas desde la igualdad, cuestión que es valorada positivamente como muestra del funcionamiento del círculo. Así, estos espacios habilitan la construcción de espacios de contención, seguridad y privacidad, alimentando la relación sorora y de autocuidado entre sus participantes tanto dentro como fuera del círculo.

Por otro lado, aquello que se define como el potencial sanador de los círculos es el hecho de constituirse como espacios de confianza, de contención y de escucha. En este sentido, la dimensión afectiva (Calderón; 2014, p. 18), así como las emociones (Illouz, 2010, p. 24) adquieren un lugar importante en y para estas colectividades, ya que en ellos se expresan las vivencias, dolores, preocupaciones y sentimientos sabiendo que el colectivo contiene, acompaña y escucha activamente los relatos encarnados de cada participante.

De este modo, la dimensión colectiva de la sanación en los círculos es una puesta en común, es un elemento relacional que se logra a través de la congregación misma, la expresión de las emociones y la conexión que se genera entre quienes participan; ya que es frecuente que un relato contado en primera persona tenga impacto en las demás y se ejerza una suerte de terapéutica de ayuda mutua, es decir, que la vivencia de una, sus procesos subjetivos, su introspección o la superación de sus dificultades de vida/cuerpo/espirituales pueden ayudar a otras a través de la identificación y la empatía. De ahí que la frase de Bolen adquiriera sentido y sea usada como una de las máximas de este tipo de colectividades.

Este último elemento nos lleva a la segunda dimensión, la individual. Desde esta perspectiva, la sanación de una tiene que ver con un proceso de introspección, de superación, de empoderamiento –en el sentido individual

asociado a la autoestima– y también de la relación con lo espiritual. Se dice que una mujer comienza su proceso de sanación y autocuidado cuando se hace cargo de sí misma y cuando reconoce sus potencialidades como sujeto social y espiritual. Esta dimensión de la idea de sanación implica, a su vez, algunas subdimensiones:

La primera de ellas corresponde a las emociones y los afectos: En muchos casos, las mujeres que se acercan a las colectividades femeninas encuentran en los círculos un sitio donde expresar sentires, experiencias y emociones que no tienen lugar en otros espacios sociales, o que viven en la intimidad, o desde el silencio. Si bien la expresión de las emociones podría no ser suficiente para alcanzar la sanación, hay mujeres que encuentran alivio al saber que tienen un espacio –presencial o digital²⁵– donde poder compartir, hablar con otras mujeres y, sobre todo, ser escuchadas. El sentido de pertenencia, identificación y complicidad son elementos fundamentales en estos grupos. Así, siguiendo los planteamientos de Illouz, “las emociones son aspectos profundamente internalizados y reflexivos de la acción, pero no porque no contengan suficiente cultura y sociedad, sino porque de hecho contienen demasiado de ambas” (2010, p. 24).

En segundo lugar, tenemos al cuerpo, que es uno de los ejes centrales de la espiritualidad femenina desde esta perspectiva. En él no sólo se encuentra el espacio de significación y de poder, es el lugar donde se encarna lo sagrado (Ramírez, 2015) y donde se encarnan las vivencias. Como se mencionó anteriormente, una de las detonantes

²⁵ Los círculos de mujeres si bien en su mayoría se realizan de manera presencial, suelen tener un correlato digital a través de las redes y aplicaciones de internet, las cuales les permiten estar en contacto de manera permanente o entre una y otra reunión presencial. Esta también es una estrategia de mantenimiento y vigencia de los círculos de mujeres, así como una forma eficaz de acompañamiento remoto.

para unirse a un círculo o se decida generar uno es atender lo que Turner (2002) llamaría en su análisis de los dramas sociales como una “fase inarmónica” del proceso social, caracterizada principalmente por el conflicto y la crisis. Los momentos de crisis, desde esta lectura, tienen que ver con las dolencias, las enfermedades o elementos problemáticos que impiden relaciones sociales o afectivas óptimas y positivas.

En los círculos es frecuente la promoción de atención alternativa de las enfermedades. En este sentido, la orientación hacia la sanación se apoya en búsquedas direccionadas que abiertamente cuestionan los tratamientos alópatas, y que encuentran en las terapéuticas alternativas un modo de recuperar el bienestar. Estas opciones, ya sean complementarias o exclusivas, van desde el manejo de las energías, el uso de elementos terapéuticos no invasivos – como el reiki, los cuarzos, la aromaterapia, meditaciones varias, entre otros –, e incluso con ejercicios de autoestima, autoaceptación y técnicas de autocuidado.

Todas estas opciones traen consigo una serie de ejercicios de introspección y la puesta en marcha de una metodología que alude a los modos somáticos de atención propuestos por Csordas (1993) y que son entendidos como “modos culturalmente elaborados de prestar atención a y con el propio cuerpo en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros” (Csordas en Citro, 2011, p. 87). Esta mirada transforma un evento experiencial en un objeto de pensamiento que, según Csordas, es un modo corporal de atención cultural, social e intersubjetiva: “Yo entiendo lo que pasa en mi cuerpo y en el de los otros por medio de mi cuerpo” (Csordas en Tamayo, 2016, p. 75). Entonces, el desarrollo de este modo de atención hacia elementos corporales y emocionales focalizados implica en muchos casos procesos de sanación de larga duración, así como el tránsito por distintas técnicas con el fin de alcanzar la sanación corporal, emocional y espiritual.

Como una tercera dimensión se encuentran algunos elementos simbólicos tales como la llamada sanación genealógica. En la espiritualidad femenina y desde los círculos de mujeres, se dice que una mujer es resultado de las vivencias, experiencias y enseñanzas no sólo de su propia vida, sino aquellas que adquiere por sangre; es decir, a través de lo “heredado por sus ancestras”. Esta idea es la base de este modo de sanación, que parte de la construcción –simbólica o genealógica– del linaje femenino que alude a las abuelas en un sentido tanto literal como figurado: se hace referencia a ellas como un eslabón del linaje que no sólo es parte de la ancestría personal y de las mujeres en conjunto, sino que cumplen con la tarea de acompañar, de guiar, de instruir y transmitir sus conocimientos a las generaciones que les suceden. En este sentido, llamar a las ancestras a través de rituales y meditaciones permite comprender, desde las emociones y desde un aparato simbólico compartido, el porqué de las dificultades actuales de la mujer y, en algunos casos, romper con “las enseñanzas” heredadas que impiden que una mujer se realice en el aquí y en el ahora; siendo los ejercicios de perdón y de reconocimiento de esta ancestría los más frecuentes. Como dice el material de consulta del círculo titulado “Las trece lunas”: “Sé consciente que tus Madres ancestrales son también las ancestras de otras mujeres del mundo. Todas somos hermanas de la misma familia de mujeres a través del tiempo. Al sanar tu linaje sanas también el linaje de las otras”. (Manual de las trece lunas, 2013)

La cuarta y última dimensión²⁶ tiene que ver con las relaciones con las y los otros y con el entorno. Parte importante de los ejercicios de introspección y de sanación

²⁶ Las dimensiones que aquí se desarrollan no agotan los distintos modos en los cuales se presenta o se pueden presentar las sanaciones y las búsquedas dentro de la espiritualidad femenina; sin embargo, son aquellas que resultaron más significativas y recurrentes en el trabajo de campo realizado en los círculos.

que se realizan en los círculos gira en torno a las relaciones sociales y afectivas de las asistentes, ya sea con otras mujeres de su familia, escuela trabajo, o con sus parejas. En estos ejercicios de sanación relacional se “trabaja” con el perdón, con la autonomía, el autocuidado y con el amor propio con el objetivo de generar relaciones armónicas, sororas, horizontales y emocionalmente comprometidas con los otros para reflejar así el trabajo personal realizado más allá del espacio liminal que constituyen los círculos.

Sanar desde lo holístico

Partamos entonces de una definición acerca de qué significa sanar a partir de lo expuesto. Sanar remite a una visión holística del ser, es decir, que el sujeto se considera como un ser en relación con su entorno, con sus construcciones psíquicas, emocionales, relacionales y corporales. Sanar no implica sólo atender el cuerpo o la dolencia, sino al ser en toda su complejidad. Ese sujeto holista deviene de una construcción tanto corporal como sociocultural que se corporiza, se encarna y se construye en relación con los otros y otras. Esto remite a una materialidad corporal que tiene consigo una inspiración fenomenológica y que se relaciona con la propuesta que Csordas (1994) denomina como *embodiment*; la cual entiende la experiencia corporal como el terreno existencial de la cultura y del *self*, y que concibe al cuerpo no como un límite de materialidad biológica, sino como un sustrato existencial de la cultura y un espacio “necesario para ser” (Csordas, 2011, p. 83).

Siguiendo los relatos de las interlocutoras, los círculos de mujeres tienen el potencial de sanar a las mujeres al dotarlas de un espacio para ser, expresarse, crecer y crear. La sanación en este sentido se convierte en una metáfora de

la conexión con lo sagrado, de la generación de relaciones armónicas con el entorno, con el cuidado de sí mismas, de sus cuerpos, de sus mentes y espíritus, y con el cuidado de y hacia los otros:

Con el simple hecho de participar en un círculo de mujeres y conocer o escuchar las historias de otras mujeres, eso tiene el poder de sanarte o de abrir ese camino de sanación para explorar qué hay dentro de ti. (Itztapalotl, entrevista personal, CDMX, 1 de julio de 2014)

Por otro lado, los modos de sanación que se buscan como resultado de una concepción holística del cuerpo y del ser están marcados por formas alternativas de atender la enfermedad, el cuerpo y sus dolencias.

Las terapias alternativas construyen un corpus común de conocimientos que implica definiciones de la persona, sus entidades, la salud y la enfermedad, la etiología de la enfermedad y las formas diagnósticas terapéuticas, en el que la energía –en tanto potencia generalizada–, la armonía, el equilibrio de la energía en la relación entre la persona, sus entidades y el mundo que lo rodea, son conceptos centrales. (Bordes y Sáizar, 2014, p. 11)

Desde los estudios sobre *new age* en relación con el auge de las formas alternativas de atención a la salud, Sáizar y Bordes (2014), plantean que la terapéutica alternativa se inscribe en un modelo de sanación y de atención que responde a una serie de motivaciones particulares entre las que destacan: La insatisfacción con el modelo biomédico de atención al cuestionar la efectividad del tratamiento alopático y rechazando las relaciones de poder ejercidas en la relación médico-paciente; la demanda de la aparición de nuevas subjetividades centradas en el self y el reconocimiento del cuerpo holístico; la aparición y difusión de nuevos tipos de terapia, incluyendo aquellas que se acercan al giro afectivo y las psicologistas, como el caso de los cír-

culos de mujeres; el involucramiento activo del sujeto en el tratamiento de la enfermedad o padecimiento a través de la elección estratégica de las terapias, como un medio de contrarrestar los efectos negativos de una cotidianidad que se percibe como enfermante; y finalmente a partir de un sistema de creencias en torno a la noción de persona, las entidades que la habitan, las manifestaciones de la enfermedad y la relación con lo sagrado.

Así, la llamada mirada holística (Maluf, 2005) imprime en las terapias alternativas una visión de salud y de sanación que se relaciona con una serie de intereses y búsquedas direccionadas por parte de los y las usuarias, principalmente hacia la calidad de vida y el bienestar; entendiendo éste último como un estado general del individuo, y desde una lectura que dicta que las terapias no convencionales son capaces de “ir al origen real de la dolencia/enfermedad” y no sólo al síntoma. También tienden un puente con tipos particulares de espiritualidad a partir de diferentes versiones y formas de concebir lo sagrado, al brindar formas de autoconocimiento y apropiación corporal; habilitando el surgimiento y reconocimiento de los y las especialistas, curadoras o sanadoras, como personas con conocimientos adquiridos o innatos que hacen posible la sanación a través de los saberes sobre el cuerpo, las energías y la guía correcta para alcanzar el bienestar desde una visión integral.

Legitimidad y poder en los ejercicios de sanación

El auge y las búsquedas de sanación hoy en día no son un asunto menor desde la mirada de las ciencias sociales; antes bien son elementos que han reconfigurado diversas prácticas y creencias –religiosas y seculares–. En el abordaje de

la sanación y del autocuidado, resulta indispensable considerar un término que resulta clave para comprender las transformaciones sociales y culturales que devienen del vínculo entre sanación, terapias alternativas y creencias; hablo concretamente de las culturas terapéuticas. Papalini (2014), define a las culturas terapéuticas como:

Amalgamas de discursos, saberes legos y expertos, prácticas y creencias científicas y religiosas que conciben el malestar subjetivo y la dolencia física como sufrimiento inaceptable o sólo admisible en niveles muy bajos. Básicamente son reactivas a toda forma de padecimiento y proponen una serie de recursos para “estar bien” de manera permanente [...] Las culturas terapéuticas echan mano a un conjunto de nociones popularizadas de distintos tipos de psicología y neurociencias, así como también a una amplia variedad de terapias alternativas, saberes tradicionales, creencias y supuestos de la Nueva Era que tienden al cuidado del sí mismo. (Papalini, 2014, p. 215)

En ellas destacan cuatro dimensiones que se presentan de manera transversal: Una concepción particular del cuerpo; la subjetividad, clave de las culturas terapéuticas; las creencias, relacionadas con tratamientos y prácticas del cuidado de sí y; finalmente, la promoción de modelos jerárquicos de relación (2014, p. 214). Particularmente esta última dimensión ha sido abordada con poca profundidad en comparación con las otras; sin embargo, pensar el poder, los liderazgos, la (inter)dependencia, los modos de individuación y, en general, las relaciones que emergen de las experiencias terapéuticas resulta necesario para comprender el fenómeno en su complejidad.

Siguiendo esta línea, la espiritualidad y la salud son dos ejes que se han caracterizado históricamente por desarrollar especialistas –médicos, sacerdotes, chamanes, sanadores, brujos entre otros–, que llevan a cabo una serie de acciones sociales y sobre los cuerpos, la moral y el cui-

dado del espíritu. El vínculo cada vez más cercano entre la espiritualidad y la salud que han propiciado las culturas terapéuticas, ha alimentado cambios, diálogos y una superposición de ambos aspectos a partir del cuestionamiento hacia los modelos hegemónicos de religiosidad, de la vivencia de lo espiritual y de los modelos de atención a la salud; principal, aunque no únicamente, gracias al desarrollo de visiones holísticas que van más allá del dualismo entre cuerpo/alma, materia/energía e incluso entre lo humano y lo no humano.

Bajo al auge de modelos no convencionales para el tratamiento de los padecimientos y dolencias, los ámbitos terapéuticos-espirituales (Scuro, 2015, p. 172) se caracterizan por convocar a sujetos que:

Buscan profundizar en el conocimiento de aspectos de su propia identidad y que convergen en un lugar donde existe un orden y forma de actuar determinada para conducir a una experiencia o punto de partida que los ayude en su búsqueda.

Y es en estos espacios articulados y conductores de la experiencia que los buscadores, al hallar esas respuestas que no son resueltas en ámbitos hegemónicos –ya sea en una religiosidad institucional o sanaciones alópatas, por ejemplo– no sólo encuentran una forma de atención a su dolencia, a su soledad o a su necesidad espiritual; también habilitan modelos de relación que van desde la dependencia, la interdependencia y la individuación, hasta una identificación o pertenencia en función de las experiencias o la eficacia en las acciones colectivas o personales para alcanzar el bienestar.

Esto se ve reflejado en diversos aspectos, como en la circulación de los buscadores por múltiples y muy variadas técnicas de sanación –desde los masajes hasta el consumo de plantas de poder– y que se establecen no sólo

como momentos y lugares dentro de la trayectoria espiritual, sino como una permanente en la espiritualidad vivida desde lo cotidiano y como una forma de perpetuar el bienestar a través del conocimiento de técnicas de sanación, la pertenencia itinerante en grupos y colectivos, o a través de búsquedas individuales en literatura variada y desde la experimentación –recordando que algunas técnicas de sanación muchas veces se establecen a partir de la mezcla de varias de ellas, como respiración, movimiento, meditación, etc. y eventualmente se sintetizan en una “metodología”–.

De la mano del papel de los buscadores, sus pertenencias y afinidades, encontramos a los guías, maestros, sanadores, chamanes. Éstos en su rol de especialistas y autoridades en la sanación desde lo ritual, adquieren y ejercen poder y un reconocimiento que descansa, entre otras cosas, en su papel como iniciados y poseedores de saberes profesionalizados –ya sea por estudio, tradición, por herencia, por circulación entre circuitos de conocimientos particulares o por la eficacia simbólica de sus tratamientos–. En este sentido, las relaciones de poder y mediación, vinculadas con el liderazgo carismático –característico de estos líderes, guías y maestros– y la legitimidad a partir de su autenticidad, juegan un papel fundamental en los espacios terapéuticos.

Siguiendo a Weber (1964), cada tipo de liderazgo está vinculado con la dominación, el poder, y con un cierto tipo de legitimidad. En el caso de los liderazgos carismáticos, ésta última “descansa en la entrega extraordinaria a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y las ordenaciones por ella creadas o reveladas”. Así, el reconocimiento social se establece como el elemento legitimador del sujeto carismático, pero en el caso de los ámbitos terapéuticos espirituales la eficacia del tratamiento adquiere peso en función de la experiencia epifánica, emocional y sensitiva inducida o experimentada por el sujeto que busca

la sanación. La autenticidad remite entonces a una categoría interpretativa de los actores y no de un estado ontológico. Se trata de una identificación con los actores y con los guiones culturales que adquieren veracidad en los actos performáticos, en este caso para que una sanación pueda ser considerada como efectiva.

A modo de cierre

Entendiendo lo espiritual como la vivencia personal de acercamiento con lo sagrado, asistimos en la actualidad no sólo a la renovación de ofertas espirituales, sino a formas creativas de generar estas experiencias. La matriz de sentido *new age* ha servido como una clasificación académica amplia e integradora de prácticas, colectividades emergentes y ejercicios terapéuticos; pero, así como Frigerio (2013) definía los límites de las mezclas en términos de sincretismo religioso y *new age*, ¿será que existen estos límites cuando hablamos de técnicas de sanación complementarias o alternativas? Siguiendo sus mismas preguntas ¿dónde atendemos un avance tecnológico o práctico de sanación y dónde asistimos a una práctica terapéutica alternativa de tipo *new age*?

Las respuestas no parecen fáciles; sin embargo, las dimensiones colectivas e individuales de la sanación, el impacto de estas terapias en la vida personal de quienes recurren a ellas y en las relaciones sociales que se establecen en este marco, así como la circulación y recurrencia que han alcanzado las terapias alternativas dan cuenta del carácter múltiple y diverso de las culturas terapéuticas tanto en sus manifestaciones como en su abordaje desde las ciencias sociales.

En ellas, vemos una construcción particular del sujeto, un sujeto cuyo cuerpo y espíritu es concebido como

unidad, y donde la idea de bienestar remite también a un perfeccionamiento espiritual que recae en el perfeccionamiento del yo y en el tratamiento de sus dolencias, sean físicas, emocionales o espirituales. En este sentido, la salud, el bienestar y el autocuidado se asocian a un horizonte alcanzable y a un estado que va más allá de la ausencia de la enfermedad, y que se relaciona con el equilibrio, con sentirse bien y con elegir un modo que física, emocional y relacionalmente resulte efectivo.

En el ejemplo que enmarcó este capítulo se observaron las distintas dimensiones tanto de las culturas terapéuticas como de los ámbitos terapéutico-espirituales. En los círculos de mujeres no sólo aparecen innovaciones en la manera de nombrar y clasificar lo sagrado en una gramática femenina, también se generan relaciones sociales intensas marcadas por la emoción, la pertenencia al grupo de pares y, en algunos casos, relaciones de poder y de interdependencia. Estos grupos autogestivos y horizontales, más allá de centrarse o no en una técnica de sanación, cimientan su potencial en el intercambio de experiencias, saberes y confianza; y en este sentido coincide con Papalini cuando menciona que “elpreciado bien de la compañía ayuda a trabajar las demás aflicciones y la propia relación entre los participantes colabora en salud y el bienestar individual, que deviene de una práctica colectiva” (2014, p. 221).

Por otro último, además de la concepción del cuerpo, del sujeto, y los modos innovadores de tratamiento, tenemos el caso de las expertas que tienen en sus manos los saberes para llevar a la sanación y al equilibrio a quienes recurren a ellas. Estas expertas no sólo legitiman sus saberes a partir de la circulación por circuitos terapéuticos diversos, sino a través de la eficacia de sus tratamientos y recomendaciones mediadas por la experiencia de las usuarias. Así, la experiencia y la vivencia con lo espiritual y lo sagrado es importante, pero también es la experiencia de la

sanación lo que puede representar el elemento regulador de las prácticas terapéuticas, porque diferente a la máxima si se sana una nos sanamos todas, lo que sana a una puede no funcionar para sanar a otra, y estas variaciones y particularidades, incluyendo las relaciones de poder, habrían de ser aún más observadas y analizadas desde el papel que juegan como parte de las culturas terapéuticas.

Referencias bibliográficas

- BOLEN, J. S. (2012). *El Millonésimo Círculo. Cómo transformarnos a nosotras mismas y al mundo*. Kairós.
- BOLEN, J. S. (2014). *El nuevo movimiento global de las mujeres. Construir círculos para transformar el mundo*. Kairós.
- CALDERÓN, E. (2014). Universos emocionales y subjetividad. *Revista Nueva Antropología*, XXVII (81), 11-31. <https://www.redalyc.org/pdf/159/15936205002.pdf>
- CSORDAS, T. (1993). Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135-156.
- CSORDAS, T. (1994). *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press.
- Csordas, T. (2011). Modos somáticos de atención. En S. Citro. (Coord.): *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 83-104). Editorial Biblos.
- FRIGERIO, A. (2013). Lógicas y límites de la apropiación *new age*: donde se detiene el sincretismo. En R. De la Torre, C. Gutiérrez, y N. Juárez. (Coords.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 47-70). CIESAS/El Colegio de Jalisco.
- ILLOUZ, E. (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Katz Editores.
- MALUF, S. (2005). Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da “Nova Era”. *Mana*, 11(2), 499-528. <http://www.scielo.br/pdf/mana/v11n2/27456.pdf>
- NAVARRO, A. M. (2016). *Análisis de la reflexividad de las comunidades ecosociales de mujeres como agentes de cambio cultural* [Tesis inédita de doctorado, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México] Repositorio institucional UAA <http://bdigital.dgse.uaa.mx:8080/xmlui/handle/11317/1229>

- PAPALINI, V. (2014). Culturas terapéuticas: de la uniformidad a la diversidad. *Methaodos. Revista de ciencias sociales* 2(2), 212-226. <http://dx.doi.org/10.17502/m.rcs.v2i2.53>
- RAMÍREZ, R. (2015). Cuerpos sagrados, cuerpos (re)significados: círculos de mujeres y nuevas espiritualidades. En C. Garma, y R. Ramírez. (Coords.). *Comprendiendo a los Creyentes: La religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales* (pp. 127-144). Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Juan Pablos Editor.
- RAMÍREZ, R. (2018). Expresiones femeninas de la Nueva Era. Los círculos de mujeres en México. En C. Steil, R. De la Torre & R. Toniol, (Coords), *Entre trópicos. Diálogos de estudios sobre Nueva Era entre México y Brasil* (pp. 243-267). CIESAS/COLSAN.
- RAMÍREZ, R. (2019). Espiritualidades femeninas: el caso de los círculos de mujeres. *Encartes. Revista digital multimedia*, 11(3), 144-162. <https://encartesantropologicos.mx/espiritualidades-circulos-de-mujeres/>
- SAIZAR, M., y M. Bordes. (2014). Espiritualidad y otros motivos de elección de terapias alternativas en Buenos Aires (Argentina). *Mitológicas*, XXIX, 9-23. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14632745001>
- SCURO, J. (2015) De religión y salud a espiritualidad y cura. El neochamanismo como vehículo del cambio. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 17(22), 167-187.
- TAMAYO, A. (2016). Pensar (y escribir) con el cuerpo. *Artes la Revista*, 12(19), 70-79.
- TURNER, V. (2002). *Antropología del ritual*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- VALDÉS, G. (2017). *Mujeres en círculos ecofeministas en Guadalajara: cuerpo, experiencia y sanación* [Tesis de doctorado, CIESAS-Occidente] Repositorio institucional CIE-

SAS <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/576>

WEBER, M. (1964). Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica.

Material etnográfico y entrevista: Manual de las trece lunas, Marzo-diciembre de 2013.

Itztapalotl, entrevista personal, CDMX, 1 de julio de 2014.

La migración árabe: Elaboración de la identidad étnica y religiosa como marcador de otredad

ARELY DEL CARMEN TORRES MEDINA

El presente trabajo condensa algunos de los resultados que se obtuvieron del proyecto *La integración sociocultural en la Zona Metropolitana de Guadalajara de la actual migración del Gran Medio Oriente*.²⁷ En este trabajo se busca analizar las recomposiciones de la experiencia de socialización que se dan entre migrantes árabes, para dar cuenta de los procesos y reconfiguraciones en torno a la otredad y formas de expresar la alteridad en un contexto de migración. Estos procesos resultan en la construcción de una identidad con base étnica y religiosa, donde la arabidad absorbe la identidad religiosa, en este caso el islam, y permite marcar una frontera entre el migrante arabo musulmán y el converso, reconfigurando la dinámica colectiva de los musulmanes en Guadalajara.

Las preguntas que guían el análisis son: ¿Cuál es el comportamiento actual de la migración de origen magrebí y mashreqí respecto a las migraciones del siglo XIX y XX? ¿Cuáles son las dinámicas desarrolladas en el proce-

²⁷ Proyecto posdoctoral CONACYT adscrito a CIESAS Occidente 2018-2019.

so de integración sociocultural en México y Guadalajara? ¿Cómo se define la identidad árabe en Guadalajara? ¿Cuál es la producción del discurso religioso y de otredad respecto a conversos musulmanes en Guadalajara? El enfoque socio-antropológico primó la metodología cualitativa por la naturaleza del fenómeno. Una revisión histórica sobre las primeras migraciones árabes en México permite discutir cambios y continuidades en los modos de movilizar no sólo actores sino culturas e identidades. Los estudios de migración en México han estado centrados en el caso México-Estados Unidos como la migración centroamericana en la contemporaneidad. Otras procedencias han sido estudiadas con las olas migratorias que acaecieron entre los siglos XIX y principios del XX. Pero es notable que estos aportes ya no responden a las actuales realidades, o invisibilizan otras presencias, por lo que es menester conocer y atender la realidad social mexicana respecto a su diversidad y formas de expresar la cultura, que derivan en colectividades, identidades étnicas, comunidades imaginadas, relocalizaciones y recomposiciones religiosas.

Atender la migración desde la diversidad de procedencias permite también dialogar con las migraciones tradicionales o mayoritarias que siguen ocupando un lugar importante en la sociedad mexicana. El caso de la migración de árabes revela una minoría migrante que históricamente ha sido parte del escenario social, pero que ahora se perfila diferente desde lo económico, lo religioso y los modos de integración sociocultural. Para observar estas dinámicas, la etnografía aplicada en trabajo de campo y entrevistas nos permitieron comprender las narrativas de los actores y la dimensión social con la cual se proyecta la identidad étnica y religiosa.

Recorrido panorámico de la migración de origen árabe en México

En esta sección buscamos describir la panorámica contextual y temporal de la migración de origen árabe en México, para comprender su comportamiento. Hacemos referencia a las dinámicas que primaron las primeras migraciones, la mashreqí²⁸ y magrebí,²⁹ para señalar las dinámicas actuales de esta migración, mostrando sus cambios o características a nivel global y local. Así como analizar los procesos de asentamiento e integración sociocultural, considerando la necesidad de un cambio de enfoque teórico respecto a los primeros estudios.

La migración árabe que se desarrolló en México entre el siglo XIX y XX fue principalmente de origen mashreqí, también conocida como sirio-libanesa u otomana. Su estudio en México se desarrolló a finales del siglo XX (Páez Oropeza, 1984; Inclán, 1994; Ramírez, 1994 & 2012; Zeraoui, 1995; Alfaro-VelCamp, 2011). En estos trabajos es visible un enfoque histórico y estructural que recurre a la teoría de expulsión y atracción para determinar las causas de la migración y elección del lugar de acogida. Bajo este mismo enfoque estructuralista, los estudios primaron a la familia como la unidad de análisis para explicar la migración en cadena y el modelo de asentamiento en el país. Se consideró como factores de expulsión el periodo de conflictos geopolíticos en la región del levante, la diáspora libanesa y la caída del imperio otomano. En la dinámica geopolítica para este momento, Estados Unidos se percibía como una tierra de oportunidades, así que muchos migrantes atraí-

²⁸ Se denomina así a la región del levante, y está delimitado por el Mar Mediterráneo, el Mar Rojo, el Mar Árabe y el Golfo Pérsico.

²⁹ Refiere a la región norte del continente africano.

dos por la prosperidad buscaron la manera de llegar a este país, al no lograrlo se asentaron en varios países de América Latina, México fue uno de ellos. Bajo esta dinámica los enfoques ponen su atención en la integración política, económica y empresarial bajo una visión de aculturación y éxito económico (Páez Oropeza, 1984; Ramírez, 1994; 2012).

Estados Unidos durante estos periodos mantuvo políticas restrictivas, no sólo hacia los árabes, sino a los asiáticos, esto trajo como consecuencia que quienes llegaron con la idea de cruzar la frontera México-Estados Unidos, la encontraron cerrada o de difícil acceso, así que se instalaron en ciudades como Torreón y Monterrey. Otros grupos entraron por los puertos de Veracruz, Tampico, Progreso (Zeraoui, 1997), asentándose en comunidades o posteriormente migrando al interior de la república, sobre todo a ciudad de México, algunos otros en Jalisco (Arana, 2006). También se vieron incentivados a instalarse en México entre 1878 y 1882 cuando de manera controlada la política migratoria concedió permisos.

Otra migración apenas mencionada en los estudios, es la magrebí, la de países del norte de África, sobre todo marroquíes y argelinos, que fueron visibles sólo después de la Segunda Guerra Mundial (Alfaro-Velcam, 2011; Hernández, 2012). Para ambos casos, las causas están vinculadas a crisis políticas y económicas de los países de procedencia, en la actualidad es relevante considerar que las actuales causas de la migración pasan por las mismas circunstancias. Sin embargo, los modos de migrar y de asentarse han variado considerablemente. Por ejemplo, Hernández (2012) menciona que, para el caso magrebí, hacia 1990 Marruecos y Argelia sufrieron una alta tasa de desempleo, sumándose a ello crisis políticas como la intensificación de los movimientos islamistas que se estaban conformando en Marruecos desde 1980, la Guerra Civil argelina en 1992, la primavera negra en 2001, e incluso convenios políticos

económicos con México y la primavera árabe en 2010. Los conflictos sociopolíticos, la falta de oportunidades laborales vinculada a la baja economía son causas que siguen originando este tipo de migración y están ancladas a factores de larga data. En esa historia de larga duración, se puede ubicar la migración contemporánea que comprende desde 1980 al 2020, marcada por una nueva dinámica de migrar y de asentarse en el país.

En números, el panorama de la actual migración considerando desde 1980 hacia el 2020 se observa, según el registro del INEGI (2010, 86) un decremento en la presencia de saudís, libaneses, sirios y para países del Norte de África en su conjunto. Por su parte Hernández refiere que, en el caso de la migración marroquí, argelina y tunecina, que son países del norte de África, hay un ligero incremento, por lo que, mientras en su conjunto se ve un decremento, en su separación por países hay una elevación. Es importante señalar que en estas décadas la migración de este origen se ha mantenido residual. Según las estadísticas del INEGI, esta migración ni siquiera ocupa uno de los 15 primeros lugares en grupos migrantes (2010).

Entre los estudios contemporáneos como el de Hernández (2012), se observa que la media de edad está sobre 30 y 34 años, respecto a la afiliación religiosa encontramos que diferente a las primeras migraciones originarias del mashreq, ahora el islam se perfila entre esta migración, en segundo lugar el catolicismo y después los judíos. Las formas migratorias con la que adscriben su residencia en el país pueden ser como visitante con actividad lucrativa o no, dependiente económico, corresponsal de medios de comunicación, ministro o actividad filantrópica, o familiar consanguíneo, aunque también puede entrar como refugiado político. El perfil señala que la mayoría de estos migrantes pese a tener una estadía en el país de cinco hasta diez años o más, mantienen su nacionalidad de origen y otros están

en proceso de nacionalización. Estos datos concuerdan con los hallazgos obtenidos para el caso de los migrantes árabes en Guadalajara. Se trata de una migración masculina entre 27 y 38 años de edad, de procedencia marroquí, egipcia y siria. Su entrada al país fue con un visado temporal adquirido por solvencia económica resultado de la relación laboral o pequeña inversión, como por reunificación familiar vía matrimonio, en algunos casos se refuerzan las dos vías. Es común que entre este grupo se piense la naturalización como un recurso de integración social y económica, así como para ganar derechos políticos y sociales, una lógica que otorga la adscripción a un Estado-nación, pues de esta manera hay pertenencia a un territorio, a una población y a un sistema de derechos. Pero frente a esta búsqueda subyace el miedo de perder la nacionalidad de origen y sus derechos en ella. La poca información y capacidad de las instituciones de migración en el país para orientar a los migrantes revela también los mecanismos por los cuales los migrantes refuerzan o reconstruyen sus identidades. También se presentó el caso de un informante que prefiere mantener su nacionalidad, en este caso siria y estadounidense, esta última obtenida previo a su residencia en México. En su caso, otorga mayor valor a la multinacionalidad y en específico a la estadounidense por los beneficios de movilidad.

En la cuestión idiomática hay algunas diferencias entre los hallazgos de la Ciudad de México y Guadalajara, en la metrópoli capitalina se encuentran arabófonos dariyas, fusha, tamazight, que son lenguas bereberes, algunos sólo árabe y presentan dominio del francés o inglés. Para el caso que estudia Hernández (2012), sólo el 44% habla español antes de su migración, la mayoría presentó estudios universitarios, y respecto a la religión el 62% se identificó como practicante del islam, el 25% como musulmán no practicante y el 13% sin religión. Para el caso de la ZMG el idioma es el árabe, con dominio de inglés y para uno el

francés y otros idiomas. A su arribo al país es común que se domine o se tengan conocimientos básicos del español, pero en igual medida que se aprenda aquí. Respecto a la religión, todos los entrevistados se adscriben al islam.

Hernández observa que entre las motivaciones de la migración está el matrimonio o establecimiento con el cónyuge, por estudios, transferencia laboral o búsqueda de empleo, vacaciones. En el caso de la ZMG la migración está impulsada por una maximización de los intereses personales, por lo que respecto a las relaciones sociales, la migración en cadena que caracterizó el siglo XIX hasta mediados del XX terminó, hoy la migración de árabes es individual y vinculada al noviazgo o matrimonio transnacional (Bodoqué y Soronellas, 2010) como ancla para llegar a México (Medina, 2020). Tres de los entrevistados por ejemplo conocieron sus parejas en redes sociales y otro conoció a su esposa estando ya en México. Este tipo de noviazgos o matrimonio es visible en diferentes comunidades musulmanas y se perfila como un elemento explicativo de esta migración.

Considerando los hallazgos de Hernández, se nota una similitud en las actividades laborales, para el caso de la Ciudad de México estas van desde el negocio, desarrolladores o empresarios, investigador académico, profesores de idioma árabe o francés, periodista, presbítero (*imam*), empleados del sector industrial, estudiantes y ama de casa. Para el caso de la ZMG, los entrevistados tienen estudios universitarios, sin embargo, se perfilan dos orientaciones laborales: el trabajo calificado como profesor de idiomas o investigadores que se vincula con obtención de la residencia permanente o la ciudadanía; mientras la venta cultural de artesanías y gastronomía se vincula con los residentes temporales.

El cruce de estas características va marcando un perfil del migrante de origen árabe. Elementos que están

predispuestos desde su lugar de origen, como son la religión, el idioma, baja economía y oportunidad laboral, que se perfilan como factores estructurales de expulsión. Otros elementos están vinculados a los procesos transnacionales como el noviazgo o el matrimonio, la movilidad, no sin pensarse en las desigualdades que también están presentes. Leerlos en conjunto y en voz de sus actores desde las experiencias individuales nos permitirá señalar los mecanismos de integración sociocultural para encontrar los elementos disponibles en lo local.

El proceso de integración sociocultural: Lo árabe como identidad

La identidad en contexto de migración resulta de un proceso de deslocalización y un reajuste al lugar de acogida, en este último los migrantes construyen lazos de pertenencia que se juegan en un contexto transnacional y que se expresan en la convivencia a través de la lengua, la religión, la música, la cocina, las festividades (Glick Schiller y Levitt, 2014; Levitt, 2007). Como menciona Durand (2000) origen es destino, refiriendo que el migrante en su proceso de integración al lugar de acogida busca reproducir el lugar que dejó transcribiendo sus saberes, actividades y costumbres.

En el caso mexicano, la migración árabe ha sido una construcción social de larga data. Como se mencionó arriba, en las primeras migraciones ser árabe era sinónimo de libanés, sirio, turco, otomano, de acuerdo a la definición otorgada por el estado y derivadas de la geopolítica del momento. A estas categorías les acompañaron muchas veces estereotipos derivados de prácticas culturales y religiosas respecto al islam, sin considerar que la mayoría migrante era cristiana. Estudios académicos por su parte,

han contribuido a crear una imagen del árabe en México. Estos trabajos ofrecen una construcción étnica no desde la arabidad, sino desde el ser libanés, armada desde la organización empresarial y familiar, que en su conjunto se resuelve en el éxito económico. Los medios de comunicación y las industrias culturales como el cine mexicano, retomaron estos hallazgos creando así un imaginario social de un “Libanés, siempre bonachón, honrado y por lo general rico” (Martínez Assad, 2008, p. 139), pero que como menciona Martínez Assad, “Lamentablemente no hay nada en la producción cinematográfica mexicana que nos acerque al libanés real, a los problemas que debió pasar en su proceso de adaptación para lograr la posición social que goza en la actualidad” (p. 139). Apuntamos también que no todos los migrantes y sus generaciones pueden inscribirse en esta definición. Por ejemplo, Camacho (2009) muestra otro perfil no empresario con el caso de libaneses musulmanes en Torreón. Otros grupos migrantes como es la diáspora palestina muestran también otras reformulaciones, como lo muestra Leyva (2012).

Con estas consideraciones previas, se considera que la actual imagen del árabe sigue debiendo a los imaginarios sociales no sólo que se construyen en lo local, sino que se dinamizan en lo global, por lo que se requiere prestar atención a la arabidad construida desde la percepción de quienes se inscriben en ella. Para abordar esta construcción de identidad (Giménez, 1993; 2000) árabe se consideran las experiencias de los migrantes entrevistados desde una perspectiva que comprenda por una parte los relatos cargados de individualismo y los que valoran y exponen las identidades colectivas, incorporando las identidades en contexto de migración. Pero que enfocándolas a la cuestión étnica (Barth, 1976; Rodinson, 2005) nos permiten comprender los recursos y fronteras que interactúan en la comunidad islámica de Guadalajara.

De allí que podamos partir de algunos límites señalados por Rodinson al respecto de la identidad árabe, en ella se inscribe: hablar alguna variedad de lengua árabe y que la persona la considere suya; considerar patrimonio la historia y rasgos culturales abarcando desde el siglo VII, la adhesión al islam; poseen consciencia de arabidad (2005, p. 43-44). Señala Rodinson que no es definición psicológica, sino creada socialmente como resultado de una base económica, el crecimiento demográfico, el excedente de producción y su intercambio, medios de comunicación eficientes que lograron superar el aislamiento de grupos (2005, p. 44), esto conformaría la arabidad. Por oposición está el arabismo como construcción europea desde la Edad Media y la fundación de los estado-nación, que sin duda es un referente de identidad, pero con carga política e ideología nacionalista (2005, p. 96).

Los entrevistados señalan su arabidad, resultado de compartir lengua, historia, religión e incluso carácter psicológico. Todos aluden a su nacionalidad como parte de su recuerdo del país que dejaron, pero es interesante como esta adscripción queda absorbida a la historia del mundo árabe, por ejemplo Haidar³⁰ explica: “Hablar del mundo árabe es hablar de Siria: comparten territorio, el idioma y religión”. Kheder³¹ apunta que lo árabe es una sola y amplia región que comparte idioma, cultura e historia, “como cuidamos, como hablamos, en árabe hay muchas cosas buenas, la vida, familiares juntos, la familia allá vive juntos no como aquí, allá se casa alguien y a dos cuerdas salen familias [...] hay mucho respeto a la gente grande”, por ello, aunque gus-

³⁰ Haidar. Entrevista realizada por Arely Medina. 4 de octubre de 2018. Zapopan, Jalisco.

³¹ Kheder. Entrevista realizada por Arely Medina. 5 de enero de 2018. Zapopan, Jalisco.

ta de vivir aquí no considera que pueda identificarse como mexicano y no sólo por la cuestión legal, sino por sus prácticas: “No [soy] mexicano, creo que no, soy de Arabia, pero sí me gusta México, vivir, la gente, pero no soy mexicano. No nací aquí, tengo mis hijos aquí, pero yo hasta ahorita no”.

El idioma como una forma de identidad y percepción del mundo se expresa así: “El hecho de hablar en árabe, *is my identity! my back ground!* es algo, yo extraño mi identidad de hablar en árabe” (Haidar). Los migrantes árabes reconocen la importancia instrumental del español, fue sólo a través de él que han logrado integrarse social, cultural y económicamente. Pero el árabe aparece como una vivencia idiomática que reproduce un mundo particular: formas de ser, de situarse y hacer en el mundo, hay una interacción social convencional. Para dar continuidad a estas convencionalidades, quienes tienen hijos expresan que es importante que los hijos aprendan árabe, puesto que es parte del legado.

La comida es otro elemento crucial en los recuerdos y la forma en cómo hoy comparten, usan y resignifican espacios:

La comida, el mercado, los restaurantes, el mejor *hummus* y *falafel* es en Damasco, el *tabule*, el *sawarma*, el *babaganush* está en mi sangre. Es la historia del café, no es como *Starbucks* ¡No, no, no! Tenemos la cultura de los cafés para los hombres, no van las mujeres, los hombres fuman y juegan ajedrez. (Haidar)

Fouad³² por ejemplo prefiere preparar sus alimentos en casa para cumplir con las normas religiosas, pero también para acceder a lo que dejó, al mismo tiempo que busca frecuentar otros árabes para compartir alimentos.

³² Fouad. Entrevista realizada por Arely Medina. 24 de febrero de 2010, Guadalajara, Jalisco.

Kheder busca compartir momentos de ocio, café y alimentos con árabes, “la historia del café es grande para los egipcios, en cada esquina hay un café [...] siempre en la noche juntos en el café, fumamos, platicamos”. Resalta no sólo el hecho de un paladar acondicionado culturalmente a ciertos sabores y aromas, sino a las normas y conductas que se reproducen con él.

Este orden basado en normas y conductas está conectado a lo que ellos llaman carácter, que podemos describir como prácticas que se expresan en la forma de pensar, reunirse e interactuar. Resaltan comentarios que comparan lo que para ellos es habitual y lo que ahora observan desde su lugar de acogida: “Las discrepancias son sobre la familia, el comercio, el trabajo, la comida, la educación, las costumbres ¡hasta el orden de la semana!” (Assad).³³ Fouad por su parte, considera que integrarse a México es entender las diferencias, pero no necesariamente hacerlas suyas:

Se llama obligación, tienes que aprender [el] idioma, tienes que aprender a adaptarte a la gente, aguantar su estilo de vida, aguantar y respetar su cultura, sus costumbres. Es algo lógico, no puedes cambiar, viniste a México, no puedes cambiarlo para que regresemos a un país musulmán que todos hablen árabe, no se puede.

Haidar lo expresa así:

Se debe no solo al idioma, es algo más, se debe al carácter y la forma, el pensamiento, se debe también a la forma física. ¡Ahora estoy más al estilo Occidental! pero en el mundo árabe andaría con jilaba, pero aquí no se puede [...] No, no soy mexicano, ¡no hay que confundir! Yo tengo un carácter diferente, dicen en mi tierra que si no tienes identidad nunca vas a criar tu personalidad, la

³³ Assad. Entrevista realizada por Arely Medina. 2 de octubre de 2018. Zapopan, Jalisco.

identidad no se compra, si se hace, yo soy muy orgullosamente árabe, en mi puerta está escrito en árabe, sin identidad no hay historia, me siento bien árabe, no mexicano pero siento mucho cariño por México, pero no soy mexicano.

Esta muestra representa hasta el momento la mayoría de casos, pero también la realidad nos ofrece otras formas de identidad. Para Assad, quien tiene la nacionalidad, ser mexicano e incluso identificarse como tal en su país de origen es relevante. Expresa orgullo y considera que México le ha dado oportunidades de estudio y laborales. Ser mexicano para él es integrarse a la vida social, cultural e incluso política. El idioma árabe dejó de ser su forma de comunicación y la ubica en segundo lugar, tampoco busca reunirse con otros árabes. Sin embargo, expresa que, al pasear por algunos pueblos de México, recuerda su lugar natal en El Cairo debido a la similitud de calles, construcciones y actividades. El desprendimiento no es total, hay un puente entre lo dejado y lo nuevo, los sintetiza y la ajenidad resulta algo familiar.

La adscripción identitaria sea árabe o mexicana debe bastante a la experiencia personal de cada actor en su proceso de migración, que podemos ubicarlo en tres fases: desde la salida del país de origen por razones de afectividad transnacional cruzada por la búsqueda de bienestar social y económico. A su llegada hay una dependencia a la familia de acogida, seguida de una búsqueda de integración económica y cultural sólo después de una lectura cultural y aprendizaje del español, dónde se mantiene o refuerza la arabidad o en el caso de Assad, se relaja para tomar la mexicana. Finalmente, una independencia e inserción en el campo laboral, se observa una mejora de la economía e incluso se piensa en la naturalización como un posible proceso de ciudadanía y adquisición de derechos, como es el caso de Fouad y Kheder.

Hasta aquí la adscripción como mexicano tiene varios escenarios: la adscripción jurídica y culturalmente aceptada como el caso de Assad. La búsqueda jurídica a través de la ciudadanía para obtener derechos legales como el caso de Fouad y Kheder pero sosteniendo su arabidad por encima en incluso de lo nacional; y finalmente el caso de Haidar que se adscribe como árabe ubicando la historia de Siria como un centro de poder en la construcción de la arabidad. Por lo que para la mayoría de casos la arabidad se hipercatectiza y se superpone a la nacionalidad.

Narrativa de la otredad en la comunidad Islam en Guadalajara

Hemos observado que lo árabe como diferenciador se arma de la relación con la otredad (Giménez, 2000), es decir, con el mexicano, y en referencia a los que comparten elementos culturales como el idioma, la historia, la religión, el paladar, las experiencias sociales y políticas, formando así una identidad colectiva con base étnica.

Para los migrantes árabes, su arabidad se vive en espacios sociales en común, como es la musallah, o en lugares donde pueden convivir y rememorar. La arabidad se entiende también a partir de la religión, el islam aparece no sólo como una adscripción, sino como un legado histórico y un lenguaje en común que al mismo tiempo ubica el idioma, la gastronomía y los valores morales. Lo árabe se vive en el centro de culto y otros espacios donde se recrea el sentido de pertenencia, donde se crean accesos a la memoria colectiva vivificándose en lo local. Hay un sentido de pertenencia e igualdad con otros árabes respecto a una sociedad que perciben, generalmente ajena a su forma de ser, pensar y actuar.

Aunque hemos ubicado la migración contemporánea a partir de 1980, varios de estos musulmanes han pasado por la historia del islam en Guadalajara, pero por ejemplo, los migrantes que arribaron desde el año 2000 han convivido con la comunidad Islam Guadalajara que inició en el año 2009 (Medina, 2014). En esta comunidad convivían tanto migrantes musulmanes de origen árabe o paquistaní, entre otras adscripciones, y conversos tapatíos. Fue a finales de 2011 que los migrantes pusieron sobre la mesa la necesidad de crear un espacio que atendiera la práctica del islam, por ende, las normas religiosas y de convivencia. Previo a esta declaración, en la cual migrantes como conversos aceptaban la lógica religiosa, algunos conversos revelaron que no tienen problema con la convivencia con migrantes, pero que a veces se sienten enjuiciados por los migrantes árabes, por la forma de orar y practicar el islam. Las mujeres conversas también refirieron que no hay convivencia con las esposas de los migrantes, o las mujeres migrantes; con los hombres hay una barrera cultural más que religiosa puesto que sí pueden convivir con conversos varones manteniendo las reglas de conducta (Medina, 2014).

La organización de la comunidad generalmente estuvo a cargo de conversos y algún par de migrantes árabes, la otra parte de migrantes poco convivían en el recinto, se limitaban a hacer la oración colectiva los viernes y asistir a festividades religiosas como ramadán o el día del sacrificio. Mientras los conversos impulsados por agencias de proselitismo internacional cumplían la función de propagar el islam y ocupar el recinto como un lugar abierto a no musulmanes, aspecto que no gustó a los migrantes.

La comunidad fue creciendo y aparecieron nuevas necesidades derivadas de la diversidad doctrinal, los shía comenzaron a separarse de la comunidad para llevar a cabo sus propias festividades. Islam Guadalajara de orientación sunna comenzó a migrar de domicilio, para entonces los

paquistaníes fueron más visibles. En 2015 se inaugura la mezquita Isa Ibn Maryam, liderada por Rafael Barajas. A este recinto asiste una mayoría conversa, un par de paquistaníes, y algún que otro migrante de variado origen. Este lugar atiende las necesidades del nuevo musulmán con clases sobre religión, idioma árabe, recitación coránica. En 2015 surgió Dawah-lajara a cargo de conversos con fines proselitistas, no sólo de difusión del islam sino de asistencia social.³⁴ Islam Guadalajara en 2017 se mudó a la colonia la Calma en Zapopan, bajo la tutela de un paquistaní. En este nuevo recinto se reúne una mayoría migrante integrada por paquistaníes y árabes. Los conversos son minoría y algunos otros se mantienen itinerantes entre uno y otro recinto. También entre 2017 y 2019 estuvo Casa Turca, un centro cultural que además de ofrecer sus servicios al público en general, propiciaba reuniones entre musulmanes turcos, árabes y conversos. Como se aprecia, el islam se ha ido diversificando en Guadalajara, y no sólo por razones doctrinales sino por una gestión de la otredad que se representa en las expresiones de las actividades dentro de los recintos, lo que deriva en una diferenciación entre conversos y migrantes, sean árabes, paquistaníes o turcos. En el caso árabe están acompañadas de percepciones que aluden a la pertenencia étnica, aspectos culturales y necesidades religiosas.

Entre los comentarios, los migrantes árabes no presentan problemas de convivencia con mexicanos, pero sin duda es importante para ellos encontrarse con musulmanes y árabes para compartir cultura y religión. Por ejemplo, para Haidar saberse con otros árabes es una cuestión de pertenencia:

Simplemente con el *salam alekum, marhaba*, ya estás con tu gente. No sólo es el sentimiento, sino mucha tranquilidad, no sientes

³⁴ Comunicado personal, Karen García, 13 de marzo de 2020.

como tal cual que eres extranjero, sabes que no eres del país, pero no es cuando te comunicas con algunos mexicanos, te preguntan ¿Hablo con ellos en español o inglés? Y ¿Qué hago? ¿Qué piensan de mí? ¿De dónde soy? hay una diferencia en el mundo del occidente.

Fouad por ejemplo, tardó tres meses en saber la existencia de otros árabes en la ciudad, conocerlos le permitió tener momentos de convivencia incluso fuera de la comunidad, que para entonces reunía a una mayoría conversa, por lo que su preferencia estaba en reuniones fuera del recinto y sólo asistía a las fiestas mayores.

Los árabes han llegado a la comunidad islámica para practicar su religión, pero también para unirse con sus iguales. Sin embargo, hay un descredito a los mecanismos de relocalización de la práctica del islam. Que el recinto religioso no sea arquitectónicamente una mezquita da lugar a percepciones de juicio sobre los modos en cómo un lugar da oportunidad a prácticas diferentes. Todos los entrevistados perciben que el recinto no representa una mezquita, y que los espacios usados han traído consecuencias en la forma de organización y práctica. Esto se vincula con la dinámica particular de cada recinto y las necesidades de cada grupo. Las narrativas comparten un sutil hilo de constante cuestionamiento entre lo qué es el musulmán converso y el musulmán de nacimiento, por ende sus usos y prácticas, con ello las necesidades que presentan e incluso continuidades a las que aspiran respecto a lo que han dejado. Los inicios de la comunidad son vistos como un esfuerzo de los conversos; por ejemplo, Assad resalta que los conversos hacen todo por elección mientras los migrantes por tradición. Haidar reconoce las dinámicas particulares de los conversos y las necesidades del migrante, expresa:

Hay una cuestión muy importante, yo conozco a Rafa, nos conversamos bien. Mira yo no vine aquí a hacer *dawah*, vine por la

chamba. Emigran (árabes o musulmanes) para chambear y al mismo tiempo practican sus rituales, esa es la parte de nosotros, el islam está allí, somos un millar, un millón de musulmanes, es el que más crece, el islam está bien, lo que pasa con la otra comunidad y lo que pasa es que como estaban católicos se vuelven conservadores, y quieren hacer la *dawah*, ¡Muy bien, están en su país! Para nosotros el *dawah* es tu *behavior*, cómo está tu actitud, mientras los conversos dan más potencia al *dawah* y también se respeta, esa es la diferencia, algunos no quieren hacer el *dawah* porque vinieron a trabajar, a hacer familia, a vivir, y los otros vieron que el islam es muy grande y dijeron ‘No, esto es muy grande, hay que hacer el *dawah*’, entre el árabe y el converso, el *dawah* es diferente.

Fouad expresa que lo que en Guadalajara llaman mezquita o *musallah* y lo que se hace en ellas, no tiene referencia con el país musulmán:

Una persona que no es musulmán no puede entrar a la mezquita, está prohibido. La mujer no puede entrar a la mezquita con su cabeza destapada, ¿me entiendes? Por respeto a la mezquita. Aquí es muy diferente cuando decimos mezquita, aquí para nosotros es un lugar donde se juntan ¡no más! no es una mezquita “mezquita”. Es un lugar donde pueden entrar católicos, puede entrar cualquier persona, ningún lado dice que no, todos tienen derecho de ir ahí. Más si un musulmán se invita a un amigo que es mexicano y no es musulmán ninguno va a decir que no tienes derecho de entrar.

Es importante también considerar que no sólo es lo que pasa dentro del recinto, si es o no percibido como una *musallah* o mezquita, sus actividades dirigidas a conversos, o la interacción con otros migrantes, sino a la dinámica urbanística de Guadalajara lo que revela cómo entienden su deber religioso en función del espacio que habitan:

Estamos hablando de un país extranjero, no hablamos de un país islámico donde en cada esquina hay una mezquita, no se puede, significa que es muy difícil [ir a la mezquita]. [Ade] más en todas

las religiones hay Dios en todos los lados, no sólo en la mezquita o en el templo en donde está Dios. (Fouad)

Esto nos permite pensar en mecanismos que el migrante echa andar en la comprensión de su relación con Dios y su práctica, la manera en que sitúa su religiosidad en su vida cotidiana, que incluso puede pensarse como un efecto de los procesos de secularización en sus países de origen. Estas percepciones también se sitúan en cómo se observan diferentes al converso. Para todos los entrevistados no hay necesidad de asistir cada viernes a la oración comunitaria, las festividades mayores son las elegidas y se mezclan con prácticas culturales, esos días visten *jilaba*, se expresan en árabe, la gastronomía cobra relevancia y se unifican las familias migrantes, recreando una comunidad imaginada (Anderson, 2008) que se desprende de la arabidad.

Conclusiones

Hablar de la migración árabe, sea del área magrebí o masrehquí, es centrar la discusión en las formas en cómo los grupos migrantes se asientan en el país. Pero ello debe ser visto como un proceso con todas sus escalas, lo local y global leído desde lo individual y colectivo. Resulta relevante señalar que entre los procesos que se perciben en esta actual migración, hay una diferencia sobre las primeras migraciones. La aculturación o asimilación fueron ejes para comprender estas dinámicas entre los libaneses del siglo XIX y XX, donde la etnicidad es resultado de la organización empresarial, el éxito económico, una migración cristiana que se acercó o fusionó con el catolicismo. Sin embargo, hemos mencionado que, la generalización de estos casos contrapuestos a otras formas de asentamiento que no se vincula con el éxito

económico, pone en evidencia que los procesos son variados, pero sobre todo que, la construcción de la identidad es un eje central dónde podemos observar metodológicamente los procesos de integración social, cultural, económica, étnica y religiosa, por mencionar algo. Y que, si bien en la actualidad se ha perfilado así por las dinámicas intensas de la globalización y transnacionalización, esto no es nuevo.

Respecto a esta migración contemporánea, queda mucho por resolver, ya que sabemos que hay más migrantes de origen árabe dispersos en el país. Por lo pronto queda decir que el caso de Guadalajara, incluso midiéndolo con el de Ciudad de México, revela que hay condiciones de larga data que siguen propiciando la expulsión. México aparece como un receptor pese a que a nivel global es uno de los países con menor población migrante internacional. Sus políticas migratorias dejan un margen de apertura para que esta migración se asiente en el país, aunque se observa un proceso largo y burocrático respecto a la solicitud de la residencia y la nacionalización. Esto se vincula también con la resistencia de los migrantes al no tener claro si perderán derechos en su país de origen, por lo que el miedo es una constante, lo que los impulsa a adherirse a quienes están en las mismas condiciones y a través de sus iguales, repensarse como árabes en México.

La condición migrante puesta en un visado o formato, parece estar en relación en la construcción de la identidad árabe. Por ejemplo, Assad reconoce su lugar de origen, pero al acceder a la nacionalidad mexicana dejó de reconocerse como árabe. Fouad, Kheder y Haïdar, ubican su nacionalidad en segundo lugar y ubican la arabidad como una identidad que les permite estar y ser con otros semejantes, eso minimiza el complicado proceso de obtención de residencia permanente o estar sólo con ella para el último caso, de allí que los tres ponen entre comillas el acceder a la nacionalidad.

La arabidad entre estos migrantes es una identidad hipercatectizada (Giménez, 1993), que absorbe la identidad religiosa, el árabe, las historias en común, las prácticas culturales, las normas de conducta, y esta inicia en la convivencia con los otros. Se trata de una estrategia de integración social a través de la diferencia. La religión, el islam, como una práctica colectiva se convierte en un eslabón para la formación de la etnicidad porque a partir de ella, en días especiales como las festividades mayores, se puede reproducir en el lugar de destino, el origen en común.

Referencias bibliográficas

- ALFARO, V. (2011). Arab “Amirka”: Exploring Arab Diasporas in Mexico and the United States. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 2(31).
- ANDERSON, B. (2008). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARANA, M. (2006). *Ramas del mismo cedro. Voz viva de la comunidad libanesa de Guadalajara*. Zapopan: Amate Editorial.
- BARTH, F. (1976). Introducción. En F. Barth. (Comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, 9-49.
- BODOQUÉ, Y., y M. Soronellas. (2010). Parejas en el espacio transnacional: Los proyectos de mujeres que emigran por motivos conyugales. *Migraciones internacionales*, 5(3), 142-174.
- CAMACHO, R. (2009). *El álbum de los paisanos. Imágenes de una identidad migrante en las familias de libaneses de Torreón, Coahuila*. (Tesis para obtener el grado de Licenciada en Antropología). Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Filosofía. 203 pp.
- DURAND, J. (2000). Origen es destino. Redes sociales, desarrollo histórico y escenarios contemporáneos. En R. Tuirán. (Coord.). *Migración México-Estados Unidos. Opciones de política*. México: Consejo Nacional de Población, Secretaría de Relaciones Exteriores, Secretaría de Gobernación, 247-262.
- GIMÉNEZ, G. (1993). Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa. En G Bonfil Batalla. (Coord.). *Nuevas identidades culturales en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 23-54.

- GIMÉNEZ, G. (2010). Cultura, identidad y procesos de individuación. *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, 1-14.
- HERNÁNDEZ, C. (2012). *De Inmigración y reformulación de identidades en la época contemporánea: la población de origen magrebí en la Ciudad de México*. (Tesis para obtener el grado de maestra en antropología). Posgrado en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- INCLÁN, R. (1994). Inmigración libanesa en México. Un caso de diversidad cultural. *Revista Estudios Históricos*, 33, 61-68.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2010). *Estadísticas históricas de México 2009. Censo de Población y Vivienda*. México, Institución Nacional de Estadística y Geografía.
- LEVITT, P., y N. Glick. (2004). Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad. *Migración y desarrollo, segundo semestre*, 3, 60-92.
- LEVITT, P. (2007). Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso. *Migración y desarrollo, primer semestre*, 66-88.
- LEYVA, S. (2012). *En México crecen los olivos. Estudio de las representaciones de palestinidad entre la diáspora cristiano-palestina de la Ciudad de México*. (Tesis para la obtención de grado de maestro en antropología). UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Posgrado en Antropología, pp. 160.
- MARTÍNEZ-ASSAD, C. (2008). Los libaneses inmigrantes y sus lazos culturales desde México. *Dimensión Antropológica*, 15(44), 133-155.
- MEDINA, A. (2014). *Islam en Guadalajara. Identidad y relocalización*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- MEDINA, A. (2020). Migración por matrimonio islámico: de las primeras migraciones árabes y turcas a las con-

- temporáneas. *Estudios Jaliscienses*. Diversidad religiosa en México, 121, 47-58.
- PÁEZ, C. (1984). *Los libaneses en México: asimilación de un grupo étnico*. Colección científica. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública.
- RAMÍREZ, L. (1994). *Secretos de familia. Libaneses y élites empresariales en Yucatán*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- RAMÍREZ, L. (2012). *De cómo los libaneses conquistaron la península de Yucatán. Migración, identidad étnica y cultura empresarial*. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México.
- RODINSON, M. (2005). *Los árabes*. México: Siglo XXI Editores.
- ZÉRAOUI, Z. (1995). Los árabes en México: entre la integración y el arabismo. *Revista Estudios*, 12, 13, 13-39.

Santa Muerte Internacional. Institucionalizar una devoción

ANTONIO HIGUERA BONFIL

Introducción

En México, la devoción a la Santa Muerte es una práctica añeja, su abolengo continúa asegurando el crecimiento de comunidades de fe tanto en México como en otros países. Si bien su mayor visibilización social se produjo en la Ciudad de México al iniciar el siglo XXI, desde varias décadas atrás las y los mexicanos expresaban su religiosidad en el ámbito privado.

Esta práctica religiosa ha tenido en el altar doméstico su principal escenario. Los creyentes han rendido culto en el ámbito hogareño, donde la familia nuclear, sus parientes más cercanos y posiblemente algunos amigos, se reúnen para rezar y hacer peticiones en favor de su vida cotidiana, presentar ofrendas y pagar alguna manda por la ayuda recibida. Los espacios públicos de veneración a la Santa Muerte no son pocos, los escenarios más conocidos se encuentran en Santa Ana Chapitiro, Michoacán (Vargas, 2001), en Tepatepec, Hidalgo (Valverde, 2018), el centro histórico de la Ciudad de México (García, 2006), Yanhuitlán, Oaxaca (Valverde, 2018), el Puerto de Veracruz (Flores 2007 y Argydiaris, 2008), y Tultitlán, Estado de México (Torres, 2017), por mencionar los más conocidos.

Los espacios se transforman y lo que anteriormente era propio del ámbito privado ha trasmutado en una expresión socialmente visible. Si bien hoy el ámbito doméstico sigue siendo universo propio de esta devoción, se debe señalar que los altares contemporáneos alojan muchos más elementos que antes; además, son más diversos y suelen contener imágenes propias de otras tradiciones religiosas: orishas de la religión Yoruba, dragones y gárgolas, Buda e indios estadounidenses, o bien santos laicos como Jesús Malverde, Juan Soldado o el niño Fidencio. Habitualmente se encuentra ahí a la Virgen de Guadalupe, a Jesucristo (en diversas advocaciones) y aún al Diablo. La costumbre de los creyentes ha evolucionado al ritmo de la vida social, que se refleja en esta devoción.

Los testimonios recopilados por las ciencias sociales muestran que –aun sin tener la posibilidad real de hacer un conteo– quien cree en la Santa suma un número mucho mayor de lo que informan los medios o de lo que la iglesia hegemónica está dispuesta a aceptar, sobre todo por ser sus propios fieles los que se han acercado a esta polémica imagen (Yllescas, 2018; De la Fuente, 2016; Higuera, 2015; Bravo, 2014; Perdigón, 2008; García, 2006, entre otros).

Este trabajo presenta el devenir de una forma institucionalizada de dicha devoción, centrando su atención en la asociación denominada *Santa Muerte Internacional* (SMI), cuya sede se localiza en el municipio Tultitlán, del Estado de México. Con casi década y media funcionando, ha consolidado un espacio público de culto; cuenta con una comunidad de creyentes en expansión, así como con una estructura para su funcionamiento: tiene representantes en varios estados de México y en el extranjero; es, sin duda, una vía específica para la consolidación de una organización religiosa.

El recorrido que se propone centra su atención en las tres etapas que SMI ha vivido, muestra los pasos del proceso de institucionalización y recuerda los elementos organizativos de esta agrupación religiosa.

El hilo conductor del trabajo sigue a Weber (2002), fijando la atención en el proceso de formación y funcionamiento de las asociaciones religiosas. Asimismo, se retoman los planteamientos de Frigerio y Rivero (2003) sobre la eclesificación de devociones de origen popular no institucionalizado y los de Higuera (2018) sobre el proceso de institucionalización de altares domésticos.

El escenario mayor

Las expresiones colectivas a la Santa Muerte se han vuelto comunes y hoy encontramos un sinnúmero de espacios públicos en los que se puede acceder a todo tipo de actividades de devoción, comprar una veladora curada para dejar al pie de una imagen de bulto en la misma tienda, hacerse de un novenario de velas multicolores o reunir elementos para algún trabajo en el altar doméstico; conseguir amuletos, dijes y escapularios con la imagen de la Santa o tener acceso a una creciente gama de productos para el culto. Poco a poco los altares han incrementado su presencia e importancia en los hogares: la visita de amigos y parientes, la organización de oraciones y rosarios, así como las ocasiones para festejar a la Santa en casa, suelen estar conectadas con los espacios públicos de culto, al habilitar a los creyentes una relación diferente, más abierta y visible socialmente.

Tanto carreteras como poblaciones rurales y urbanas acusan la creciente presencia de altares y capillas, santuarios y templos. Ahí se legitima no sólo esta devoción, sino que se ha normalizado la imagen de los devotos. Atrás

quedaron los tiempos en que el creyente debía ser discreto sobre esta religiosidad, por lo que tatuajes, calcomanías y amuletos en los vehículos, así como camisetas alusivas, van ganando presencia en la vida cotidiana.

Al salir del ámbito doméstico, la devoción a la Santa Muerte ganó escenarios públicos y ello orientó el interés de los líderes hacia la institucionalización del culto. Los templos, espacios o inmuebles dedicados a la actividad religiosa, encarnan una vía diferente para esta religiosidad. En este sentido, Vargas (2016, p. 116) afirma que el tránsito del espacio privado al templo significó que esta diversificación tiene dos vías, la devoción tradicional y el culto posmoderno. Por lo general, a la construcción y funcionamiento de un templo corre en paralelo un proceso de organización: se constituye al menos un equipo de trabajo en donde iniciados cercanos al líder se encargan de responsabilidades concretas. También se establecen las normas esenciales de convivencia y culto, teniendo como base la tradición seguida por el líder (cristiana, esotérica, de corte prehispánico, satanista, chamanística, entre otras.). Se establecen liturgia y rituales, es decir, se define el perfil general de una instancia para la confluencia de devotos con diversos rasgos socioculturales.

Se debe recordar que en Argentina la devoción a San La Muerte está muy extendida (Miranda, 1963; Frigerio y Rivero, 2003; Gentile, 2008; López y Galera, 2014, entre otros). Se trata –como en el caso de la Santa Muerte– de una religiosidad estigmatizada que tiene como numen central a una figura esquelética. Algunas semejanzas entre estas devociones están en su carácter popular, su inicial rasgo doméstico, la existencia de altares públicos localizados en las calles y carreteras, así como la preeminencia de líderes locales con tradiciones propias de culto. Los creyentes asignan a estas figuras un carácter justo que habilita la recepción de milagros para el bien terrenal y asegura cierta tranquilidad en el más allá.

Las diferencias no son pocas, San La Muerte y La Santa Muerte tienen géneros distintos: aquél es masculino, ésta femenina. El atuendo de ambas figuras suele variar significativamente; mientras las primeras imágenes (de bulto o en estampas) de San La Muerte lo muestran como una osamenta que porta una guadaña, en otras tiene por toda indumentaria una toga que ocasionalmente remata en una capucha. La Santa Muerte nunca está desprovista de una túnica que en la actualidad luce diversos colores, en muchas ocasiones se le presenta con vestimentas disímiles; tampoco faltan las imágenes con el globo terráqueo y la guadaña, la balanza y el búho son comunes.

Ambas entidades tienen más de una advocación, por lo que se les representa de manera diversa. Las imágenes asumen diferentes posturas y actitudes, que comunican el sentir de los creyentes. En consonancia, los altares albergan figuras en muy distintas condiciones y representaciones, lo que habla de la forja de distintas tradiciones litúrgicas y rituales. En estas devociones se incorporan, entre otras prácticas, las promesas, las peregrinaciones, la aceptación sin distinción de los devotos, la recepción de imágenes y rituales propios de otras tradiciones religiosas, un fuerte sentimiento de hermandad, así como la música y el baile.

Frigerio y Rivero (2003) documentan un interesante proceso de eclesificación alrededor de San La Muerte. El texto analiza la actividad de un altar doméstico, localizado en un condominio céntrico de la ciudad de Buenos Aires; los autores proponen que dicho altar se movía en dirección a la eclesificación, proceso revisado desde la dimensión del activo rol de su cuidadora (relación entre los devotos y el santo; obtención de recursos para el culto; creación de una red de capillas del santo interconectadas mediante la circulación de devotos y de recursos de las más ricas a las más pobres, y de la circulación de conocimientos rituales; búsqueda de nuevos fieles para el culto y legitimación social del mismo). (2003, p. 3).

Asimismo, sobre la búsqueda de nuevos fieles y la legitimación social del culto, este texto resalta las siguientes variables: el espacio en el que se ubicaba el altar, que implicaba fuertes necesidades normalizadoras; pertenencia de clase de la cuidadora, una mujer de clase media alta, asociada a la élite de la provincia del Chaco; cultura política de la cuidadora (peronista, hablaba del partido todo el tiempo) que veía al asistencialismo –en este caso, religioso– como una tarea natural y meritoria, ella afirmaba haber participado en política hasta 1983, cuando en su cierre de campaña Herminio Iglesias, candidato peronista, prendió fuego ante las cámaras de televisión a un ataúd con las siglas de su contrincante, la Unión Cívica Regional, lo que le significó perder las elecciones; así como los antecedentes mágico-religiosos de la cuidadora, que era una vidente (curandera urbana) que se fue convirtiendo (y especializando) en el “cuidado” del santo. Según ella refirió se había iniciado de niña con una “abuela” en la localidad de Villa Ángela, cabecera del departamento Mayor Luis Jorge Fontana, en el Chaco, lugar de origen del culto a San La Muerte. (2003, pp. 3-4).

El proceso de eclesificación del altar estudiado tenía varios elementos, no sólo se trataba de contar con un espacio para el culto, también se consideró el papel de mediadora privilegiado con el santo de la cuidadora del altar, la preocupación por el proselitismo y el intento de crear una red de templos de SLM a lo largo y ancho de la geografía argentina. Para normalizar esta devoción en términos sociales, se buscó el oficializar el altar en el Registro de Cultos de Argentina, se ha difundido la existencia de altares en diversos departamentos argentinos y en el extranjero, se recurrió a estudios académicos y notas periodísticas para mostrar su perfil religioso y se hizo énfasis en la diversidad etaria y socioeconómica de los devotos (Frigerio y Rivero, 2003, pp. 9-10).

Respecto a la Santa Muerte, varios estudios han dado diferentes grados de atención a su historia y funcio-

namiento de espacios de culto. Se trata de lugares de diferentes naturalezas, pero que convocan a los creyentes para actos rituales y litúrgicos (De la fuente, 2016; Higuera, 2015a; Yllescas 2012; Vargas, 2004). Oraciones, rosarios y misas conforman una rutina que también incorpora a lo largo de cada semana o mes, limpiezas, peticiones, amarres, endulzamientos, hechizos de atracción o repulsión, entre otras actividades.

¿Qué sabemos de la historia de esos espacios públicos de culto, cuáles son los perfiles de sus fundadores, conocemos las estructuras organizacionales de los centros de culto, qué servicios ofrecen a los creyentes? Es cierto que en el tema que nos ocupa, la institucionalización ha seguido diversos modelos que responden a la visión de sus líderes, lo que habilita la construcción de tradiciones específicas, ligadas a la experiencia vital de quienes los fundaron y dan sostenimiento. De ahí la pertinencia de su estudio, para aportar nuevos elementos de comprensión e interpretación.

La devoción a la Santa Muerte

La literatura especializada presenta un escenario bien definido, la devoción a la Santa Muerte es una realidad social que se expresa con toda fuerza (Hernández, 2016; Bigliardi, 2015; Roush, 2014; Pérez (et. al.), 2014; 2011; Perdigón, 2008; García, 2007; Hernández, 2005; Vargas, 2004; Thompson, 1998; entre otros). A lo largo y ancho de México es común encontrar lugares de culto de todo tipo: altares personales, altares domésticos, altares callejeros, capillas, santuarios y templos.

Si bien es a partir de 2001 que esta expresión religiosa adquiere visibilidad social, algunos estudiosos de las

ciencias sociales han documentado cómo antes de esa fecha se rezaba a la Santa Muerte fuera del ámbito familiar (Vargas, 2004; Thompson, 1998; Aguirre, 1958; entre otros). Flores (2008, p. 66) señala que:

(...) el culto a la Santa Muerte que desde los noventa se venía desarrollando en la ciudad de Veracruz cobra una visibilidad pública dentro de esta estética prehispánica, los periódicos locales dan cuenta de cómo una “organización” de devotos de esta santa, llamada Mitlantequiltli, la celebrarán las fechas coincidentes con el Día de Muertos, y cómo danzantes aztecas –“concheros” dentro del movimiento y estética de la mexicanidad– bailarán en público en el centro de la ciudad³⁵. La noticia es ilustrada con una foto de la Santa en su capilla de la colonia Almendros, vestida con túnica, penacho de plumas y diseños aztecas.

Los centros de culto tienen tradiciones diferenciadas, rituales y liturgias con distintos puntos de partida y desarrollo. En armonía con diversas perspectivas místicas, espirituales y religiosas, esos espacios de devoción a la Santa Muerte se han distinguido por su dinamismo. Quien se acerca a esta religiosidad entra en contacto con distintas formas de relacionarse con la Santa, lo mismo se le viste para humanizarla y acercarse a ella (Perdigón, 2015), se le reza un rosario mensual en Tepito (Reyes, 2011; Relea, 2008 y Hernández, 2005, entre otros), se acude a una novena mensual (Higuera, 2015a), se estructura una experiencia

³⁵ La organización veracruzana “Mitlantequiltli”, integrada por creyentes y adoradores, como ellos mismos se hacen llamar, de “la Santísima Muerte”, polémica imagen esquelética que todavía no acaba de reconocer la iglesia católica como parte del culto cristiano, realizarán los días 31 de octubre y el 1 y 2 de noviembre, eventos relativos a dicho culto en el puerto de Veracruz. Dichas celebraciones iniciarán celebraciones con una visita al centro ceremonial “el Zapotal” para continuar con recorrido por las calles principales del centro histórico con danzantes aztecas, que es la prehispánica cultura que heredara esta adoración a los mexicanos.

espiritual con base en oficios de riesgo (Quintanar y Torres, 2012), o se construyen valores determinados en esta devoción y ello se vincula con el contexto socio-simbólico de los derechos humanos (Castells, 2008), por mencionar algunas opciones.

Los medios de comunicación suelen agruparse en un cuerpo que cuestiona y estigmatiza a estos creyentes. No es extraño que notas de periódico, noticias televisivas y series documentales señalen, con mayor o menor tono de alarma, lo cuestionable de los perfiles sociales de los devotos (El Universal Norte Digital, 2013; Nuevo Día Nogales, 2012; Univisión, 2012; Campos-Rubio, 2012). El trabajo etnográfico ha demostrado, en cambio, que un alto porcentaje de los integrantes de las distintas comunidades de fe son ciudadanos promedio, personas que no participan en actividades ilegales ni trabajan poniendo su vida en peligro. Madres de familia, trabajadores de diversos giros, estudiantes, políticos, maestros, infantes que acompañan a sus padres, comerciantes, entre muchos otros casos, se encuentran en las reuniones de alabanza a la Santa.

Otras expresiones de la creciente presencia de esta religiosidad se materializan, por ejemplo, en los numerosos locales comerciales que ofrecen productos para el culto. Si bien el mercado de Sonora solía ser el escenario tradicional para adquirir imágenes de bulto y estampas, veladoras y pócimas, inciensos y amuletos, hoy las tiendas que ofrecen estos materiales no sólo se localizan en mercados. Muchas hierberías han incorporado a su inventario productos esotéricos. Los sitios de internet y Facebook vinculados con la Santa Muerte han crecido exponencialmente, creyentes individuales y grupos de devotos abarrotan el ciberespacio con chats, blogs, puntos de venta, espacios de consulta, limpias y lectura de cartas. Basta caminar por las calles para encontrarse con un creciente público que muestra orgulloosamente algún tatuaje con la imagen de su Santa preferida.

La devoción se ha extendido, también es común encontrar centros de culto en otros países. Esta expansión en la cobertura territorial está relacionada con los múltiples contextos de movilidad en que se insertan los mexicanos: diversas generaciones de trabajadores han dejado atrás el terruño para emplearse –regularmente– en labores manuales. El principal destino ha sido Estados Unidos, donde millares de parejas han dado vida y criado a sus familias, ahí han manteniendo sus raíces culturales, pero se han adaptado a los escenarios más dispares y cambiantes; en este contexto, los mexicanos han llevado consigo sus creencias religiosas, que han florecido en un nuevo medio.

Asimismo, varios países de América Latina han recibido el impacto de la migración mexicana, que sigue siendo una vía de difusión de esta religiosidad. No puede dejar de señalarse que la estancia en México de ciudadanos de algunas naciones del sur ha jugado un papel importante en la difusión de muchas costumbres y tradiciones mexicanas.

Ahora bien, en el escenario de crecimiento y expansión geográfica de esta devoción, una organización que ha consolidado su presencia es Santa Muerte Internacional (SMI). Con algo más de una década de operación, SMI ha encarnado una forma específica de devoción institucionalizada y ha constituido una estructura que da cobertura a diversas regiones, tanto en México como en el extranjero.

Como toda historia de una organización, el devenir de SMI tiene que ser recuperado tomando en cuenta las etapas de su evolución. De ahí que las siguientes páginas están dedicadas a las tres etapas de su historia.

Referentes teóricos

Como se señaló al inicio de este trabajo, se caracterizará la historia de SMI siguiendo los planteamientos de Weber (2002). Dado el proceso que se desea documentar, la construcción de una opción institucionalizada/eclesificada de culto a la Santa Muerte, presentaremos los postulados básicos de este autor.

En *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Weber (2002) se interesa en caracterizar las formas en que los seres humanos se organizan para realizar actividades específicas, entre ellas las vinculadas con la religión. Así, entiende que tales agrupaciones –a las que llama asociaciones– expresan su carácter gregario mediado por un tipo específico de relación social, en la que un grupo de individuos regula y limita a otros para el mantenimiento del orden en relación con una conducta determinada. Tal asociación cuenta con un dirigente y, eventualmente, con un cuadro administrativo que, llegado el caso, tienen también de modo normal el poder representativo.

Afirma que la participación en el cuadro administrativo (los poderes de gobierno), y sus acciones, pueden ser apropiados o ser atribuidos de acuerdo con las reglas establecidas en la asociación, y ejercidos de manera permanente o temporal, inclusive en un caso concreto. Los individuos que forman ese cuadro administrativo deben reunir ciertas características o son elegidas mediante algún mecanismo establecido.

La acción de la asociación consiste en: a) la conducta legítima del cuadro administrativo mismo que, en méritos de los poderes de gobierno o de representación, se dirige a la realización del orden de la misma; b) la conducta de los partícipes en la asociación en cuanto dirigida por las ordenanzas de ese cuadro administrativo. (Weber, 2002, p. 39)

Asimismo, ratifica que de la presencia y acción de un dirigente y eventualmente de un cuadro administrativo pende no solo la creación sino el funcionamiento de la asociación.

Por lo que resulta conceptualmente indiferente aquello en que descanse esa posición, bien sea por devoción tradicional, afectiva o racional con arreglo a valores (deberes feudales, de cargo o de servicio), o por cálculo de intereses racionalmente sopesados (interés por sueldos, etc.). (Weber, 2002, p. 39)

Las acciones del cuadro administrativo y del dirigente –además de otros participantes– siempre están orientadas a la realización de los propósitos de la asociación, razón por la que existen normas para alinear la conducta de los miembros de dicha corporación. Ahora bien, para Weber:

Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. Por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas; por disciplina debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática. (Weber, 2002, p. 43)

Vinculada directamente al poder y su ejercicio se encuentra la situación de dominación, que se expresa en la acción de un individuo mandando eficazmente a otro, aunque para este autor tal condición no está vinculada incondicionalmente ni al cuadro administrativo ni a la asociación, pero ésta es siempre –en algún grado– una asociación de dominación por la simple existencia de su cuadro administrativo, aunque el concepto es relativo y está relacionado con la forma en que se administra, dado el carácter del gru-

po de personas que ejercen la administración, los objetos administrados y el alcance que tenga la dominación.

Al referirse a la religión, señala que:

Por asociación hierocrática debe entenderse una asociación de dominación, cuando y en la medida en que aplica para la garantía de su orden la coacción psíquica, concediendo y rehusando bienes de salvación (coacción hierocrática). Debe entenderse por iglesia un instituto hierocrático de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantiene la pretensión al monopolio legítimo de la coacción hierocrática. (Weber, 2002, p. 44)

Para el concepto de asociación hierocrática no es característica decisiva la clase de los bienes de salvación ofrecidos –de este mundo o del otro, externos o internos–, sino el hecho de que su administración pueda constituir el fundamento de su dominación espiritual sobre un conjunto de hombres. *Para el concepto de iglesia, por el contrario –y de acuerdo con el lenguaje corriente (adecuado en este caso) –, es característico su carácter de instituto racional y de empresa (relativamente) continuada, como se exterioriza en sus ordenaciones, en su cuadro administrativo y en su pretendida dominación monopolística (las cursivas son mías).* A su tendencia normal de instituto eclesiástico corresponde su dominación territorial hierocrática y su articulación territorial (parroquial); si bien, según el caso concreto, tiene que contestarse de modo diverso la cuestión de cuáles sean los medios que dan fuerza a esa su pretensión monopolística. Pero en realidad el monopolio de dominación territorial no ha sido nunca tan esencial para la iglesia como para la asociación política, y hoy desde luego, en modo alguno. El carácter de instituto, especialmente la condición de que se “nazca” dentro de una iglesia, la separa de la “secta”, cuya característica es ser unión, que sólo acoge personalmente a los religiosamente calificados. (Los detalles pertenecen a la sociología de la religión). (Weber, 2002, p. 45)

Con ello establece que las asociaciones hierocráticas tienen al menos dos configuraciones, determinadas por sus condiciones inherentes y por el tipo de relación social que se establece en su contexto. Es en tales escenarios donde la dominación es una circunstancia amplia con diversos

motivos, fundamentos y concreciones. Pero resulta esencial el elemento de la legitimidad, sin ésta se dificulta aquélla, ya que perfila los tipos puros de dominación: i) de carácter racional, ii) de carácter tradicional y iii) de carácter carismático. La primera tiene su base al aceptarse la legalidad de ordenaciones establecidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal); la segunda descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional); la última tiene su base en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (llamada) (autoridad carismática) (Weber, 2002, pp. 170-172).

De acuerdo con el objetivo de este texto, se debe señalar que:

En el caso de la autoridad legal se obedecen las ordenaciones impersonales y objetivas legalmente estatuidas y las personas por ellas designadas, en méritos éstas de la legalidad formal de sus disposiciones dentro del círculo de su competencia. En el caso de la autoridad tradicional se obedece a la persona del señor llamado por la tradición y vinculado por ella (en su ámbito) por motivos de piedad (*pietas*), en el círculo de lo que es consuetudinario. En el caso de la de la autoridad carismática se obedece al caudillo carismáticamente calificado por razones de confianza personal en la revelación, heroicidad o ejemplaridad, dentro del círculo en que la fe en su carisma tiene validez. (Weber, 2002, p. 172)

Con base en lo anterior, este trabajo entenderá como dominación la relación establecida entre los actores, dirigentes y creyentes, para la puesta en práctica del culto a la Santa Muerte. Se asume, pues, que en esta relación social existen diversos derechos, facultades y obligaciones, tal es el caso de la definición del rumbo que toma la actividad de

un centro de culto, así como las decisiones de su perfil religioso (periodicidad de reuniones, tipo de encuentros de los creyentes, dinámicas específicas durante el culto...). Asimismo, el trazo del liderazgo adoptado por el/la dirigente, la forma de aglutinar y organizar a los seguidores y, de particular importancia, el establecimiento de perfil doctrinal y litúrgico del centro religioso en cuestión.

Esos elementos se ponen en juego en los distintos estados en que funcionan los altares, aumentando su número conforme transitan de un espacio privado –esencialmente doméstico– a uno público. Por ser los altares los espacios relacionales en que se vincula el individuo con las entidades supra humanas, los ámbitos de culto pueden reducirse a un oratorio privado en el rincón de una recámara o llegar a operar como un santuario o templo (Higuera, 2018, p. 407), lo que implica condiciones y arreglos específicos para su funcionamiento.

Con estos elementos se abordará, entonces, la historia y desarrollo de Santa Muerte Internacional (SMI).

La opción institucionalizada

Los orígenes

Esta crónica no podría documentar la fase doméstica de SMI. Es probable que su fundador haya tenido un altar en su residencia, lo que posibilitó tanto adentrarse en la devoción a la Santa Muerte como en la participación en una opción institucionalizada de culto. Entre las primeras referencias sobre el tema, se sabe que Jonathan Legaria Vargas se vinculó con el padre David Romo Guillén cuando encabezaba la Santa Iglesia Católica Tradicional México Estados Unidos en la Ciudad de México; seguramente ahí se embebió de rituales, liturgia y posibilidades de culto.

Adicionalmente, Jonathan Legaria dedicó tiempo a la construcción de una imagen que le permitiera encabezar un centro de culto a la Santa Muerte. Así, poco a poco ganó notoriedad y encarnó un avatar con múltiples rasgos: de Cuba asumió ser santero y abakuá, lo que le dio los característicos collares de poder de la religión Yoruba; además, ser líder de masas en el entorno de los clubes motociclistas, complementó su perfil personal. Así, nacería el Comandante Pantera Padrino Endoque.

De hecho, el libro *El hijo de la Santa Muerte. Una vida sin límites* (Marín, 2007) es un relato mítico en que se suman las piezas de un rompecabezas que muestra una figura carismática. Infancia en Tepito, condición socioeconómica desfavorecida, drogas y alcohol, peleas callejeras para forjar una imagen y ganar respeto, acceso a armas, club de motociclistas y la Santa Muerte. Otro elemento único es asumirse como un santamuertero en tercer plano.³⁶

³⁶ El tercer plano de arriba hacia abajo es el plano Átmico o plano de La Voluntad Espiritual que refleja la cualidad de la Voluntad o Poder (el Padre) que posee la Mónada o Espíritu. La Voluntad Espiritual nos lleva a aprender acerca de la naturaleza del espíritu y de Dios. La Voluntad Espiritual que en su máxima dimensión es la Voluntad y el Propósito de Dios es un aspecto complejo en nuestro devenir espiritual. La voluntad de Dios no es comprensible completamente para la humanidad, y nos causa temor reconocer la voluntad divina y rendir nuestra voluntad a una voluntad superior pensando que ello nos podría alejar de lo que anhelamos, de lo que tenemos o de lo que amamos. La Voluntad Espiritual cuando logra ser medianamente evocada, pues es muy difícil evocarla en su forma pura, se hace propulsora y clarificadora y nos aporta la fuerza necesaria para establecer correctas relaciones humanas y destruir todo aquello que se opone a la libre expresión y fluir de la vida espiritual, permitiendo que se manifiesten las cualidades de la voluntad al bien, la responsabilidad, las rectas relaciones interpersonales, la inofensividad al pensar, sentir o actuar, la inofensividad al expresar sentimientos a los demás, la ausencia de crítica, la humildad. Permite el liberarse de la necesidad de saber el por qué las cosas ocurren confiando en que sea cual fuese el motivo, este forma parte de un designio espiritual superior. Permite el liberarse de expectativas hacia las cosas y el adquirir el valor para tomar las decisiones que necesitamos para poder cambiar y aceptar lo que no podemos modificar. Los Planos Espirituales Superiores <https://www.medicinaalternativacali.com/los-planos-espirituales-superiores/>

El punto del que se puede partir se ubica en 2007, cuando Jonathan Legaria Vargas fundó Santa Muerte Internacional y la encabezó algo más de un año. Su fallecimiento en 2008 dejaría acéfala a una organización religiosa que daba sus primeros pasos y tenía mucho camino por recorrer. Ciertamente Legaria Vargas construyó un esquema que no solo sobrevivió su ausencia, sino que ha consolidado su estatuto como centro de culto religioso. Los siguientes apartados se dedican a mostrar cómo las decisiones de su sucesora llevaron a la consolidación de SMI y el reto de continuidad que esta alternativa religiosa enfrenta en la actualidad ante la segunda renovación en su dirigencia.

Jonathan Legaria Vargas. Obra prima

Hay muchas formas de caracterizar el propósito y núcleo de Santa Muerte Internacional. Un pasaje del libro *Santa Muerte Revelaciones*, ofrece una visión muy acabada de ello:

Esto es lo que te ofrece mi madre a ti hermano que robas, a ti hermano que secuestras, a ti hermana que vendes placer.

A ti y a todos los que para comer y vivir tenemos la mayoría de las veces y durante casi toda nuestra vida [que] realizar actos que tal vez no sean los mejores, pero aquí estamos. Aquí nos tocó vivir y eso es lo que precisamente hay que hacer vivir y vivir bien aquí con los nuestros, no como nos dice el cura (sé bueno para que cuando te mueras subas al cielo y seas feliz). No hermano, hay que ser feliz, pero no en el cielo sino aquí con los nuestros en lo terrenal, no en lo divino ya cuando fallezcamos, Dios padre y mi madre [mi Santa Muerte] te dirá lo que te toca, pero mientras, ahora y aquí es donde estamos, donde vivimos, donde morimos. Por eso, cuando recuerdo a todas y cada una de las personas que me han dado la oportunidad de atender y muchas veces en su mayoría, de iniciar en ésta, una religión sin límites, sin prejuicios ni reclamos, es cuando en verdad me enorgullece y

pongo en alto mi religión, SANTA MUERTE (Comandante Pantera, 2007, pp. 26-27).

De acuerdo con Padgett (2008), desde 2003 Jonathan Legaria comenzó a asumir el liderazgo religioso oficiando misas y encabezando oraciones:

Viajó a Nigeria, de acuerdo con uno de sus libros. Su mujer dice que Jonathan se rebautizó como *Endoque* en Haití, tierra del vudú, y a ese nombre la gente del Estado de México le antepuso el Padrino. Santeros consultados por *emeequis* dicen que *Endoque* podría equivaler a Oyá, orisha de la muerte o señor de los cementerios. O podría hacer referencia al término *Endoki*, que significa diablo, brujo, hechicero, espíritu, duende o maleficio, según el Vocabulario Congo. El bantú que se habla en Cuba de Lidia Cabrera (Padgett, 2008: 43).

Uno de los rasgos característicos de SMI es su centro de culto. Localizado en el municipio Tultitlán del Estado de México, zona conurbada de la Ciudad de México, es conocido como el “Templo de la Santa Muerte más grande del mundo”, y si bien funcionan ahí varios altares, se trata básicamente de un predio con una edificación que alberga una tienda de productos esotéricos y oficinas en el primer piso.

Lo que le distingue es una escultura de la Santa Muerte de 22 metros de altura que se erige en el centro mismo del terreno y, dada la ausencia de edificios en esta zona de Av. López Portillo, es visible desde una gran distancia. En su génesis la propiedad fue donada al Comandante Pantera por un creyente, procediendo a fomentar un espacio para el culto; con ritmo irregular pero con paso seguro, se cercó la posesión y se levantaron altares. Después se erigió la gran imagen de la Santa Muerte.

Las reacciones no se hicieron esperar, las autoridades municipales declararon que no se había pedido el permiso para el uso de suelo, los vecinos se expresaron reacios

a la apertura de un sitio de este tipo, y la Iglesia católica condenó el funcionamiento de este centro de culto religioso, no toleraría –como no lo hace en la actualidad– una competencia que atrae a los feligreses católicos.

Pese a todo Jonathan Legaria continuaría con su objetivo y ampliaría la difusión de su fe que, como hemos visto párrafos antes, calificaba como una religión. Varias tiendas de productos esotéricos funcionaron simultáneamente, ofrecía diversos servicios a los creyentes y protagonizaría un programa radiofónico. La base de creyentes fue creciendo lo que permitió pensar en una organización que trascendiera la actividad de un solo líder.

Sin lugar a dudas el Comandante Pantera fraguó inteligentemente su liderazgo, que siempre se consideró legítimo, fuera de toda discusión. Sumó a su acción un grupo de colaboradores para mejorar el funcionamiento del espacio de culto y las instancias asociadas a él. En ese tiempo formó una familia y tuvo descendencia, razón por la que vinculó ese ámbito personal con su religión:

Nombrando a su hija Jackeline su sucesora, razón por la que al nacer la inició en el culto a la Santa Muerte con la entrega de un cúmulo de collares con los que la designó su sucesora y futura líder del Templo Santa Muerte Internacional. (Vargas, 2012, p. 20)

Un elemento importante en la tradición creada por Jonathan Legaria es la costumbre (que perdura hasta el presente) de realizar la oración al pie de la figura titánica de la Santa Muerte. La liturgia colectiva se verificaba desde entonces frente al principal símbolo del culto. La estructura metálica recubierta de fibra de vidrio muestra una figura estilizada, con los brazos abiertos; su hábito –inicialmente blanco, que devino en negro y luego en dorado– permite ver la parte superior del tórax y el cráneo, lo que completa una imagen de cierta afabilidad, con una actitud receptiva.

En consonancia, el Comandante Pantera se adentró en otra dimensión de su obra, los elementos de culto. Como se sabe, la plasticidad de esta religiosidad habilita que cada dirigente dé forma a una tradición litúrgica y ritual, lo que le distingue del resto. Así, el caso que nos ocupa no solo confeccionó los primeros pasos litúrgicos para la congregación naciente, sino que avanzó en la socialización de rituales específicos.

En *Santa Muerte Revelaciones*, Jonathan Legaria (2007) establece diversos procedimientos propios de su religiosidad. Abre este tratado con el ritual más importante, la invocación a la Santa Muerte (que debe estar antecedido de uno de purificación de la persona que invoca y del lugar donde se realice dicho ritual); la recomendación es que se haga con la certeza de que esa entidad divina existe y sabiendo lo que se pedirá. Recomienda que se haga en soledad, sin compañía alguna. Señala que se requieren 37 ingredientes y se detalla su preparación y pasos del ritual; resalta el hecho de que en la invocación es necesario el sacrificio animal y el uso de su sangre. (Legaria, 2007, p. 18). El libro contiene nueve rituales más, entre los que se encuentran el del amor, la salación (destrucción de una persona), para el dinero, contra la infidelidad, por mencionar algunos.

También aporta claves sobre su concepción de la Santa Muerte, su naturaleza y facultades. En un relato que lo personifica como luchador profesional refiere un pasaje importante; el escenario era Catemaco, en el estado de Veracruz, donde se presentaría con su *alter ego*, *Black Panther*. Señala que siempre llevaba en el pecho una imagen de la Santa Muerte y por ello una pareja que vestía de blanco se le acercó, preguntándole si era hijo de Yanzan. El encuentro propició el contacto con el Palo Mayombe, proveniente del Congo africano. Es decir, como ya se ha señalado en este trabajo, las tradiciones africanas tuvieron un papel relevante en esta organización religiosa desde su inicio.

Dado que el Comandante Pantera había encabezado SMI algo más de un año al momento de su muerte, su labor de articulación de un centro de culto religioso quedó trunca. Entre los elementos en construcción más importantes en 2008 se encuentran las ordenanzas que colocan al creyente en un escenario concreto y rigen su práctica religiosa.

La muerte de Jonathan Legaria Vargas ocurrió de forma trágica, fue víctima del homicidio perpetrado por varios asesinos, que dispararon a su vehículo más de un centenar de veces la madrugada del 31 de julio de 2008, al concluir la emisión de su programa radiofónico.

Su fallecimiento abriría una interrogante sobre la continuidad del proyecto SMI, ¿qué ocurriría ante su ausencia, habría una lucha interna para definir la sucesión en el liderazgo, su desaparición alejaría a los creyentes, quién conduciría y administraría la organización religiosa que no tenía un bienio funcionando? El periodo inmediato a su muerte pondría a prueba la solidez de una organización en proceso de maduración y la persistencia de una asociación hierocrática en desarrollo.

Enriqueta Vargas Ortiz. La consolidación

La defunción del Comandante Pantera generó muchas expectativas entre los seguidores de Santa Muerte Internacional. Evidentemente la congregación no estaba preparada para esa situación, el surgimiento y primer desarrollo de esta asociación hierocrática había logrado poner los cimientos y levantado los elementos iniciales de una organización religiosa permanente, pero estaba lejos de su consolidación. De acuerdo con Enriqueta Vargas, una católica tradicional que no comulgaba con el culto a la Santa Muerte, los meses

que siguieron a la muerte de su hijo fueron de incertidumbre, pero el templo y las casas esotéricas siguieron abiertos, aunque solo las últimas operaron regularmente.

Tras la muerte de su hijo, la primera encomienda que se impuso Enriqueta Vargas fue demandar la investigación del asesinato para castigar a los culpables. Al no obtener resultados de las autoridades, hizo el esfuerzo de avanzar en esa tarea y ofreció una cuantiosa recompensa a quien aportara información fidedigna. No logró su objetivo.

La desesperación la llevó a una actitud de inconformidad interna y a estar abierta a cualquier posibilidad de lograr su objetivo. De acuerdo con su testimonio, Enriqueta Vargas ofreció a la Santa Muerte un pacto: dedicaría su vida a difundir este culto si le entregaba a los asesinos. Asimismo, afirmó que varios sucesos, catalogados por ella como sobrenaturales, la convencieron de la existencia de la Santa Muerte y, sobre todo, de que estaba respondiendo a sus peticiones (Vargas, 2012).

Varios años después publicaría el libro *¿Quién mató al Comandante Pantera?*, en el que reconstruye los procesos vividos a partir de 2008, detalla la forma en que buscó justicia por el asesinato de su hijo Jonathan, planteó hipótesis sobre los presuntos involucrados y algunas de las decisiones que tomó respecto a SMI.

En consecuencia, decidió acercarse a SMI y continuar la labor de su hijo. Su falta de experiencia significó un comienzo problemático, enfrentando el rechazo inicial de muchos devotos, que estaban dolidos con la muerte de su líder. Esta reacción estuvo basada en la absoluta ausencia de Enriqueta durante la fundación y puesta en marcha del templo ubicado en de Tultitlán.

Quando empecé a ir al templo, llegué con un poco de miedo. Reconozco que los comentarios que escuchaba sobre este culto no eran muy buenos. Me impresioné al ver que no era lo que se

decía. Pronto estuve yo misma dando la oración. Eso sucedió en el mes de enero de 2009, aproximadamente (Vargas, 2012, p. 70).

El vacío experimentado en el liderazgo de SMI dio la oportunidad para que varias personas reclamaran la sucesión como líderes (Vargas, 2012, p. 75 y ss.), demandaban bienes materiales y el derecho a dirigir la liturgia y rituales. Sin embargo, con algunos de los integrantes del equipo de su hijo y sumando algunos nuevos, Enriqueta Vargas asumió la dirección de la organización religiosa y comenzó a trabajar en su mejora.

El primer obstáculo a vencer era, por supuesto, la validación de su liderazgo; en esta área de la práctica religiosa no siempre son suficientes los lazos de sangre para asumirlo automáticamente. A los ojos de los creyentes se debe tener ciertos rasgos de carácter, haber participado activamente en el culto, acicalar las formas de relacionarse con los demás, pero, sobre todo, contar con una fe a toda prueba, pues servirá de ejemplo para sus seguidores. Y Enriqueta Vargas difícilmente reunía todos los requisitos.

Un puesto de dirigencia religiosa no puede apropiarse con tan solo desearlo. Esto lo entendió Enriqueta Vargas en su momento y puso en marcha un programa de trabajo que le granjearía la aceptación y estima de los devotos de SMI. Entendió rápidamente que no debía innovar sino recuperar la dirección marcada por el fundador del templo de la Santa más grande del mundo, y acuñó la frase ‘siguiendo un legado’ para referirse al centro de culto de Tultitlán.

No resultaría fácil, pero conforme creció el equipo de colaboración con su trabajo, iniciaría una estrategia de expansión que incluyó varios frentes. Las tácticas seguidas llevaron a reanudar las ocasiones de oración en el templo, así como el control financiero de las actividades asociadas al culto que impulsaba. Por ello, y aunque aparentemente

resultaba contradictorio, cerró temporalmente las tiendas esotéricas vinculadas a SMI para obtener el control antes de continuar con sus actividades. La acción social fue privilegiada y dedicó tiempo a la realización de oraciones en cárceles, lo que reforzaría su legitimidad como la nueva líder; también introdujo nuevos elementos a la liturgia, compuso varias canciones y las produjo *ex profeso* para su uso en la oración pública. Las temáticas de esas composiciones hablan recurrente de la Santa Muerte y su cuidado del ser humano, la ayuda a los creyentes y, no siendo un elemento menor, la imagen del Comandante Pantera.

Por otra parte, Enriqueta Vargas vinculó públicamente su persona con el fundador de SMI, resaltando la relación filial que les unía. Un punto clave en este proceso de legitimación llegó cuando se le comenzó a reconocer como la Madrina, título que, sin opacar el papel de quien creara este centro de culto religioso, la ubicó en una posición con reconocimiento y aceptación.

Finalmente, Enriqueta Vargas permaneció una década al frente de SMI, periodo en el que hizo gala de creatividad para cumplir su propósito de ampliar esa devoción. Un elemento que daría cohesión interna a la congregación de creyentes fue el terminado que dio a las ordenanzas del Comandante Pantera, quien las configuró, y fueron sujetas a revisión y mejoramiento. Debe señalarse que durante varios años su tradición católica operó abiertamente en su estilo de dirigir la oración a la Santa Muerte, pero claramente aprendió del entorno y constantemente integraba a su liturgia y rituales elementos de otras tradiciones religiosas.

Las ordenanzas, directrices para guiar la vida de los devotos, son las siguientes:

ESTAS SON LAS ORDENANZAS DE LA SANTA MUERTE, ¡¡¡NO SE CONFUNDAN!!! NO TENEMOS PORQUE HACER UNA COPIA DE LOS MANDAMIENTOS CATOLICOS, COMO SE HA PRETENDIDO.

Ordenanzas de la Santa Muerte:

1. Profesarás con todo respeto el culto a la Santa Muerte.
2. No temerás a la muerte física ya que, para poder vivir, hay que saber morir.
3. No atentarás jamás contra un devoto de la Santa Muerte ya que, quien lo hace, o lo agarran o lo matan.
4. No juzgarás al hermano, ni por sus preferencias sexuales, ni por su color, ni por su condición de vida.
5. No renegarás jamás de lo que eres. Sé lo que quieras ser. Haz lo que quieras hacer, pero hazlo bien.
6. Expresar y difundir la grandeza de la Santísima Muerte, respetando el libre albedrío de las personas.
7. No permitas que nadie te esclavice o te obligue a despojarte de algo de lo que tú eres: tu religión, tus creencias, tu vida, tu muerte.
8. Invócala sin restricción, sin temor y con fe.
9. Acatarás los principios derivados del ritual ceremonial de la Santa Muerte.
10. Cada paso que des, dalo firme. Goza y vive al máximo cada momento como si fuera tu último día.

¡Santa Muerte hoy!

¡Santa Muerte siempre!

COMANDANTE PANTERA

(Vargas, 2012, p. 146; 4 de agosto de 2015-08-04 2.47 pm).

Con el tiempo, la orientación que esta líder dio a la liturgia transitó de una clara inspiración católica a una más propia, en la que se apela a la relación directa con la Santa Muerte. Un claro ejemplo de ello son los rituales de matrimonio y bautizo; en diversas ocasiones el trabajo de campo permitió constatar que esas ceremonias fueron cambiando. El bautismo, por mencionar uno de los más importantes,

no prescindió de la ablución pero incorporó elementos naturales, tales como su celebración en la playa, usando agua de mar, incienso en un caracol, una concha para el derramamiento de agua, además de que bautizó en el nombre de Dios Padre y de su madre, la Santísima Muerte; asimismo, se realizó la ingesta de agua de coco.

Cuando se verificaron bautizos en una cueva, en plena noche, el agua dulce de un río subterráneo fue colocada en una jícara con pétalos de flores para la ablución. En ese contexto cada bautizado llevó su vela blanca (que se encendió en la ceremonia y al final se colocó a los pies de la imagen de la Santa Muerte), recibió los rezos y la imposición de manos de Enriqueta, quien persignó a cada bautizado en señal de conclusión del rito (DIARIO DE CAMPO Higuera, 2016).

O bien, en el contexto urbano donde se festejó el primer aniversario de un altar, se utilizó vestimenta blanca, se prestó un juramento de fidelidad que fue sellado mediante la imposición de figuras de la cruz y la colocación de una veladora sobre la cabeza del bautizado, al momento en que se leía un texto de petición a la Santa Muerte y lo que repetía en voz alta.

Las ceremonias de matrimonio también tuvieron perfiles diferentes. Hubo un periodo en el que los contrayentes eran unidos por listones de colores que estaban amarrados a la guadaña de la imagen de la Santa Muerte que presidía la ocasión. En otro escenario los padrinos entregaron granos para la abundancia de la nueva pareja y una veladora roja para el amor, se rodeó a los novios con un lazo blanco rematado con un medallón de la Santa Muerte. También se bendijo la unión matrimonial, un lazo pequeño con una imagen de la Santa Muerte unió (amarró) por el brazo a la pareja, y se le entregó un collar de caracoles para la protección de su relación. No faltó el arroz lanzado sobre las cabezas de los nuevos esposos.

Un campo en que Enriqueta Vargas trabajó exhaustivamente fue en la expansión territorial de SMI. Probablemente su cultura católica la sirvió para vincular el crecimiento de su organización con la presencia de representantes que hicieran la labor de atracción y atención de devotos. Estaba convencida que entre mayor número de altares asociados hubiese, más grande sería la difusión de su obra. Por ello se aprovechó el compromiso expresado por devotos residentes en diferentes estados del país, pues algunos aglutinaban a otros creyentes y sus altares contaban con actividad pública. Además, la actitud incluyente de Enriqueta Vargas la llevó a nombrar representantes de SMI con perfiles e historias muy diferentes, lo que permitió mantener un culto abierto a diversas tradiciones religiosas, en tanto no entraran en competencia abierta con la propuesta central. Esta táctica sumó núcleos específicos de creyentes que no sufrieron imposiciones ni grandes cambios en la forma local de realizar el culto y comenzó a construir una instancia coordinadora desde Tultitlán.

De esta forma, para 2011 cuando el Estado mexicano asumió la política de destruir altares públicos de la Santa Muerte, particularmente en el norte del país, Enriqueta participó en la creación del *Grupo justiciero* junto con líderes residentes en Tamaulipas y en Sonora. La finalidad era difundir las características del culto y tratar de detener la represión de que eran objeto. Este esfuerzo no logró su cometido y pronto desaparecería la acción conjunta. Sin embargo, más adelante, cuando tuvo los suficientes representantes para formalizar un grupo de líderes regionales que ella coordinaba, procedió a formar *La Gran Alianza*, con casi 30 dirigentes residentes en México y el extranjero (Enriqueta Vargas, comunicación personal, agosto 6, 2017).

Aunque se trata de un asunto dinámico, constantemente en movimiento, se puede apuntar que SMI ha tenido altares/templo en Aguascalientes, Celaya, Ciudad de

México, Ciudad Juárez, Coacalco, Cuautitlán, Ecatepec, Guadalajara, Huejutla Hidalgo, Iztapalapa, León, Mapastepec Chiapas, Mérida, Nicolás Romero, Playa del Carmen, Querétaro, San Francisco del Rincón, San Luis Potosí, Tepito, Tláhuac, Toluca, Tulancingo, Veracruz, Zacatecas. En otros países también ha contado con representantes en Nueva York, Dallas, Atlanta, Illinois, Colombia, Ecuador, Costa Rica y Gran Bretaña. (Enriqueta Vargas, comunicación personal, agosto 6, 2017; Facebook Santa Muerte Internacional).

Una vez establecida la red de altares/templo regionales, se estableció el uso de la liturgia elaborada por Enriqueta Vargas y se normalizó el uso de ciertas fórmulas que terminaron por establecer una identidad organizacional. Muchos rituales acusaron la utilización de letanías fijas, además de frases que se comenzaron a repetir sistemáticamente en las oraciones de SMI. El resultado fue la diferenciación con otras tradiciones de culto y la consolidación de la identificación de los devotos con esta organización religiosa.

La presencia nacional e internacional de SMI se consolidó como resultado de la estrategia de expansión territorial, a ello contribuyó también una política de participar en distintos medios y redes sociales. Durante un tiempo Enriqueta Vargas condujo un programa de radio y utilizó las redes sociales para difundir las actividades de su organización religiosa y buscar ayuda para devotos que tuvieran una situación económica o de salud complicada. Facebook fue (y sigue siendo) un medio que ha permitido establecer y mantener el contacto con grandes grupos de creyentes y durante una temporada hacía una transmisión semanal con invitados para hablar de temas determinados.

Su presencia en la prensa fue constante y no estuvo ausente en la televisión, ya fuese como invitada a transmisiones específicas o participando en muchos documen-

tales de cadenas nacionales e internacionales. Asimismo, el deseo de que su labor trascendiera le llevó a financiar una película, que comenzó su producción pero no llegó a completarse debido a su mal estado de salud desde finales del año 2017.

En otro orden de ideas, durante la dirigencia de Enriqueta Vargas SMI apuntaló varios aspectos que dieron solidez a esa organización religiosa. El trámite de varios registros públicos fue una vía para dar legalidad y certeza jurídica al cuadro administrativo encabezado por Vargas; de esta forma, obtuvo en julio de 2015 el Certificado de la *Oración Santa Muerte Internacional* (Rama literaria) ante el Registro Público del Derecho de Autor, así como el Título de Registro de Marca Mixta (diseño de logotipo), trámite iniciado en 2007 por Jonathan Legaria y concluido por su madre, ante el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial). De particular importancia fue la solicitud ante la Secretaría de Gobernación para obtener la calidad de Asociación Religiosa, lo que habría dado personalidad jurídica a esta organización religiosa.

Como consecuencia del fortalecimiento de la estructura organizacional de SMI, Enriqueta Vargas asistió constantemente a los altares asociados, donde daba oración, celebraba bautizos y matrimonios e incorporaba nuevos líderes regionales. El ritmo de trabajo se incrementó sensiblemente pues el contacto con los devotos de México y el extranjero era constante y demandaban mucho esfuerzo y energía, sobre todo por el delicado estado de salud en que se encontraba ya en el año 2017.

Como se ha dicho en este trabajo, la relación con el Comandante Pantera fue un elemento que ayudó a Enriqueta Vargas a ocupar el lugar de dirección. Por ello, durante su gestión impulsó la idea de la influencia y mensaje de Jonathan Legaria. Sus actividades públicas se caracterizaron por poner en relieve que ella y SMI seguían el legado

de su fundador y respondía a su inspiración y cosmovisión. Por ello, y en otra acción que definió la orientación de SMI, se comenzaron a producir diferentes imágenes de bulto del Comandante Pantera que tienen un lugar privilegiado en los diferentes altares –incluido el templo de Tultitlán– y se volvió costumbre referirse a él como intercesor de los creyentes. Ello reforzaría el esquema que caracteriza a una asociación hierocrática.

De hecho, tal como lo hiciera su hijo, Enriqueta Vargas asumió la posición de reconocerse como hija de la Santísima Muerte, razón por la que cumplía una misión autoimpuesta.

Hacia 2017 la salud de Enriqueta se vio comprometida, tuvo que ser intervenida quirúrgicamente y la convalecencia fue larga, rompiendo el ritmo de visitas a los altares regionales. Tal situación le permitió pensar en asumir nuevas metas: retomó dos libros que quería publicar, había avanzado en la confección de una oración al Comandante Pantera, creía conveniente contar con una Biblia de SMI. Tomó la decisión iniciar una nueva etapa en el funcionamiento de su organización, así que comenzó a pasar paulatinamente la estafeta a los líderes regionales y se difundieron dos trailers de la película que producía.

El 27 de noviembre de 2018, tras una seria recaída médica, Enriqueta publicó en las redes sociales lo que puede considerarse su testamento:

En esta carta a nuestra Santa Muerte, quiero plasmar esas palabras que saldrán del fondo de mi corazón, de ese corazón que ahora sé, está dañado también.

... Poderosa y eterna santa muerte, he cumplido cabalmente con esa promesa que te hice hace 10 años, he enfrentado, traiciones, sinsabores, ataques, mentiras y engaños. Cansada y enferma he acudido a tus altares, capillas y templos en donde eres adorada. He trabajado para darte a ti madre, a mi hijo y a todos los de-

votos el mejor de los regalos “que el culto sea una religión”. Se han formado líderes en muchísimas partes tanto de la república mexicana como del extranjero con el fin de enaltecer tu sagrado nombre y se ha logrado la “Gran Alianza”. En ese caminar muchos perdieron el piso y van quedando en el camino, pero los devotos de corazón continuarán fieles a ti contra viento y marea. Otra de mis promesas fue quitar esos mitos, miedos y tabúes que existen sobre el culto que te rendimos, mi Santa Muerte; no es cuestión de brujería ni de ofrecer a seres humanos, a ti te gustan las flores, el agua, inciensos, el tequila, el puro, la fruta, los aromas de sándalo, mirra, canela, rosas e incluso hasta de nuestra loción, porque formamos parte de ti, y la música; como toda madre tu proteges a quien te lo pida ya que nos amas a todos por igual.

Quise terminar tu templo tal como le hubiera gustado hacerlo a mi hijo “el pantera”. Amé con todo mi corazón a todos tus hijos, teniendo prioridad por los enfermos, niños, ancianos, pobres y mis niñas y niños del penal. De todos ellos recibí los mejores regalos que pudieran darme como lo fueron sus sonrisas y cariño. Siempre tuve la ilusión de que tal y como lo dice nuestra oración hacia ti “que hubiera un mundo mejor” que cesara la violencia en el mundo.

... Gracias mi Santa Muerte por todos los favores recibidos a mis hermanos devotos y lo que has hecho también por mí. Bendícelos y cuídalos de todo mal (Vargas, Facebook, noviembre 28, 2018, 23.39).

Enriqueta Vargas Ortiz falleció el 18 de diciembre de 2018. Mientras ejerció como madrina no se produjeron muchos velorios en el templo de Tultitlán, pero cuando ella sucumbió, la decisión de la familia y de los representantes regionales que se reunieron dada la gravedad de su estado, estimaron conveniente velar su cuerpo en el templo de Tultitlán y hacer una ceremonia de despedida.

Nuevamente Santa Muerte Internacional enfrentaría un cambio de dirigencia, pero en esa ocasión las condiciones eran diferentes de cuando falleció su fundador.

Kristel Legaria Vargas. La continuidad

La ausencia permanente de quien desarrollara a Santa Muerte Internacional como opción religiosa con un alto grado de consolidación, planteó una encrucijada para su continuidad. Como se ha señalado en este trabajo, Jonathan Legaria había designado a su hija Jackelin como su sucesora (Vargas, 2021, p. 20), pero el deceso de Enriqueta Vargas ocurrió cuando su nieta no tenía edad para asumir ese tipo de responsabilidades.

Si bien la hija del Comandante Pantera ya había dirigido la oración en Tultitlan cuando su abuela estuvo convaleciente de una enfermedad (Facebook Santa Muerte; 6 de octubre, 2020), ya no se trataba de una asociación hierocrática naciente, sino de una institución religiosa que había madurado muchos elementos para su funcionamiento; si bien se mantenía un mando individual, también se había dado paso a la creación y fortalecimiento de un cuadro administrativo que operaba de manera regular. Las condiciones generales de SMI habían cambiado cualitativamente y la transmisión del cargo más importante de la organización no era un asunto menor.

El relevo no ocurrió por el deseo de un individuo por ocupar la dirigencia de SMI. Por primera vez en su historia, integrantes del cuadro administrativo cercanos a Enriqueta Vargas actuaron en una misma dirección y “nombraron” (o reconocieron) a una de sus hijas como su nueva líder. En esta ocasión la sucesión no esperó semanas para llevarse adelante y la transmisión de la responsabilidad operó en la persona de Kristel Legaria Vargas, de 29 años de edad.

Seguramente no todo corrió tersamente, pero sin duda no hubo riesgo de un cisma ni se presentaron mayores obstáculos para que el criterio de la filiación familiar ope-

rara como elemento decisivo en esta nueva etapa. Dado que el carisma de los líderes varía de una persona a otra, Kristel Legaria tuvo que dejar que el tiempo asentara los ánimos por la muerte de su madre y que su presencia fuese siendo integrada en las actividades ordinarias de SMI. A más de una década de su fundación esta organización había interiorizado la sucesión familiar como un mecanismo válido e inclusive conveniente, así que este nuevo ciclo no enfrentó obstáculos significativos.

Siendo parte de una generación diferente, por tener juventud y madurez conjugadas en su persona, algunas cosas han cambiado en las oraciones de Tultitlán. La juventud de Kristel Legaria ha implicado una indumentaria acorde con la edad, poco tradicional, que no intenta mostrar a una mujer mayor. Ello aporta un toque que proyecta dinamismo y entusiasmo, lo mismo ocurre con su actitud hacia los demás: su discurso suele ser de ánimo y aliento para los creyentes.

Encabezar un templo donde se atiende a una congregación de varios miles de creyentes, tiene muchas tareas cotidianas: coordinar el buen funcionamiento de una tienda esotérica, armar un programa de viajes para estar presente en los altares/tempos nacionales e internacionales, considerar la conveniencia de incorporar a nuevos líderes a la Gran Alianza, mantener buenas relaciones con las autoridades civiles, contar con un equipo de colaboración que opere con diversos niveles de responsabilidad, estar atenta al mantenimiento del templo, atender peticiones específicas de los devotos, y celebrar ceremonias especiales (bautizo y matrimonio).

La consulta de las redes sociales de SMI confirma que durante los primeros meses de 2019 las actividades mencionadas en el párrafo anterior se completaron sin retraso. Un indicador de particular importancia lo constituye la presencia de Kristel Legaria en los altares/tempos

regionales. Esta fuente permite dar seguimiento al proceso de legitimación como líder, confirmando que el “título” de Madrina comenzó a utilizarse en ese mismo año para referirse a la nueva dirigente.

Una situación que impactó directamente las actividades de SMI es la pandemia de Covid-19. Como se sabe, de acuerdo con el crecimiento de casos confirmados de esta enfermedad, las autoridades sanitarias fueron reduciendo las actividades públicas, y pronto giraron instrucciones para cerrar los centros de culto religioso, Tultitlán no fue la excepción. En apego a las indicaciones recibidas, Kristel Legaria suspendió no solo la oración sino prácticamente todas las actividades públicas. Como muchas áreas de la vida actual, el uso de las redes sociales se intensificó significativamente y el contacto con los devotos se mantuvo mediante *Facebook*.

Los mensajes de aliento para los creyentes caracterizaron las transmisiones de ese periodo. El video fue un sucedáneo para las actividades presenciales, fue la vía preferida para mantener en contacto a la congregación. El 26 de julio de 2020 se reabrió el templo de Tultitlan bajo estrictas normas sanitarias; el uso de cubrebocas fue obligatorio, se mantuvo la sana distancia, hubo ingreso controlado al templo, lo que incluyó tanto el número de asistentes como el tiempo de permanencia; las actividades ordinarias se limitaron a 3 oraciones hacia el mediodía.

La consulta de las redes sociales oficiales de SMI muestra que se procedió con apego a las medidas sanitarias, privilegiando algunas actividades fundamentales, tales como la transmisión de la oración, el reporte de visitas consideradas particularmente interesantes o importantes para la difusión de esta práctica religiosa, la visita a las tumbas de los dos líderes históricos de SMI. También se puede recopilar información específica, como las referencias a las ordenanzas del Comandante Pantera y, una vez reabierto el templo, los elementos que componen la oración: la invoca-

ción a la Santa Muerte, el uso del caracol, la campana y los tambores, como preámbulo a la oración SMI, aquella de la que Enriqueta Vargas obtuviera certificado ante el Registro Público del Derecho de Autor.

Tres elementos más son de particular importancia en el momento que actualmente se vive SMI. Solventado el relevo generacional, hay indicios de que Jackelin Legaria, hija del Comandante Pantera, no se ha encontrado distanciada de esta devoción. Hay información que confirma su participación en la oración dominical de Tultitlán en ocasión de una enfermedad de su abuela. (De reporteros, 2017). Dicha situación está estrechamente vinculada con lo señalado sobre el relevo al inicio de este mismo apartado. Tal información apunta a una nueva dimensión del seguimiento del legado de su padre.

Por otro lado, el liderazgo de Kristel Legaria ha proyectado un mensaje que parece ser punta de lanza de su actividad. La Santa Muerte monumental ya no es negra, como solía serlo, ahora se le representa dorada porque según sus propias palabras, “es símbolo de la prosperidad”, y ello es definitorio del relevo generacional que encarna.

Finalmente, no puede dejar de referirse otra acción con un peso específico muy grande. SMI ha pedido al Estado mexicano que se reactive su solicitud para obtener el registro como Asociación Religiosa. Como es evidente, alcanzar esa meta redirigiría el rumbo y alcances de esta organización religiosa.

Consideraciones finales

Como se ha visto en este trabajo, Santa Muerte Internacional puede caracterizarse con los términos planteados por Weber (2002) al constituirse como una asociación hie-

crática con un liderazgo de tipo carismático y un cuadro administrativo que se ha expandido o comprimido según las distintas etapas de su crecimiento. Su historia, que está por alcanzar los tres lustros, permite identificar las etapas en que se complejiza su carácter organizacional y presenta los obstáculos –de todo tipo– que se ha tenido que sortear para su consolidación.

No es posible dejar de considerar que la reconstrucción histórica que se presenta tiene un principio poco común, SMI surge como una opción institucionalizada y en ello lleva su impronta. Su proceso de eclesificación es, desde el principio, una declaración inicial de propósitos y posibles alcances.

Es conveniente reflexionar sobre el “linaje creyente” que impera en el caso estudiado. Los tres líderes que han encabezado SMI pertenecen a dos generaciones de una familia y la información recopilada indica que es probable que una integrante de la tercera generación pudiese fungir como líder en el futuro mediano.

Al momento los datos obtenidos en la investigación apuntan a que el cuadro administrativo de esta asociación hierocrática mantendría la inercia de la continuidad, lo que incrementaría la probabilidad de la consolidación del proceso de institucionalización.

Creo que esta historia muestra parte de las condiciones que deben afrontar aquellos que lideran una organización religiosa estigmatizada; sin estar exentos de ciertos sacrificios, obtienen satisfacciones que les estimulan para seguir adelante con su compromiso.

Referencias bibliográficas

- Comandante Pantera. (2007). *Santa Muerte Revelaciones*. México: Santa Muerte Internacional.
- De reporteros (2018). “Una niña lidera la oración a la Santa Muerte”, consultada en http://dereporteros.com/2017/03/12/una-nina-lidera-oracion-la-santa-muerte/amp?fbclid=IwAR1zTt-MK4tChvD-FD-uehy4721wDIX4g_OmWsr3HzU7wvYbW-5VmCsxUDZPo
- FLORES, J. A., y L. Abad. (Coords.). (2007). *La Santísima Muerte en Veracruz, México: Vidas descarnadas y prácticas encarnadas. Etnografías de la muerte y las culturas en Latinoamérica*. La Mancha: Ediciones de la Universidad de Castilla.
- FLORES, J. A. Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente: La Santa Muerte mexicana”, en Cornejo, M., Cantón, M. y Llera, R. (Coords.).
- FRIGERIO, A., y C. Rivero. (2003). *San La Muerte en la metrópolis: Procesos de eclesificación de cultos populares*. Ponencia para el 51° ICA, Congreso Internacional de Americanistas, Chile.
- GARCÍA, R. (2006). *Ensayo científico original. El culto a la Santa Muerte: mito y ritual en la ciudad de México*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- GENTILE, M. (2008). “Escritura, oralidad y gráfica del itinerario de un santo popular sudamericano: Siglos XX y XXI”, disponible en <https://www.biblioteca.org.ar/libros/151242.pdf>
- HIGUERA, A. (2015). La Santa Muerte en Chetumal. Expansión de un culto popular. *Caleidoscopio*, 18(32), 155-184.
- HIGUERA, A. (2015a). Fiestas en honor a la Santa Muerte en el Caribe mexicano, *LiminaR, Estudios Sociales y Humanísticos*, XIII(2), 96-109.

- HIGUERA, A. (2016). *Diario de campo*.
- HIGUERA, A. (2018). La parca en mi casa. Altares domésticos a la Santa Muerte. En Jiménez, P., y V. Cantero. (Coords.). *Sostenibilidad y desarrollo humano. Una reflexión desde las ciencias sociales y humanidades*. México: Universidad del Caribe, 403-441.
- LÓPEZ, J., y M. Galera. (2014). Regulaciones a una devoción estigmatizada. Culto a San La Muerte en Buenos Aires. *Debates do NER, Porto Alegre*, 15(25), 171-196.
- MARÍN, C. (2007). *El hijo de la Santa Muerte*. México: Santa Muerte Internacional.
- MIRANDA, J. (1963). San La Muerte. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, 4, Buenos Aires.
- PADGETT, H. (2008). Vida, obra y fin de Padrino Endoque, el ahijado de la Santa Muerte. *Emecquis*, 1, 41-45.
- TORRES, G. (2017). El culto a la santa muerte. Religión popular 2.0. *Batey: Revista Cubana de Antropología Social*, X(10), 36-55.
- VALVERDE, J. (2018). *La Congregación Nacional de la Santa Muerte (CNSM) como un sistema religioso del catolicismo mexicano*, Tesis de Maestra en Ciencias Antropológicas, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- VARGAS, A. (2001). *Imagen Santa, figura prohibida*. Tesis de Maestría en Antropología Social, El Colegio de Michoacán.
- VARGAS, E. (2012) *¿Quién mató al Comandante pantera?* México: s. e.
- WEBER, Max. (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE.
- YLLESCAS, A. (2018). *Crear en la Santa Muerte en el encierro*. México: UNAM.
- YLLESCAS, A. (2012). *Culto y espacios de devoción a la santa muerte*, tesis de sociología, UNAM.

México, tierra de misiones
Pasado y presente de las dinámicas espirituales

Se publicó en octubre de 2022 en la página www.upnech.edu.mx

La elaboración de este libro colectivo nace a raíz de un compromiso interinstitucional que la Universidad Pedagógica Nacional del Estado de Chihuahua, Campus Creel, adquirió con múltiples instituciones, el cual se coronó con la celebración del XXII *Encuentro de la RIFREM*. En él, se discute y reflexiona en torno a México y a su composición como una tierra fértil de misiones; hecho que ha traído consigo dinámicas espirituales múltiples, y que —en buena medida— caracterizan la diversidad religiosa que hoy se registra en nuestro país. Ello, plantea la posibilidad de dimensionar —y evaluar— el conjunto de legados socioculturales, políticos, económicos e intelectuales de las campañas de conversión y catequesis religiosa desarrolladas en todo el país a través del tiempo.

Irma Gabriela Fierro Reyes
Coordinadora

ISBN: 978-607-99685-4-0

