

EDITORIAL

En esta edición de Religiones Latinoamericanas. Nueva Época tenemos artículos conceptuales que se articulan con estudios de casos que nos permiten reformular conceptos tomando como referencia material de primera mano. Este número representa un aporte riguroso, sistemático y contextual que nos permite avanzar en la construcción científica de los estudios sobre los sistemas religiosos.

Se podrá apreciar por parte del lector que en esta nueva edición de esta revista académica y científica nos introduce a cuestiones conceptuales, metodológicas históricas y etnográficas que nos aportan a una mejor comprensión y conocimiento riguroso de la complejidad de nuestros mundos religiosos.

ALER

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

RELIGIONES LATINOAMERICANAS 10

20
22

LO RELIGIOSO ENTRE CONCEPTOS Y REALIDADES

S. Hernández Vázquez
R. Salazar Quispe
F. Acosta Rico
G. López Alfaro
D. S. Cisneros Zapeda
L. de Castro Tavares
J. Bahía
J. M. Minutti Sierra
S. A. Sotomayor Sandoval

RELIGIONES

LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

10

julio - diciembre 2022

ISSN 0188-4050

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

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

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

SECRETARIADO PERMANENTE

Presidente
Elio Masferrer Kan

Secretaria
Isabel Lagarriga

Relaciones Internacionales
Sylvia Marcos

Difusión Internacional, Coordinación y Organización Académica
Elizabeth Díaz Brenis

Tesorería
Jorge René González Marmolejo
Iván Franco Cáceres

RELIGIONES
LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

ISSN: 0188-4050

CONVOCA

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

C O N V O C A

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

2.- Se recibirán textos con las siguientes temáticas:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Atentamente
Comité Editorial Revista Religiones Latinoamericanas. Nueva Época



LO RELIGIOSO **dentro de** **LO POLITICO**

**las elecciones
de México
2018**

Elío Masferrer Kan

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

RELIGIONES LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

COMITÉ ACADÉMICO

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

Comité Editorial

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

Edición, Diseño y Formación
Rolando Macías Rodríguez

Corrección de estilo español
Alejandra Edith Lozada Zarate

Corrección de estilo portugués
Guillermo Rodríguez Pérez

Apoyo de portada
Jesús Tecrucesño Hernández

Dibujo de Portada
Víctor Alfaro Ortiz

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

ISSN: 0188-4050

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores

Edición Digital
Rolando Macías Rodríguez
Derechos Reservados

diciembre 2023

LO RELIGIOSO ENTRE CONCEPTOS Y REALIDADES

S. Hernández Vázquez
R. Salazar Quispe
F. Acosta Rico
G. López Alfaro
D. S. Cisneros Zapeda
L. de Castro Tavares
J. Bahía
J. M. Minutti Sierra
S. A. Sotomayor Sandoval

RELIGIONES

LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

10

julio - diciembre 2022

CONTENIDO

Editorial.....	7
La religiosidad popular, práctica política, cultural y religiosa. Perspectivas conceptuales y heurística para su análisis	11
<i>Samuel Hernández Vázquez</i>	
¿La Teología de la Liberación es Marxista? De la “práxis” a la interpretación teórica: encuentros y desencuentros	31
<i>Roberto Salazar Quispe</i>	
La apropiación de los símbolos de la cultura católica de parte del <i>esoterismo</i> de masas	53
<i>Fabian Acosta Rico</i>	
La diversidad religiosa en Sinaloa de 1921 a 1940	71
<i>Gilberto López Alfaro</i>	
<i>David Salvador Cisneros Zepeda</i>	
A folia de São Tomé e a presença e influência das religiões evangélicas/protestantes e católica na comunidade Quilombola Arapucu	99
<i>Leandro de Castro Tavares</i>	
<i>Joana Bahía</i>	

CONTENIDO

El nacionalcatolicismo de la Organización Nacional del Yunke ..	117
<i>José Mario Minutti Sierra</i>	
El uso del <i>hijab</i> entre las conversas ahmadiís	139
<i>Susana Alejandra Sotomayor Sandoval</i>	

E D I T O R I A L

En esta edición de Religiones Latinoamericanas tenemos artículos conceptuales que se articulan con estudios de casos que nos permiten reformular conceptos tomando como referencia material de primera mano. Este número representa un aporte riguroso, sistemático y contextual que nos permite avanzar en la construcción científica de los estudios sobre los sistemas religiosos.

Samuel Hernández Vázquez retoma un concepto tradicional en la antropología de las religiones latinoamericanas, que parecía agotado. Su interesante revisión del concepto de religión popular lo lleva a trabajar, discutir y analizar este término desde una perspectiva científica, dejando de lado estereotipos institucionales que reducen la religión popular a una condición devaluada, las *religiosidades*. El título de su aporte es una definición programática: “La religiosidad popular práctica política, cultural y religiosa. Perspectiva conceptual y heurística para su análisis”

Nuestro autor retoma el problema y lo lleva a la condición de “religión vivida”, una perspectiva etnológica que coloca la cuestión en términos espaciotemporales, al margen de las definiciones esencialistas del concepto de religión-religión popular-religiosidades, rebasando esta dialéctica que ignora el comportamiento de los grupos sociales, que comparten culturas y subculturas. Este artículo es un desafío para los lectores y abre las posibilidades de discusiones conceptuales más amplias.

Siguiendo con los aportes conceptuales, Robert Salazar Quispe reabre la discusión sobre el marxismo y la teología de la liberación latinoamericana en su artículo “¿La Teología de la Liberación es marxista? De la “praxis” a la interpretación teórica: encuentros y desencuentros”, la lectura de este artículo nos recuerda la célebre frase del obispo emérito de Cuernavaca, el mexicano don Sergio Méndez Arceo, quien proponía que “entre cristianismo y marxismo hay oposición, pero no contradicción”, sugiriendo un proceso de confluencia constructiva, por encima de las divergencias filosóficas (y teológicas).

El problema podría plantearse a la inversa, si releemos los textos de Dussel y Miranda sobre la influencia de la lectura de la Biblia en Carlos Marx. ¿Hasta que punto la lectura del Éxodo no influyó en el concepto de “comunismo primitivo” de Marx y Engels? Siendo precisamente esa lectura del Éxodo lo que llevó también a los teólogos de la liberación latinoamericana a reformular el cristianismo (y el catolicismo) “secuestrados” por las concepciones constantinianas y cesaropapistas, tratando de romper con la religión del estado y de las clases dominantes, llevándonos a una alianza de los pobres y los desposeídos que se identificarían con los “proletarios” idealizados de la Revolución Industrial europea, en un contexto donde la mayoría de la población son campesinos y pobres urbanos, en procesos de capitalismo dependiente y subdesarrollado.

Esta discusión conceptual, que de alguna manera nos lleva a las polémicas del siglo XX sobre la cuestión religioso, recibe un golpe de actualidad con el aporte de Fabian Acosta Rico, quien en “La apropiación de los símbolos de la cultura católica de parte del esoterismo de masas”

nos coloca frente a la disputa por los símbolos y los mitos fundadores de las culturas latinoamericanas, en contextos donde la cultura de masas desarrollada desde los centros hegemónicos de producción cultural definen los contenidos que ingresan o más precisamente, a los que acceden los niños y los jóvenes a través de videojuegos, plataformas digitales y otros medios de información de masas.

El esoterismo de masas, aporte conceptual de este artículo, nos coloca frente a una reformulación del tiempo estructural de F. Braudel y del mundo de los mitos que estructuran el *espíritu profundo de la humanidad* que planteaba C. Levi-Strauss. Estamos frente a una nueva disputa de la visión del mundo y los sistemas de valores de las sociedades contemporáneas.

Siguen en este número artículos históricos y etnográficos de gran valor, Gilberto López Alfaro y David Salvador Cisneros Zepeda analizan el impacto del conflicto religioso en la primera mitad del siglo XX mexicano en “La diversidad religiosa en Sinaloa de 1921 a 1940”. Los autores describen el cambio religioso en el marco de la Guerra Cristera y la posguerra, que aunado a la presión de la frontera con los Estados Unidos crean un marco propicio para el avance del protestantismo, las propuestas pentecostales y otras disidencias religiosas. Nuestros autores documentan este incremento del cambio religioso que puede llegar al 200%, empleando con suma rigurosidad fuentes censales.

Llevándonos a otras latitudes y sistemas religiosos Leandro de Castro Tavares y Joana Bahia en su importante trabajo “A folia de São Tomé e a presença e influência das religiões evangélicas/protestantes e católica na comunidade Quilombola Arapucu” describen el contexto de una comunidad afrobrasileña desde la perspectiva de la historia cultural y nos introducen a situaciones de cambio religioso, donde partiendo de una matriz cultural africana, transformada en los contextos de esclavitud y cimarronaje procesan los aportes culturales y religiosos de protestantes, evangélicos y católicos, en un contexto de resistencia étnica y cultural de larga y larguísima duración, diría F. Braudel. Los autores trabajan con documentos y entrevistas con pobladores y líderes comunitarios.

Lo religioso puede aplicarse a propuestas políticas radicales, como nos lo hace recordar José Mario Minutti Sierra en su trabajo “El nacionalcatolicismo de la Organización Nacional del Yunque”, una organización secreta destinada a luchar contra la conspiración “judeomasónica-comunista” que estaría encarnada en el cardenismo y el nacionalismo revolucionario mexicano. Esta organización formada en el contexto de confrontación del nacional catolicismo franquista español con la República española, matizada con la Guerra Fría es importante para entender la construcción de las camarillas políticas de los católicos integristas, sus sistemas de lealtades y la configuración de las derechas y ultraderechas vernáculas, El autor nos introduce en las intimidades de una sociedad secreta con una excelente documentación y materiales de primera mano.

Cerrando esta edición, Susana Alejandra Sotomayor Sandoval nos introduce en otro contexto de las religiones latinoamericanas, la vertiente musulmana ahmadií, una propuesta fundada en la India, que en muchos casos se confronta con versiones tradicionales del islam. La autora hace énfasis en los comportamientos identitarios de las conversas y el uso del velo o *hijab*. En su interesante aporte “El uso del *hijab* entre las conversas ahmadiís”.

Como podrán apreciar esta nueva edición de Religiones Latinoamericanas nos introduce a cuestiones conceptuales, metodológicas históricas y etnográficas que nos aportan a una mejor comprensión y conocimiento riguroso de la complejidad de nuestros mundos religiosos.

Comité Editorial
Religiones Latinoamericanas. *Nueva Época*

La religiosidad popular, práctica política, cultural y religiosa. Perspectiva conceptual y heurística para su análisis

Samuel Hernández Vázquez¹

RESUMEN

En la academia, nuevas perspectivas se están posicionando en el análisis de las manifestaciones religiosas de la sociedad contemporánea, una de ellas es la “religión vivida”, un enfoque que desarrolla la experiencia de las personas, sus horizontes y vivencias cotidianas. Sin embargo, este trabajo no centra su atención en la subjetividad de los individuos, sino en las prácticas y manifestaciones religiosas de grupos y pueblos bajo la influencia de la religión católica. Se ciñe a la categoría de religiosidad popular para analizar la producción y distribución de las prácticas religiosas de grupos étnicos, regionales y otros subculturales dentro de sociedades amplias. La categoría de religiosidad popular se presenta como modelo de análisis para las explicaciones que dan fundamento y sentido a las prácticas religiosas: rituales y festividades que representan su identidad, cultura y territorio. La religiosidad popular como categoría de análisis debe situarse en un marco teórico, analítico y en el contextos sociodemográfico y geográfico de expresiones religiosas concretas.

Palabras clave: Religiosidad popular, catolicismo tradicional, fiesta patronal, producción cultural.

Popular religiosity, political, cultural and religious practice. Conceptual and heuristic perspective for its analysis

ABSTRACT

In recent years, new perspectives are emerging in academic spaces, focused in the analysis of religious manifestations in contemporary society. One of them is “lived religion”, an anthropological and psychological approach working with the experience of people, their horizons and daily experiences. However, this study does not focus on the subjectivity of individuals, but on the religious practices and rituals of groups and peoples under the influence of the Catholic Church. It stakes to the category of “popular religiosity” to analyze the production and distribution of religious practices of ethnic, regional and other subcultural groups within broad societies. The category of popular religiosity is presented as a model of analysis that explores the explanations that give meaning to the practices, rituals and festivities reproducing their identity, culture and territory. The concept is ambiguous, but works as a category of analysis which must be placed in a theoretical and analytical framework, and situated in concrete religious expressions.

Keywords: Popular religiosity, traditional catholicism, patron saint festival, cultural production.

1 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Occidente

Introducción

En el momento en que la modernidad mantuvo como proyecto la emancipación social, la democracia, el desarrollo, la exaltación del individuo, y el desencantamiento del mundo mágico-religioso. En este sentido se desarrollaron teorías sobre la secularización que vaticinaban el fin de la religión o su desencantamiento. Sin embargo, ni la modernidad, ni las teorías de la secularización atinaron a sus predicciones. La dimensión religiosa sigue teniendo presencia y auge en países y sociedades caracterizadas por el subdesarrollo, “en desarrollo”, tercermundistas o países periféricos donde la modernidad tiene un papel colateral o de antítesis. Bajo la categoría de postmodernidad, el reencantamiento se volvió en contra de la modernidad y la racionalidad como proyecto eurocéntrico, colonialista y capitalista. Los nombres con los que se atribuye a la época actual muestran tal desajuste: sociedad postindustrial, era de la información, radicalización de la modernidad, posmodernidad, hipermodernidad (Giddens, 2008; Lyotard, 1989).

Los estudios sobre religión tienen cabida en dos puntos neurálgicos que resalto, primero, como tesis fallida de los clásicos en ciencias sociales (Marx, Durkheim, Weber) que auguraron su paulatina desaparición en sociedades modernas; y segundo, por la crisis contemporánea de sentido y la incapacidad de medir y prever riesgos sociales (Beck, 1998), basada en la constatación de que, en las sociedades actuales, la acumulación de capital va acompañada por una creciente producción social del riesgo, donde la religión, con nuevos sentidos y expresiones toma el papel de paliativo, con la que se ha cobijado el hombre.

Diferentes perspectivas y disciplinas abordan el fenómeno religioso para medir su desaparición o persistencia de la esfera pública (secularización de lo sagrado); para rastrear su origen y proceso histórico desde sociedades aisladas (antropología); para reconocer desde sus expresiones la función social que cumple (sociología). Sí nos atenemos a que las manifestaciones religiosas son productos mágicos y enajenantes en los grupos que las realizan la estrategia será combatirla bajo la bandera de la razón. Sin embargo, las manifestaciones religiosas de pueblos y localidades campesinas permanecen en la actualidad por múltiples causas, una de ellas es la racionalidad de sus prácticas y quehaceres en el contexto religioso relacionados con la identidad del territorio: étnica o del poblado; como referente cultural, del pasado y político; implicado a una actividad regional económica y turística.

La religión como objeto interdisciplinario manifiesta, como palimpsesto, significados y sentidos que se entrecruzan sincrónica y diacrónicamente; “no sólo comunican mensajes con lo sobrenatural, sino también con lo económico, lo social, lo lúdico, lo étnico, la identidad cultural y todo el sistema cultural” (Pérez Martínez, 1996; Rodríguez Becerra, 2003). La permanencia de las manifestaciones populares de carácter religioso en nuestras sociedades está muy lejos de desaparecer, por su relevancia en la vida de las personas y sus condiciones socioeconómicas como individuos y como grupos sociales que las condensan, producen, actualizan y reelaboran.

En América Latina la dimensión religiosa está marcada por la doble dinámica de la ruptura del monopolio católico y de la pluralización del campo religioso. Se trata de combinaciones originales de creencia e increencia a partir de la fragmentación del monopolio de la iglesia católica, dado que históricamente marcó los límites de lo creíble, organizando los marcos de las creencias, ha perdido este lugar central para dar paso a un paisaje en el que otros actores religiosos reclaman sus espacios de poder y de definición de lo legítimo y de lo creíble. (Mallimaci & Giménez, 2007: 48).

No se puede seguir sosteniendo que las diversas manifestaciones de la religión subsisten como un producto segregado de procesos de la pre-modernidad o que la religión depende de la reproducción de clase que la manifiesta. Si la religión toma de la tradición su fuente es porque es un elemento de distinción que necesitan los grupos sociales para poder identificarse y diferenciarse entre sí. La globalización no homogeniza culturalmente lo local, al globalizarse diversifica las lógicas modernas de “contaminación” o diferenciación en un mundo en crisis que reclama una búsqueda incansable de sentido. “La vivencia religiosa hoy cobra nuevos bríos, y resurge con un vigor inusitado en contextos culturales posmodernos, [...]. Una crisis que trastoca profundamente los cimientos y postulados básicos sobre los cuales erigiríamos —como occidentales— nuestro “mundo” (Gómez-Arzapalo, 2019: 71).

En la academia nuevas perspectivas se posicionan en el análisis, uno de ellos es la “religión vivida”, un enfoque que desarrolla la experiencia de las personas, sus perspectivas y vivencias cotidianas en las que diariamente seleccionan y adaptan, reinterpretan y se reapropian de propuestas de diversas tradiciones religiosas para dar sentido a lo que está sucediendo con sus vidas en sociedades complejas (Costa et al., 2019; Morello, 2017). Es un enfoque teórico-

metodológico que centrado en el sujeto creyente. Sin embargo, este trabajo no centra su atención en la subjetividad de los individuos sino en las prácticas y manifestaciones religiosas de grupos y pueblos bajo el influjo de la religión católica. Se ciñe a la categoría de religiosidad popular para analizar la producción y distribución de las prácticas religiosas de grupos étnicos, regionales y otros grupos subculturales dentro de sociedades amplias. Se presenta la categoría de religiosidad popular como un modelo de análisis que explora las explicaciones que dan fundamento y sentido a las prácticas de individuos y grupos. El concepto es vasto y amplio, pero como categoría de análisis se debe situar y contextualizar en un marco teórico y analítico aplicado a un objeto de estudio en particular.

El trabajo desarrolla tres puntos, el primero, sitúa la categoría de religiosidad popular como objeto de estudio en las ciencias sociales desde distintas perspectivas epistemológicas; el segundo, construye el concepto de religiosidad popular acotado a las manifestaciones del catolicismo tradicional contrayendo categoría conceptual y erística; el tercero, expone y describe el caso de la fiesta patronal de San Francisco de Asís en Tesistán, localidad del municipio de Zapopan, al norponiente de la Área Metropolitana de Guadalajara.

Abordaje conceptual y epistemológico de la religiosidad popular como objeto de estudio

Un exhaustivo estado de la cuestión sobre la religiosidad popular expresado en las peregrinaciones religiosas, lo hace Robert Shadow y María Rodríguez Shadow (1994) en su trabajo “La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas”. Los autores hacen un recuento del acercamiento conceptual y epistemológico sobre la peregrinación. Ponen en la discusión la perspectiva funcionalista, como uno de los primeros acercamientos de las ciencias sociales al estudio de la religiosidad popular tomando casos de México y Latinoamérica.

En primer lugar, señala las funciones características de la peregrinación, ya que los grupos afirman su realidad y mantienen su identidad gracias a una serie de símbolos y ceremonias. La finalidad de la corriente funcionalista es explicar cómo las sociedades se idealizan y se expresan en los símbolos sagrados, característica que responde a la organización, sobrevivencia y relevancia que tiene las prácticas religiosas sobre el grupo social.

La primera característica de la peregrinación es la regulación de la internación social en sus dos dimensiones: la política y la económica (Shadow & Rodríguez Shadow, 1994: 19). La segunda característica es el poder o más bien los distintos poderes, que se buscan o se cuestionan mediante un código simbólico extremadamente rico, complejo y polifacético que expresa un conjunto de mensajes no unitarios sino ambiguos y paradójicos, en donde se puede ver fusionados en un solo ritual elementos impugnadores e integradores (Shadow & Rodríguez Shadow, 1994: 20). Tercera característica, toma la peregrinación como el lugar de creación de un espíritu comunitario basado en la fraternidad y el desplazamiento temporal de las barreras y distinciones sociales que separan a la gente en la vida cotidiana (Shadow & Rodríguez Shadow, 1994: 23).

La cuarta característica que destacan es la relación, que entre el romero y el santo representada en una sacralización del lazo patrón-cliente que caracteriza la estructura social terrenal. Al reproducir el en plano sobrenatural estas relaciones, la peregrinación refuerza los lazos verticales y asimétricos que vinculan a los subordinados con los estratos superiores, y opera como apoyo ideológico para el orden social, legitimando la dependencia y la desigualdad (Shadow & Rodríguez Shadow, 1994: 23). Estas relaciones asimétricas vistas como un drama ritual que no solo expresa la jerarquía de clases sino que mediatiza las grandes brechas sociales que separan los distintos estratos y clases (Shadow & Rodríguez Shadow, 1994: 25). La corriente funcionalista ve en la peregrinación una visión homeostática, integradora y de cohesión de la vida social, marcada como el opio del pueblo por mantener el ocultamiento de la injusticia.

En este sentido, la coerción de la religión sobre la estructura social, Thomas Piketty (2019), en *Capital e ideología* argumenta que la desigualdad de riqueza, la desigualdad de renta y la desigualdad en el acceso a bienes esenciales como la educación y la sanidad se determinan por estructuras ideológicas que justifican la concentración de la riqueza. Las explicaciones para justificar las prácticas religiosas van encaminadas a justificar el orden y evitar el caos.

Cada uno ocupa el lugar que le es asignado, con la finalidad de garantizar la armonía social, como diferentes partes de un mismo cuerpo, sabiendo que cualquiera podría ocupar sin ningún problema otro lugar en una segunda existencia. Se trata de garantizar la armonía terrestre y de evitar el caos, apoyándose al mismo tiempo en los conocimientos adquiridos y la transmisión familiar de saberes y competencias. Este proceso puede requerir esfuerzos personales y de disciplina, y en ocasiones comporta promociones individuales, pero no debe terminar en una competición

social exacerbada, en cuyo caso la estabilidad del conjunto se vería amenazada. En realidad, la idea según la cual la asignación de posiciones sociales y funciones políticas permite evitar que la hipertrofia de los egos y el orgullo de los hombres tomen el control de la sociedad se encuentra en todas las civilizaciones, a menudo para defender las lógicas hereditarias y, en particular, la lógica monárquica y dinástica (Piketty, 2019: 371).

En segundo lugar, de la obra de Víctor Turner y Edith Turner (1988), *El Proceso Ritual, Estructura y Antiestructura* rescatan tres conceptos clave para el estudio de la peregrinación, *liminalidad*, *communitas* y *antiestructura*. Los Turner definen la peregrinación como una “experiencia social de movimiento y de transición –liminal- en que los individuos voluntariamente abandonan las estructuras y patrones de la vida social normal y emprenden un viaje extraordinario por un paisaje sacro y culturalmente creado en los intersticios de las experiencias normales” (Shadow & Rodríguez Shadow, 1994: 28).

El termino antiestructura explica el proceso liminal del espacio/tiempo de la peregrinación, donde “la heterogénea, compleja y desigual organización de la vida cotidiana fueron remplazados por una relación humana más homogénea y en consecuencia radicalmente distinta de la que predomina en la estructura social normal” (Shadow & Rodríguez Shadow, 1994: 28). La antiestructura se relaciona con el concepto de *communitas*, definida como una “relación liberadora de comunalidad”, “universalismo y fraternidad”, cuyos “lazos” son igualitarios, no-diferenciados, directos, no-relacionales y existenciales (Shadow & Rodríguez Shadow, 1994: 28). Las diferencias de clase y los antagonismos sociales se vuelven un “mecanismo de mantenimiento”, una especie de válvula de escape que opera para reducir las tensiones sociales acumuladas (Shadow y Rodríguez, 1994: 32). Las manifestaciones religiosas desde el proceso ritual liminal revela el juego de las estructuras de poder frente a la antiestructura festiva, puesto que, una vez atravesado el umbral o terminada la fiesta o el ritual, la estructura se reafirma, legítima y condesa.

En tercer lugar, los autores presentan la importancia de la obra de Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac* [(2013) 1978], destacando un análisis sociológico completo y objetivo sobre el fenómeno de las peregrinaciones en México (Shadow & Rodríguez Shadow, 1994: 35). Gilberto Giménez analiza la peregrinación desde la óptica de los dos polos del peregrino: el santuario y el pueblo que peregrina. Define la religiosidad popular, “como prácticas culturales-religiosas propias de los grupos rurales y subalternos”

(2013: 35), metodológicamente emplea dos perspectivas: la semiótica orientada al descubrimiento y la reflexión sobre los significados de la práctica religiosa popular; y la sociológica, en que las representaciones sociales deben considerarse como instituciones simbólicas determinadas o condicionadas por la situación social global y la posición del grupo practicante dentro de esta estructura. La religión popular es “alienación y conciencia de sí, aspiración de libertad y sujeción a los poderes míticos” (Shadow & Rodríguez Shadow, 1994: 35).

El paradigma funcionalista fue remplazado por el marxismo, y esto trajo una disminución en los estudios sobre religión ya que consideraba lo ideológico como un epifenómeno y sin valor en sí mismo para ser estudiado. La mirada marxista, impregnada más de ideología que de categorías teórico-metodológicas, no valoraba el estudio cultural de las expresiones religiosas populares, ni el estudio de las costumbres y de la vida cotidiana de los creyentes (De la Torre, 2014: 71). En la segunda mitad de la década de 1980 aparecen nuevos paradigmas en la interpretación de la religiosidad popular. El desarrollo de corrientes críticas de análisis de las culturas subalternas, lo estudios sobre religión influidos por Pierre Bourdieu, Peter L. Berger, Eric P. Thompson, entre otros, toma un nuevo auge y acercamientos en lo epistemológico, conceptual y metodológico.

Pierre Bourdieu dio un vuelco metodológico y epistemológico en el acercamiento del fenómeno religioso. Conceptos como “campo”, “*habitus*” “capital simbólico” y “capital cultural” son herramientas para entender las relaciones de poder y la pertinencia del fenómeno religioso. El concepto campo ‘es “un ‘espacio” sociocultural de posiciones objetivas donde los agentes luchan por la apropiación del capital común” (Fuentes, N. Raúl & Vidales, 2011: 44). Es un espacio donde se estructura y se reproduce la vida con ciertas reglas y objetos de juego. El campo religioso son fuerzas que asegura la reproducción del poder, de luchas dentro del cual los agentes se enfrentan para conservar o transformar la estructura. El *habitus* “es a la vez un sistemas de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas y, en los dos casos, sus operaciones expresan la posición social en la cual se ha construido” (Fuentes and Vidales 2011: 45).

Hugo José Suárez hace una síntesis sobre la diversidad religiosa explicando que en “el comportamiento religioso en México se debe señalar al menos tres grandes desplazamientos teóricos: de la “disidencia” a la “mutación”,

de la “mutación” a la “diversidad”, de la “diversidad” a la “pluralidad en la diversidad” (2013: 34). La diversidad religiosa tiene una aproximación desde sus connotaciones interculturales, fenómenos interconectados con las migraciones a nivel nacional e internacional.

En una realidad globalizada, lo que menos se nos presenta es una religión en estado puro. Nos encontramos en un campo religioso mexicano heterodoxo, caracterizado por la pluralidad y en ese contexto se puede decir que el catolicismo está marcado, según Hugo José Suárez, por tres orientaciones generales: i. La ambigüedad de ser católico; ii. Reinterpretación de contenidos; y iii. Desinstitucionalización e individuación (Suárez, 2013: 41). Entre la ortodoxa y la heterodoxa (nuevos movimientos religiosos de corte New Age, neo-indigenismos, ecologismos y naturismos, holismos, etcétera) se encuentran los estudios de la religiosidad popular, los cuales presentan retos y acercamientos para comprender la actitud ante lo sagrado, constante del hombre, siempre en movimiento homeostático. Enmarcar el uso de lo popular de las prácticas religiosas nos lleva a líneas de investigación teóricas y metodológicas para abordar un campo vasto de manifestaciones del catolicismo tradicional en Latinoamérica.

Hacia una concepción de la religiosidad popular

Hay dos formas comunes de definir la cultura popular, puesto que es una categoría que puede llenarse de una amplia variedad de formas a menudo contradictorias dependiendo del contexto de uso (Mattson, 2006). Al definir la cultura popular yuxtapuesto a una supuesta alta cultura o de élite resulta bastante problemático, por lo que se debe contextualizar las referencias del uso de lo popular. Una forma de definir la cultura popular es como cultura de masas, que incluye la producción cultural de masas. Como resultado, “es el producto histórico del capitalismo industrial y de consumo, la urbanización y el desarrollo de tecnologías de medios de comunicación de masas como las imprentas, la radio, la televisión e Internet” (Mattson, 2006: 333).

Otra forma de definir cultura popular es a partir de la escala y los “artefactos, materiales y objetos no producidos en masa, sino creados y distribuidos a pequeña escala y compartidos por grupos étnicos, regionales y otros grupos subculturales dentro de la sociedad más grande” (Mattson, 2006: 333–334). Hay similitudes entre cultura y religiosidad popular, en cuanto que

implica la vida cotidiana y con ésta, el significado, la identidad, la comunidad, la memoria, la tradición y el poder mediante el uso de diversos elementos culturales.

Lo popular deviene de una cultura legítima que se impone a todos como tal, por lo que se le asigna al pueblo una posición inferior (Eribon, 2017). Lo popular se aplica a ese sector difuso de la población que no ocupa los estratos altos de la estructura social, ni controla los mecanismos de poder y de coerción social macroinstitucionalizados (Salles & Valenzuela, 1997). El término religiosidad se relaciona con el carácter religioso de alguien o de alguna práctica o creencia que guarda un vínculo imprescindible con la religión. “El marco de la religiosidad popular en nuestro contexto mexicano deriva directamente de la religión católica, aunque simbólicamente se introduzcan elementos que no emanan del catolicismo” (Salles & Valenzuela, 1997:60).

El análisis de la religiosidad popular la componen los siguientes elementos expuestos por Shadow y Rodríguez: la regulación de un orden político y económico, el poder simbólico, la creación de comunidad y la estructura social mediante el lazo patrón-cliente. Dentro de las prácticas de catolicismo popular destaca la organización social que gira en torno de los santos, los cuales, como personaje sobrenatural, están cargados de significados, roles y funciones específicas dentro de la vida del pueblo que los separa de manera radical de la concepción cristiana católica oficial (Gómez-Arzapalo 2019). Puede o no estar legitimadas por las instituciones oficiales como la iglesia o el estado, la autonomía sobre la conformación de sus prácticas depende del sentido de comunidad que no es homogéneo, sino asimétrico y diverso.

En lo que sigue desarrollo la construcción del concepto que acerque a las manifestaciones yuxtapuestas y enmarcadas en el catolicismo popular en el occidente de México. La primera concepción de la religiosidad popular la explica como una práctica social religiosa, que representa al campesinado como parte de un segmento social que se determina por el modo de producción campesino, con una cultura propia compartida. Este proceso de configuración social se describe de la siguiente manera:

Todo sistema de representaciones (y, por lo tanto, también la religión) se inserta en una formación social según una doble dialéctica: una vertical, que tiene que ver con la problemática de los condicionamientos sociales, y la otra horizontal, que se relaciona con el proceso histórico de diferenciación social de clase (Giménez, 2013, p. 58).

Giménez afirma que la religiosidad popular se forma a partir de los condicionamientos sociales y del proceso histórico de diferenciación social de clase, por lo que no sólo se trata de condensar la religiosidad, sino también las prácticas culturales e identitarias de los grupos sociales a los cuales hace referencia la práctica religiosa.

Susanna Rostas y André Droogers exploran la manera en que la religión popular es reformulada por sus usuarios, en el proceso de invención o reinterpretación permanente. Para los autores “el uso popular de una religión popular” representa un proceso de bricolaje, ya que en la actualidad existen mezclas “no solo de religiones indígenas con el catolicismo, sino también con cultos africanos de posesión, religiones que han venido de Europa, misiones evangélicas de los Estados Unidos, cultos espirituales producidos localmente y diferentes variantes de la gran corriente protestante” (Rostas and Droogers 1995: 82). Los elementos propios de la religiosidad popular, según estos autores son: lo “popular”, el “sincretismo” y el “poder”, poniendo énfasis en el poder, puesto que las manifestaciones religiosas populares tienden a crear su propio espacio de representación y crear significados propios entre lo oficial/institucional y lo popular/uso común. El poder se palpa en la autonomía o dependencia que tienen los agentes para hacer uso de los espacios y elementos simbólicos de la religión oficial y para reformular, interpretar y crear nuevas prácticas y creencias.

Renée de la Torre, define la religiosidad popular como:

un juego vivo, un performance lúdico-solemne donde constantemente se negocian y redefinen papeles entre diversos actores culturales locales, se preservan memorias y tradiciones, a la vez que se instauran y reinventan linajes y pasados míticos que orientan nuevos horizontes utópicos; se mantiene una negociación permanente entre valores y sistemas aparentemente opuestos que conforman nuestra cotidianeidad: la cultura con raigambre indígena y la colonial católica; la tradición y la modernidad, la pertenencia y la movilidad, lo propio y lo ajeno, etcétera (De la Torre, 2016: 263).

La religiosidad popular desde este punto de vista es un palimpsesto, texto en el que se puede descifrar “un enclave que permite dotar de continuidad a nuevos elementos y procesos que ponen en riesgo la fragmentación cultural” (De la Torre, 2016: 265); así como el trasfondo político-económico que surge en el análisis de los símbolos que se ponen en juego. La fiesta religiosa revitaliza el sentido de pertenencia y de comunidad a pesar de sus altos costos para financiarla, porque ofrece grandes beneficios sociales: regenera la

confianza, teje socialidades, establece intercambios, religa con el territorio y la comunidad, y construye solidaridades (Arias, 2011; Ariño, 1996; De la Torre, 2016: 265).

Pablo Semán tiene una visión de conjunto sobre la religiosidad popular pues argumenta que es cosmológica, holista y relacional. El autor plantea que hay diferentes lógicas culturales que atraviesan la experiencia religiosa, y estas lógicas imponen tonalidades en las prácticas más que la pertenencia denominacional que se queda en una dimensión abstracta (2001: 46). Pablo Semán define la religiosidad popular como:

una lógica cultural, una corriente de prácticas y representaciones que atraviesan denominaciones y prácticas autónomas y comparten el hecho de ser cosmológicas (en tanto presuponen la inmanencia y la superordinación de lo sagrado), holistas y relacionales (en tanto afirman, al mismo tiempo, un continuum de experiencias que la ideología moderna divide en compartimientos estancos, la preminencia de la totalidad y el carácter de parte con que participa cada sujeto en esa totalidad) (Semán, 2001: 47).

De acuerdo con estos autores y sus definiciones se enmarca una definición de religiosidad popular entendida como una práctica social que constituye a un segmento de población determinado por la división del trabajo y la producción económica (Giménez 2013), en un espacio de representación y significación, en constante invención e interpretación (Rostas and Droogers 1995); espacio de negociación para preservar memorias, instaurar y reinventar linajes, determinar un origen común (De la Torre 2016), y cristalizar una cosmovisión holista y relacional (Semán 2001).

La religiosidad popular es una cosmovisión que explica de manera holista la relación del individuo con el cosmos, la comunidad, su condición y reproducción de clase social, que se sistematiza en creencias y rituales, donde representan su condición y su lugar en la estructura social y la consagran a Dios o al Santo protector del orden social, de la salud y del trabajo.

Así pues, “la identificación de la ‘visión del mundo’ que los individuos o grupos llevan en sí y utilizan para actuar o tomar posición es reconocida como indispensable para entender la dinámica de las interacciones sociales y aclarar las determinantes de las prácticas sociales” (Abric, 2001: 11). Las explicaciones de las creencias y las prácticas religiosas de las personas son

explicaciones racionales emanadas de un cúmulo de significados, matrices de sentido o lógicas culturales de uso común o popular.

Las explicaciones no sólo se expresan en el lenguaje de las personas al justificar sus creencias o sus prácticas, se expresan y se justifican principalmente en el ritual teatralizado, puesto en escena y a la vista de todos (Turner 1986). El ritual como sistema de símbolos justifica por sí mismo la acción del grupo hecha performance, donde el ritual se actualiza en el pacto con la divinidad y con la comunidad traspasando las fronteras de un “nosotros” a los “otros”, de lo local y territorial.

La fiesta patronal en el marco de la religiosidad popular y producción cultural en los pueblos del occidente de México

La fiesta patronal es una tradición que conjunta dos matrices de sentido: la cosmovisión indígena y la religión católica. En el proceso histórico de Conquista los misioneros utilizaron elementos culturales de los indígenas y los apropiaron a la religión católica. Hay muchas semejanzas entre los dioses prehispánicos y el santoral católico de España. Dado que, “desde el primer momento del contacto entre españoles e indígenas hubo procesos sociales, religiosos e ideológicos de reinterpretación y asimilación de los nuevos elementos culturales, lo cual entraña un proceso dinámico de percepción, exclusión o incorporación” (Gómez-Arzapalo 2019: 149).

Las tierras del occidente de México fueron evangelizadas por los franciscanos que inculcaron devociones que se conservan hasta nuestros días, como la danza teatralizada de los tastuanes que se celebra en Nextipac, San Juan de Ocotán, Jocotán y Santa María el Pueblito, por nombrar tan solo los que están cercanos al Valle de Tesistán, anexos a la mancha metropolitana de Guadalajara. En Tesistán a pesar de ser un poblado indígena no conservó una danza específica, sino que se apropiaron de danzas de otras regiones.

El estudio de la fiesta patronal en Tesistán (Hernández 2016) es un proyecto de investigación para el trabajo de maestría en Comunicación por la Universidad de Guadalajara, de la cual se extrae una síntesis con el objeto de presentar los elementos de análisis a partir de la religiosidad popular. Los pobladores de Tesistán es una comunidad que se caracteriza por tener

autonomía y agencia en la construcción de los elementos y referentes de su identidad. En 1909, por medio del vicario local, solicitan al arzobispo en turno se decreta el patrocinio del pueblo a San Francisco de Asís. Justificando que San Francisco “desde tiempo inmemorial” ha tenido un lugar importante en el festejo de la comunidad de manera interrumpida en el mes de octubre. Las fechas de los festejos están relacionadas con procesos económicos y en específico, con el ciclo agrícola.

La fiesta patronal se define como el tiempo/espacio extraordinario, dialéctico en relación con la vida cotidiana que transgrede el orden social y su racionalidad productiva, la cual expresa y reafirma la identidad, la creación de un origen común y la memoria colectiva, pues condensa la historia y la cultura del pueblo; mantiene y fomenta posiciones y relaciones sociales asimétricas en juego, en tensión y constante negociación normadas en una proliferación simbólica del ritual (De la Torre, 2016; Giménez, 2013; Morán Quiroz, 2009; Rodríguez Becerra, 2003). Definición que sintetiza un análisis de la tradición anual del pueblo para exponer su adaptación y respuesta a las nuevas condiciones urbanas (Hernández Ceja, 2007; Madrigal, 2016).

El primer elemento es la estructura de la fiesta en cuanto a qué hacen en el ritual. La fiesta es una celebración anual cíclica, según el calendario del santoral católico se celebra en 4 de octubre en toda la iglesia, día en el que inicia la festividad; pero también se compone de nueve días de fiesta en que se celebra de manera intensa el patrocinio. La fiesta tiene lugar en la parroquia, el espacio de la iglesia en la que toma centralidad el festejo en el orden religioso; en el orden civil, la plaza representa el espacio público en que la feria, el comercio y la serenata toman presencia. Doce días de fiesta intercalados entre el día del patrón, el novenario y la visita de la Virgen de Zapopan.

Cada día se estructura con un horario de actividades en espacios concretos del poblado. Procesiones por las principales calles, el templo, la plaza y actividades propias dentro de las casas de los pobladores, comidas entre los organizadores. A las cinco de la mañana comienza una procesión en el que se lleva en andas la imagen del santo rezando el rosario hasta llegar al templo y cantarle las mañanitas, la procesión es acompañada por una banda musical con cantos religiosos y por el regular trueno de cohetes disparados

al cielo. Cuando llegan al templo en procesión, se truenan cohetes y fuegos artificiales, se celebra una misa y después los organizadores ofrecen a todos los asistentes café con pan dulce. Una de las características del grupo Bimbo y Marinela es que regalan el pan que produce la empresa. Terminado los rituales en el templo, los organizadores llevan la banda a la plaza y continúan con la fiesta. Algunos grupos, se reúnen a comer juntos en algún salón de fiesta o en alguna casa particular.

Por la tarde en el mismo punto de reunión se concentra el conjunto de danzas con distintos ritmos: apacheras, tlahualies y de conquista azteca, el sacerdote con sus acólitos, los organizadores con el santo en andas, la banda de música y el cohetero. El orden es el mismo para toda procesión de los días festivos. Al llegar al templo las danzas hacen una valla para que, entre el sacerdote, el grupo y la banda al templo, se tocan todas las campanas y un estruendo de cohetes anuncia su llegada. En el templo se celebra una misa solemne en favor de los organizadores.

En la noche, finalizada la misa, comienza en la plaza un espectáculo musical. Montan un escenario, luces multicolores y bocinas con niveles de sonido para envolver la plaza y las calles circundantes. Cada grupo conforme a sus posibilidades económicas contrata una banda para que amenice “la serenata” como le llaman los pobladores. La banda de moda y con mayor audiencia ganará el reconocimiento y visibilidad de la comunidad y de la localidad. Los jóvenes y las parejas se ponen a bailar en los espacios amplios y anexos al escenario. En los alrededores de la plaza se ponen vendimias de comida, juegos mecánicos y juegos de puntería, se trata de poner la suerte a prueba. Entre las diez y once de la noche se quema el castillo, (artesanía de fuegos artificiales con los emblemas del grupo organizador). Todo mundo contempla el punto álgido y final del festejo, junto con fuegos artificiales, estruendos de las campanas y cohetes en el cielo.

El segundo elemento es la organización en cuanto a quiénes hacen qué del ritual. Los grupos que organizan la fiesta tienen una estructura gremial en cuanto a sus actividades económicas. Estas estructuras son herederas de las cofradías, organizaciones de adscripción religiosa con la que se era miembro activo y socio para acceder a los servicios eclesiásticos. La cofradía queda diluida, pero se conforma en México la categoría de “cargos” en la que se

responsabiliza al encargado de una actividad propia en la iglesia. Sin los cargos no funciona la fiesta patronal pues estos son voluntarios y compete a motivaciones que atañen a la tradición, al terruño y el sentido comunitario. El cargo es un lazo con la comunidad, el territorio y la identidad, para quienes lo realizan genera reconocimiento y pertenencia.

Son once grupos que se encargan de un día de fiesta en el que se responsabilizan de los gastos del templo y de las actividades de la plaza. Un pago al párroco por los servicios prestados, los cohetes, la música, las danzas, el café y el pan en la mañana, más los antojitos y excentricidades de cada grupo. El costo de un día de fiesta ronda entre los cien mil y medio millón de pesos.

El grupo más añejo son los ejidatarios, quienes impregnó de su estructura la organización de la fiesta y costea el día de fiesta con el usufructo de las actividades económicas y rentas que tiene de los bienes de uso común. Una estructura democrática donde la mayoría decide sobre la organización e implementación de la fiesta anual. Los agricultores más pudientes han tomado un día de fiesta depende de sus finanzas y de la voluntad de participar de forma familiar o grupal. El segundo grupo que tiene una permanencia son los trabajadores de la empresa Bimbo y Marinela, es un gremio que ha obtenido recursos de la empresa para pagar parte de los gastos en el día que organizan. El grupo de los ladrilleros es un grupo que se está desvaneciendo en la actualidad no tienen un nombre como tal, pues han estado en los últimos años en conjunto con el grupo de los hijos ausentes que más o menos desde el 2000 tiene presencia en la participación de la fiesta. La fabricación de ladrillo es una actividad que se ha limitado a la ribera del río Blanco desde la colonia de las Abujas hasta los linderos de Santa Lucía al poniente de la zona. En su mayoría habitan estas colonias deslindándose poco a poco de las actividades tradicionales del pueblo.

Otro gremio representa a los obreros de la cervecera Grupo Modelo. Los carniceros es un grupo nutrido de integrantes y el que más sobresale por el espectáculo que llegan al montar en el escenario a la banda más popular del momento. Lo interesante de este grupo es que no solo congrega a los carniceros, sino que también invita a cualquier persona que pueda colaborar con los gastos del día de fiesta. Hay personas que están en uno o dos grupos

con el compromiso de cooperar para los gastos, con ello se accede a los beneficios que se tienen en día de fiesta.

Hay dos tipos de agrupaciones que rompen con este esquema pero que refleja la estructura social del pueblo, las danzas y la organización del grupo de “charras”, señoritas que acompañan la virgen de Zapopan y las procesiones en el novenario. Son agrupaciones de los sectores que no pueden con los gastos de la fiesta como lo hacen los grupos que la organizan. El afecto es la motivación de pertenecer a una danza y es una práctica heredada de padres a hijos, pero también les recuerda y reconstruyen su origen indígena. Así expresa su experiencia quien dirige la danza de los tatachines: “Mi papá me inculcó la danza, me cargaba en una canasta cuando danzaba, y desde los 7 años para acá empecé a danzar, y hasta que me muera”.

El tercer elemento es el significado de los símbolos que aparecen en el ritual. Como se observa en la descripción la fiesta patronal tiene una función comunitaria de propiciar cohesión, solidaridad y permanencia de la comunidad en cuanto a que consagra la estructura social reafirmada en la actualización festiva. Funciona también como referente de identidad en cuanto a los remanentes indígenas expresados en las danzas y la producción comunitaria. Ante la permanencia de la fiesta patronal en Tesistán los pobladores negocian la fiesta como un espectáculo para mostrar a los nuevos pobladores quién es Tesistán, tiene un costo con la finalidad de obtener reconocimiento y legitimación social en la zona. La tradición se convierte en un territorio de resistencia ante la transformación urbana del poblado, un acomodo a la fragmentación de la zona periurbana; un proyecto comunitario que forma parte del paisaje metropolitano de Guadalajara.

Conclusión

Las ciencias sociales están marcadas por teorías y categorías determinadas por sus contextos socioculturales, políticos y económicos. Más que desdeñar teorías y metodologías se busca sistematizar los elementos que caracterizan las regiones que modelan desde su trayectoria histórica cosmovisiones, que a su vez se plasman en prácticas económicas y sociales imbricadas con la dimensión religiosa. El capitalismo y con ello los procesos de desarrollo ha transformado las prácticas religiosas llevándolas al plano individual y

subjetivo, sin embargo, esta tendencia tiene manifestaciones asimétricas y contextuales lejos de ser un proceso homogeneizante. El sentido de pertenencia a un grupo o comunidad sigue siendo un elemento importante en sociedades tan diversas de Latinoamérica, llegando a movilizar problemas sociales en la esfera pública.

La importancia del análisis de la religiosidad popular a partir de sus elementos interrelacionados lleva a reconocer la agencia de los grupos sociales ante el peso que tiene la iglesia católica en la vida de millones de personas como en el caso de México. La permanencia y resistencia de las manifestaciones religiosas de los pueblos tan diversos geográficamente puede redireccionar la crisis de legitimidad que enfrenta. La religiosidad popular se “desarrolla en el seno de una cultura viva, en proceso de construcción y de cambio, [...] capaz no sólo de reproducir ritos y signos religiosos, sino también de instrumentar acciones creativas, producir ámbitos sacros apropiados y de responder a inéditas condiciones socioculturales” (Salles & Valenzuela, 1997: 70).

Este trabajo no sólo visibiliza numerosas prácticas de religiosidad popular en el occidente de México que se celebran “en muchos lugares y todos los días”, dado que, el reto es no desposeer de su cultura y de la forman en como perciben su existencia sino de reconocer la diversidad con las que muchos de los pueblos se organizan, enfrenta, reproducen y mantienen su memoria, identidad y territorio. El análisis las formas culturales en las que los pueblos resisten los embates de la modernidad expone la creación de sentido, las formas creativas de estar juntos, así como identificación y diferenciación frente a los “otros”, dominantes e institucionalizados modos homogéneos de la modernidad impuestos desde muchos frentes.

Referencias

ABRIC, J. C. (2001). *Prácticas y representaciones sociales*. Coyoacán.

ARIAS, P. (2011). La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones migratorias. *Migracion y Desarrollo*, 9(16), 147–180.

ARIÑO, A. (1996). La utopía de Dionisos, las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada. *Antropología*, 11, 5–19.

BECK, U. (1998). *World Risk Society*. Polity Press.

DA COSTA, N. , ARENA, V. P., & BRUSONI, C. (2019). Individuos e Instituciones: una mirada desde la religiosidad vivida. *Religión y Sociedad*, XXIX(51), 61–92.

DE LA TORRE, R. (2016). Los mexicanos amantes de la fiesta religiosa. In E. Florescano (Ed.), *La fiesta mexicana*. CONACULTA, 243–275.

_____ (2014). El estudio de la religión en México enmarcado en el campo intelectual y el campo de poder. *Sociedad y Religión*, XXIV(42), 67–91.

ERIBON, D. (2017). *La sociedad como veredicto. Clases, identidades, trayectorias*. El cuenco de plata.

FUENTES, N. R., & VIDALES, C. E. (2011). *Fundaciones y fundamentos del estudio de la comunicación*. CAEIP.

GIDDENS, A. (2008). *Consecuencias de la Modernidad*. Alianza.

Giménez, G. (2013). Cultura popular y religión en el Anáhuac. Centro de Estudios Ecueménicos.

GÓMEZ-ARZAPALO, R. A. (2019). *Problemas emergentes en el estudio de la religiosidad popular contemporánea*. In R. A. Gómez-Arzapalo Dorantes & R.

GARCÍA RIVAS, M. (Eds.), Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad ,Universidad Intercontinental, pp. 67–88.

HERNÁNDEZ CEJA, A. (2007). *Caminos de esperanza. Historia y organización de la fiesta en Ocotlán, Jalisco*. Universidad de Guadalajara.

HERNÁNDEZ VÁZQUEZ, S. (2016). La fiesta patronal a San Francisco de Asís en la transición rural urbano de Tesistán, Zapopan. Universidad de Guadalajara.

LYOTARD, J. F. (1989). *La condición posmoderna*. Cátedra.

MADRIGAL, D. (2016). *El espacio de la fiesta y los lugares de la tradición*. ColSan.

MALLIMACI, F., & GIMÉNEZ, V. (2007). Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista Argentina de Sociología*, 5(9), 44–63. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26950904>

MATTSON, C. E. (2006). Popular Culture. In D. A. Stout (Ed.), *Encyclopedia of religion, communication, and media*. Routledge, 415–418.

MORÁN QUIROZ, L. R. (2009). Fiestas del hijo ausente y devociones transnacionales. In M. Buenrostro Alba & A. Higuera Bonfil (Eds.), *Temas y contextos*. Universidad de Quintana Roo; Plaza y Valdés. 43–60.

MORELLO, G. (2017). Modernidad y religiosidad en América Latina. *Razón y Fe*, 276 (1429), 327–338.

PÉREZ MARTÍNEZ, H. (1996). La fiesta en la cultura mexicana. In H. Pérez Martínez (Ed.), *México en fiesta*. ColMich. 11–63.

PIKETTY, T. (2019). *Capital e ideología*. Grano de sal.

RODRÍGUEZ BECERRA, S. (2003). Introducción. In C. Álvarez Santaló, M. J. . Buxo Rey, & S. Rodríguez Becerra (Eds.), *La religiosidad popular I*. Anthropos. 7–12.

ROSTAS, S., & DROGERS, A. (1995). El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción. *Alteridades*, 9, 81–91.

SALLES, V., & VALENZUELA, J. M. (1997). *En muchos lugares y todos*

los días Vírgenes, santos y niño Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco. COLMEX.

SEMÁN, P. (2001). Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión*, 3, 45–74.

SHADOW, R., & RODRÍGUEZ SHADOW, M. (1994). La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas. In C. Garma Navarro & R. Shadow (Eds.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. UAM-I, 15–38.

SUÁREZ, H. J. (2013). *Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular en la ciudad de México*. IIS-UNAM.

TURNER, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus.
blogspot.com/2018/04/costa-rica-una-revolucion-de-las.html.

¿La Teología de la Liberación es Marxista? De la “praxis” a la interpretación teórica: encuentros y desencuentros

Roberto Salazar Quispe¹

RESUMEN

Los cambios que lleva a cabo la Iglesia Católica en el siglo XX involucran un mayor acercamiento a los creyentes que viven en situaciones de pobreza a lo largo del mundo, pero especialmente en América Latina, para lo cual se convocan a una serie de Concilios como Vaticano II, Puebla, Aparecida que intentan llevar un nuevo mensaje de integración y solidaridad hacia los pobres (desposeídos y abandonados por la Iglesia), quienes serán integrados a la práctica evangelizadora mediante la Doctrina Social de la Iglesia que se materializa en la Teología de la Liberación. ¿Cómo entendemos la Teología de la Liberación?, ¿cuáles son los fundamentos teóricos que propone?, etc.; serán revisados en la presente investigación, tomando en cuenta la “influencia” teórica que ésta recibe de propuestas como el Marxismo. La mirada hacia los pobres, a los desposeídos y a sus condiciones de vida marcan los fundamentos de la Teología de la Liberación que su vez es el mensaje de “Lucha de clases” de los “proletarios” que buscan salir de su situación para mejorar estas condiciones en medio del contexto de la Guerra Fría y de los movimientos de Liberación Nacional.

Palabras clave: Teología de la Liberación, Marxismo, Iglesia Católica, Doctrina Social de la Iglesia, Lucha de clases..

¹ Universidad de Tarapacá. Becario del Doctorado en Historia (cohorte 2020). Correo electrónico: rsalazarq@unmsm.edu.pe. Dirección: Jirón Pastaza 1442- Breña- Lima.

Is Liberation Theology Marxist? From “praxis” to theoretical interpretation: meetings and discounters

ABSTRACT

The changes carried out by the Catholic Church in the 20th century involve a greater approach to believers living in situations of poverty throughout the world, but especially in Latin America, for which a series of Councils such as the Vatican are convened. II, Puebla, Aparecida who try to bring a new message of integration and solidarity towards the poor (dispossessed and abandoned by the Church), who will be integrated into the evangelizing practice through the Social Doctrine of the Church that is materialized in the Theology of Liberation . How do we understand Liberation Theology? What are the theoretical foundations it proposes? Etc., They will be reviewed in this research, considering the theoretical “influence” that it receives from proposals such as Marxism. The gaze towards the poor, the dispossessed and their living conditions mark the foundations of Liberation Theology, which in turn is the message of “class struggle” of the “proletarians” who seek to get out of their situation to improve these conditions. amid the context of the Cold War and the National Liberation movements.

Keywords: Liberation Theology, Marxism, Catholic Church, Social Doctrine of the Church, Class Struggle.

Vos sos el Dios de los pobres,
el Dios humano y sencillo,
el Dios que suda en la calle,
el Dios de rostro curtido,
por eso es que te hablo yo
así como habla mi pueblo,
porque sos el Dios obrero,
el Cristo trabajador.
Vos vas de la mano con mi gente,
luchas en el campo y la ciudad
haces fila allá en el campamento
para que te paguen tu jornal.
Luis Enrique Mejía Godoy²

1. ¿Qué es la Teología de la Liberación?

La Iglesia Católica desde mediados del siglo XX va a sufrir constantes transformaciones que fueron desplazando las corrientes conservadoras que hasta ese momento eran predominantes y fue adquiriendo nuevas tendencias social-cristianas orientadas hacia la sociedad; este cambio se vio marcado por

2 Canción de la Misa Campesina Nicaragüense.

dos claros procesos como fue la aplicación de las orientaciones del Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia de Obispos de Medellín que perfilaron las tendencias de un cristianismo más radical conocido como “Cristianismo Liberador”. (Gutiérrez, 1972).

El 25 de enero de 1959, Juan XXIII convocó al Concilio Ecuménico Vaticano II, que tuvo como objetivo la necesidad de un *aggiornamento* o “puesta al día” de la doctrina y misión de la Iglesia. El Concilio dio un impulso definitivo al diálogo ecuménico e interreligioso dentro de la Iglesia Católica y consagró el principio de libertad religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado haciendo ver las ventajas que el catolicismo obtendría de semejante actitud (Morello, 2007). El Concilio incorporó a la reflexión temas relacionados con la secularización y la pobreza surgiendo propuestas teológicas como la Teología Política y la Teología de la Liberación³.

Los acuerdos del Concilio involucraron en sus reflexiones una preocupación por el bienestar de la mayoría, quienes empezaron a tener un lugar prioritario dentro de la Iglesia; tal es así que Pablo VI promulga el 26 de marzo de 1967, la Encíclica *Populorum Progressio* (Sobre el desarrollo de los pueblos), donde se afirmaba que si bien el progreso de la economía permitía atenuar las desigualdades sociales, había más contrastes y diferencias entre la opulencia y la miseria, por esta razón la Iglesia no sólo debía denunciar la injusticia sino también colaborar con un orden de cosas más justo. Es decir, ciertas posturas de la Iglesia Católica se acercaron al progresismo social, siendo el Socialismo más justo que el capitalismo porque “el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido”. (Bresci: 1994).

Siguiendo estos principios del Concilio Vaticano II, es convocada en Medellín una reunión de los obispos, denominada la “Conferencia del Episcopado Latinoamericano” de 1968; entre las conclusiones de ese encuentro la Iglesia Latinoamericana se comprometía a “actualizar en cada cristiano el fervor de Pentecostés y el cumplimiento de la Justicia Social ya que el desarrollo es el nuevo hombre de la paz”. La justicia social está encaminada a “la promoción de los Derechos del Hombre”, en acuerdo con la Declaración de la Asamblea de

³ En palabras de Gustavo Gutiérrez (1977) lo que buscaba la Teología de la Liberación era que nos dejemos juzgar por la palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro amor, y de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz. Se trata de retomar los grandes temas de la vida cristiana en el radical cambio de perspectiva y dentro de la nueva problemática planteada por ese compromiso.

las Naciones Unidas: “El derecho a la vida, el derecho a la libertad religiosa, el derecho a adorar libremente a Dios, el derecho a la justa y equitativa participación en las responsabilidades sociales, económicas y políticas de la comunidad... el derecho a la justa distribución del patrimonio nacional y mundial... el derecho a la información ya la libre expresión... Sin el respeto de estos derechos no puede existir la paz”. (Reclusa: 2009).

El modelo de justicia social suponía la puesta en marcha de una política liberadora en América Latina que actuaba en favor de los oprimidos y en contra de la opresión que estos experimentaban, lo que contribuyó en la manifestación de gran impacto en movimientos sociales de liberación como el liderado por Ernesto Che Guevara⁴ o el sacerdote colombiano Camilo Torres⁵. Estos movimientos sociales inspiraron la liberación de los olvidados en América Latina como los campesinos, los proletarios, los pobres...

4 El Che Guevara propuso la construcción de un hombre nuevo en América Latina quien se encargaría de enfrentar los egoísmos y resentimientos que produce la sociedad capitalista de consumo y tiene la clara misión de terminar con la economía de mercado, tanto los campesinos como los proletarios deberían fomentar una sociedad solidaria, donde los principios individuales se reafirman en la dignidad del trabajo y se integran al colectivo. Al respecto, en sus escritos el Che Guevara indicaba: “En este periodo de construcción del socialismo podemos ver al hombre nuevo que va naciendo. Su imagen no está todavía acabada; no podría estarlo nunca, ya que el proceso marcha paralelo al desarrollo de formas económicas nuevas. Descontando a aquellos cuya falta de educación los hace tender al camino solitario, a la autosatisfacción de sus ambiciones, los hay que aun dentro de este nuevo panorama de marcha conjunta tienen tendencia a caminar aislados de la masa que acompañan. Lo importante es que los hombres van adquiriendo cada día más conciencia de la necesidad de su incorporación a la sociedad y, al mismo tiempo, de su importancia como motores de la misma. Ya no marchan completamente solos, por veredas extraviadas, hacia lejanos anhelos. Siguen a su vanguardia, constituida por el partido, por los obreros de avanzada, por los hombres de avanzada que caminan ligados a las masas y en estrecha comunión con ellas. Las vanguardias tienen su vista puesta en el futuro y en su recompensa, pero ésta no se vislumbra como algo individual; el premio es la nueva sociedad donde los hombres tendrán características distintas: la sociedad del hombre comunista”. (Guevara: 1968).

5 Camilo Torres hace referencia a la Acción Social de la Iglesia, donde afirma que es la solidaridad y el amor eficaz del cristiano por el otro, que sufre por las estructuras materiales injustas de los pueblos, lo que impulsa la “revolución” de la caridad encaminada en la práctica a la consecución de obras materiales, de amor, que conlleven a la justicia social. En sus palabras manifiesta que las obras materiales comprenden el pronto auxilio a los sedientos, la preocupación por los desnudos y la búsqueda del bienestar de las mayorías como son los pobres: “Yo opté por el cristianismo por considerar que en él encontraba la forma más pura de servir a mi prójimo. Como sociólogo he querido que este amor se vuelva eficaz, mediante la técnica y la ciencia; al analizar la sociedad colombiana, me he dado cuenta de la necesidad de una revolución para poder dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo y realizar el bienestar de las mayorías de nuestro pueblo”. (Pérez: 2009).

Según Leonardo Boff, este ideal de liberación presupone la difusión del mensaje ético cristiano en contacto con la realidad y son los cristianos motivados por su fe los que se comprometen al lado de los pobres en la transformación de la sociedad, poniendo en práctica los principales principios del Reino de Dios como la justicia, la participación, la dignidad y la fraternidad; surgiendo con ello la praxis de la fe cristiana a partir de la reflexión teológica de la opresión y la liberación. Boff (1986), señala: “La primera línea de acción pastoral es la opción preferencial por los pobres y contra la pobreza. Esta opción conlleva un cambio del lugar social desde donde la Iglesia desea construirse prioritariamente. Son los pobres quienes constituyen las grandes mayorías del pueblo (un 80% aproximadamente), a la vez que son cristianos... Ahora, mediante la opción preferencial por los pobres, pretende ser una Iglesia de los pobres...”.

Gustavo Gutiérrez (1972), en la primera edición de su libro “Teología de la Liberación. Perspectivas” definió a ésta como un proyecto teológico que implicara una crítica de la praxis histórica donde se debe efectuar una lectura de la realidad de los empobrecidos a la luz de la Palabra de Dios, por ello, luego de definirla es importante reflexionar sobre la condición de pobreza de la humanidad, es decir fijar la mirada entre el sujeto y el horizonte que éste debe tomar mediante la preocupación cristiana de la búsqueda de una vida digna que involucre los principios de dar vida, liberar, transformar el mundo conforme al programa del reino de Dios. “La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también de la porción de ella -reunida en ecclesia- que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose -en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraterna- al don del reino de Dios”. (Gutiérrez: 1972).

2. “La opción por los pobres” o la lucha contra la pobreza.

La pobreza en América Latina del siglo XX está asociada a condiciones sociales prevalecientes y deshumanizantes como el infra-consumo, la desnutrición, precarias condiciones de habitabilidad, bajos niveles educacionales, malas condiciones sanitarias, escasa o nula participación en el aparato productivo y en los mecanismos de integración del Estado; lo que conlleva a una percepción de desaliento y anomia constante de los que son parte de este problema social.

TABLA N° 1: INDICADORES DE SERVICIOS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA: 1973

PAÍS	EDUCACIÓN		SALUD		DISPONIBILIDAD DE AGUA POTABLE		DISPONIBILIDAD DE ALCANTARILLADO
	Tasas netas de matrículas/ (porcentaje)		Camas por 1 000 habitantes	Tasas de mortalidad de 1 a 4 años (porcentaje)	Población		Población urbana (porcentaje)
	Primaria	Media			Urbana (porcentaje)	Rural (porcentaje)	
Argentina	93.8	33.5	5.56	3.3	78	20	35.7
Brasil	78.4	33.8	3.69	15	77	30	29
Colombia	88.4	19	1.79	9.4	89	34	64.3
Costa Rica	90.6	22.6	3.85	1.9	100	66	40.1
Chile	93.5	39	3.7	2.9	94	8	39.9
Ecuador	61.4	26	2.12	16.6	65	9	58.2
Honduras	78.4	17	1.61	8.6	97	12	45.5
México	63.2	14.4	1.24	4.7	73	36	48
Panamá	77.4	33	3.56	3.3	100	51	70.6
Perú	80	30	2.03	6.7	73	10	55.4
Uruguay	80	-----	5.06	1.4	96	31	51.2
Venezuela	82.3	37.4	2.89	3.7	88	42	46.8

Fuente: CEPAL (1978)

Para los años 70 (surgimiento de la Teología de la Liberación), los niveles de pobreza respecto a la consecución de necesidades básicas en América Latina, según la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) alcanza niveles alarmantes (como se muestra en la tabla N° 1), por ejemplo en el Perú solo el 30% de la población accede a la educación media, mientras que la disponibilidad del agua potable en las zonas rurales es solo del 10%. ¿Qué propone el Marxismo y la Teología de la Liberación?, frente a este problema de desigualdad social que será el desencadenante de constantes movilizaciones y protestas en el continente.

Marx entendió que la pobreza es un problema social que proviene directamente del sistema económico capitalista relacionado directamente con las relaciones de producción y la acumulación de riqueza en pocas manos lo que genera desigualdad y desencadena relaciones laborales semi-serviles, discriminación social e insuficientes servicios públicos como el acceso a la salud, vivienda y educación. Frente a esta problemática planteó la teoría de la explotación y de la pauperización creciente. ¿Qué involucraba esta teoría?

La ley, finalmente, que mantiene un equilibrio constante entre la sobrepoblación relativa o ejército industrial de reserva y el volumen o intensidad de la acumulación, encadena el obrero al capital con grillos más firmes que las cuñas con que Hefesto aseguró a Prometeo en la roca. Esta ley produce una acumulación de miseria proporcionada a la acumulación de capital. La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pus, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que produce su propio producto como capital. (Marx: 1978).

Marx al referirse a la pauperización hablaba de la situación en la que se encuentran los sectores más desposeídos procedentes de la clase obrera y que incluye una constante disminución de los salarios en proporción con lo producido por el trabajador, generando además un empobrecimiento absoluto y generalizado de la clase obrera lo cual se manifiesta en un sistema de explotación entre empresarios y empleados. El empresario (burgués) es un explotador y todo empleado es un explotado de la plusvalía; sin embargo, para Marx esta explotación es necesaria para la formación de la conciencia de clase de los explotados que luego dará paso a la revolución comunista.

Según esta teoría, a medida que el capitalismo tenga mayor fuerza entonces los niveles de pobreza en las naciones capitalistas también serán más crecientes, no solo es el individuo (pobre) el que se expone a este sistema de diferenciación social, sino son los países los que también entran en esta dinámica, de tal manera que podemos decir que la riqueza de las naciones desarrolladas e industrializadas genera una disminución de la pobreza, pero esta disminución obedece a la explotación de las naciones pobres, ampliando la mirada de la teoría de la pauperización del individuo al sistema capitalista y de este sistema al análisis de las naciones.

Para la Teología de la Liberación, la mirada de la pobreza recae en el individuo y en su situación y antes de mirar el sistema político es menester responder en esta dinámica social ¿quién es pobre? en el contexto de los años 70 en América Latina:

No se trata del pobre particular que llama a nuestra puerta pidiendo limosna. El Pobre al que nos referimos es un colectivo, las clases populares que abarcan mucho más que el proletariado estudiado por Marx (es un equívoco identificar al pobre de la TdL con el proletariado, como lo hacen muchos críticos): son los obreros explotados dentro del sistema capitalista; son los obreros subempleados – los marginados

del sistema productivo – un ejército en reserva, siempre a mano para sustituir a los empleados – ; son los peones y braceros del campo, son los temporeros ocasionales. Todo este bloque social e histórico de los oprimidos constituye el pobre como fenómeno parcial. (Boff y Boff: 1986)

En esta línea entendemos al pobre tanto como un ser individual como colectivo que se encuentra explotado dentro del sistema capitalista e incluye tanto a los trabajadores de las ciudades como a la población más desposeída del campo donde encontramos a los peones, los agricultores, etc.; quienes forman la categoría de los oprimidos en quienes Dios fija su mirada de amor sempiterna. Gustavo Gutiérrez, respecto al pobre dice:

El pobre es el subproducto del sistema en que vivimos y del que somos responsables... Pobre es el oprimido, el explotado, el despojado del fruto de su trabajo, el expoliado de su ser hombre. Optar por el pobre es optar por una clase social y contra otra (...) es hacerse solidario con sus intereses y con sus luchas. Se trata de una ruptura con nuestras categorías mentales, con nuestro medio cultural, con nuestra clase social, con nuestra forma de relacionarnos con los demás, con nuestra forma de identificarnos con el Señor (...) con todo lo que impida un encuentro con Cristo en el hombre marginado y oprimido. (Gutiérrez: 1973).

El pobre subsumido en este sistema diferenciador es el que carece de la posibilidad de satisfacer sus necesidades y para poder hacerlo necesita de diversos bienes y servicios como “pan, techo y abrigo” a los que no puede acceder y es el Dios de misericordia el que se acerca a esta población para darle un mensaje de esperanza y consuelo y enjuagar sus lágrimas y ayudar con su dolor, pero también a decirle que el amor de Dios no es compatible con sus necesidades y la “Iglesia” debe actuar solidariamente llegando hasta los más necesitados. El verdadero evangelio de liberación se preocupa por la situación de los más desposeídos, hace que los marginados encuentren un lugar que los cobije y represente y no es ajeno a sus luchas diarias y promete un mundo mejor para los que confíen en las promesas divinas de Jesucristo, quien animaba a sus seguidores a reconocer su obligación de socorrer a los más desfavorecidos y actuar en favor de los necesitados, pero sin la necesidad de hacer frente al sistema político y económico romano de su tiempo.

Marx entendió la pobreza como parte de las brechas sociales que genera el modelo de acumulación capitalista donde el ser humano, en primer lugar, busca los medios materiales indispensables para su vida y al no conseguirlos padece una miseria o pobreza materiales que puede ser entendida como la ausencia

de riqueza, mercancías, valores de uso, medios de producción y capitales. Estos medios se encuentran en poder de una clase dominante y no llegan al pueblo y a la clase obrera, por lo cual los pobres siempre son dependientes del sistema y se encuentran bajo dominio del capital y del dominio industrial. Esta subordinación de los individuos también se materializa en la dependencia de las naciones desarrolladas frente a las naciones subdesarrolladas y de lo que se trata es de atacar las bases del sistema con la participación de los proletarios y la posibilidad de una revolución que pueda conducir al encumbramiento de igualdad que aparecerá en el sistema comunista.

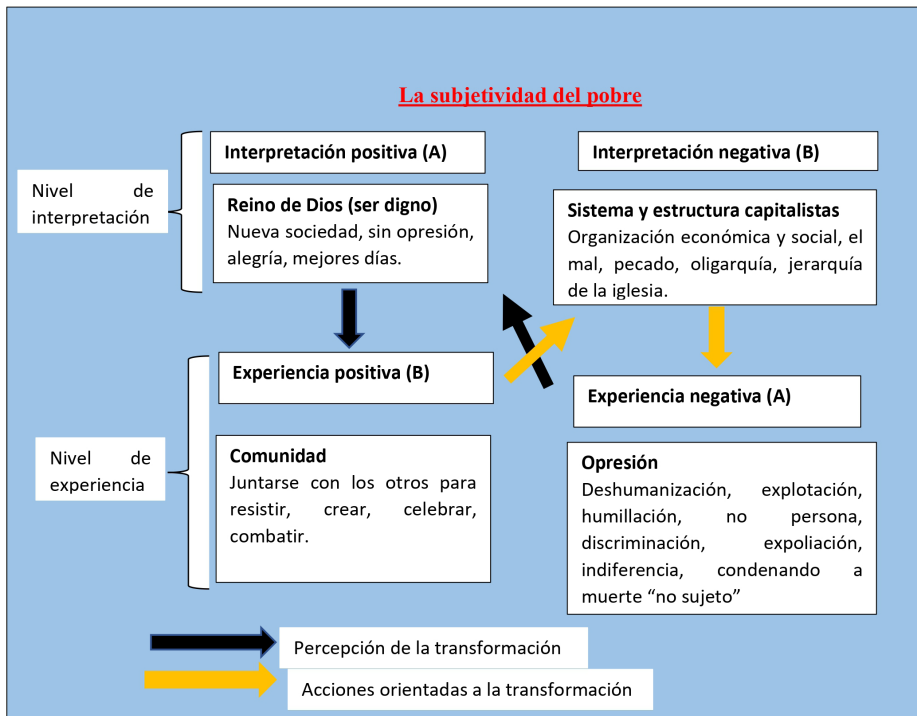
Desde la Teología de la Liberación la pobreza es vista como un sistema que no está en los planes de Dios y que solo ha ocasionado un espíritu de indolencia y menosprecio por los más desposeídos y la visión cristiana es que ellos también son herederos del reino celestial, la TdL declara un mensaje solidario y de libertad para terminar con este flagelo humano y se acerca a los pobres mediante la práctica de valores sociales comunitarios. El sistema capitalista ha conducido a los individuos a esta ignominia y hay que enseñar a los más pobres a salir de estas relaciones de dependencia pero sin la necesidad de atacar el sistema establecido, Jesucristo enseñaba el respeto a la autoridad y por ende al sistema político, a diferencia de los postulados marxistas que ven en la situación del pobre un elemento necesario que ayudará a despertar la conciencia revolucionaria para enfrentarse al sistema y conseguir la “liberación” de su condición actual en la permanente lucha de clases.

Tancara (2020) reconstruyendo desde la perspectiva de la Teología de la Liberación de Gutiérrez explica cómo podemos entender la “subjetividad del pobre” que además nos permite tener una mirada más amplia de la transformación social engarzando el nivel de la praxis, el nivel de interpretación y la búsqueda de una esperanza total en la búsqueda de Dios (imagen 1).

En el gráfico podemos notar que las experiencias negativas del pobre están engarzadas en acciones terrenales de deshumanización, explotación, humillación, etc., y se considera al individuo como “no sujeto” ya que vive sometido a un estado opresor del que necesita liberarse, en palabras de Marx estaríamos hablando del estado de opresión social de los individuos marcados por el sistema que los ha puesto en una situación inferior en la escala social frente a los opresores; siguiendo el esquema de estas experiencias negativas el pobre pasa a un nivel de libertad que lo conduce al “Reino de Dios” donde encuentra la esperanza

mayor enarbolada en la construcción de una nueva sociedad donde termina la opresión terrenal. La búsqueda constante de estos cambios hacen que los pobres desarrollen experiencias en comunidad (donde se vive la praxis de la teología), pero estas experiencias se desarrollan en un contexto de estructura capitalista en donde el individuo ya ha tomado conciencia de su posición y puede interpretar la práctica religiosa; con este conocimiento retorna a la experiencia negativa para construir esa sociedad que conduce al “Reino de Dios” para el caso de la teología que le da un sentido a su propia existencia. En el caso de Marx, el individuo necesita dar sentido a su vida asumiendo la posición en la que se encuentra, a partir de ello surge un despertar de esta conciencia para la búsqueda del cambio que lo lleven a dejar este estado de opresión en el que se encuentra.

Imagen 1



Fuente: Tancara, 2020.

3. “Praxis revolucionaria”. Justicia terrestre o celestial (violencia)

Desde el marxismo se hace referencia a la praxis como la acción concreta y eficaz que es llevada a cabo por el proletariado para transformar el mundo, como naturaleza y como sociedad y hacerlo digno del hombre. La transformación de la naturaleza hace alusión a la producción, el trabajo y la técnica; mientras que la transformación de la sociedad está marcada por la acción política, militante y de partido. El papel de la praxis se define en la doctrina marxista como el ideal de humanidad y libertad en el sentido ético y económico; es decir la praxis se manifiesta en la confianza en el hombre, en el ideal, en la historia y se convierte en el alma del sistema siendo además la fuente del compromiso operativo y revolucionario.

Todos los movimientos históricos han sido hasta ahora realizados por minorías en provecho de minorías. El movimiento proletario es el movimiento espontáneo de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría. El proletariado, capa inferior de la sociedad actual, no puede sublevarse, enderezarse, sin hacer saltar todas las capas superpuestas que constituyen la sociedad oficial”. (Marx y Engels: 2000)

Para Marx los cambios históricos están marcados por la revolución social que traerá cambios en profundidad, transformando la estructura de clases y el orden social. Este concepto de “revolución social” aparece en el prefacio a la *Crítica de la Economía política* donde se define como la transformación, lenta o brusca, que se produce en el vasto conjunto de las superestructuras política y jurídica de la sociedad como resultado del cambio en las bases económicas de ésta. La revolución social es el producto de determinadas condiciones históricas previas ya que es realizada por una clase que se encuentra oprimida y obligada a asegurar mediante su emancipación social su liberación política.

La revolución social se materializa en el momento en que la clase oprimida toma conciencia de su posición en la estructura productiva en la que se encuentra y busca la libertad que es un “fin en sí” irrenunciable al que se orienta toda la sociedad humana. Marx en el tercer tomo de *El Capital* dice lo siguiente al respecto de la búsqueda de la libertad de los individuos:

El reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el

sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla (el hombre civilizado), desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero con todo ello, siempre seguirá siendo este un reino de necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo” (Marx: 1978).

La libertad del individuo viene determinada por la liberación de opresiones socioeconómicas, de coyunturas políticas y productivas que han involucrado dependencias y alienación de comportamientos confeccionados por el contexto histórico-social en el cual se han desenvuelto los individuos. Para conseguir la libertad es necesario que la humanidad sea consciente de su opresión y de su condición de servidumbre socio-económica que lleven al individuo a la construcción de la “conciencia para sí” y pueda rechazar la dominación, por ejemplo, mientras el “esclavo” se perciba como tal involucra que no ha aceptado su condición y seguirá siendo esclavo, pero en el momento que éste acepta su condición abre el reino de la libertad ya que toma conciencia de su posición y esto lo lleva a la esfera de la autodeterminación y lo pone en la línea del cambio, ya que consciente de la opresión en la que se encuentra, es capaz de buscar los mecanismos y las herramientas para su liberación.

En la visión marxista encontramos la liberación del hombre “para sí” y “en sí”, pero la Teología de la Liberación además de enarbolar estos principios que desde la “praxis” materialista son necesarios, va más allá e involucra la liberación “de sí” en la búsqueda de una liberación universal que proviene de Dios y está configurada por procesos que parten de las liberaciones concretas hacia la “gran liberación” que solo se encuentra en el corazón de Dios en la búsqueda de la libertad eterna en el reino de Dios. Jesucristo dirigiéndose a sus discípulos les indicaba “El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres; me ha enviado a sanar a los

quebrantados de corazón; a pregonar **libertad** a los cautivos y vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos...” (Lucas 4:18- Biblia Reina Valera). Como se puede notar la “libertad” del individuo involucra un camino completo, parte de la libertad socioeconómica pero llega a la búsqueda de la libertad del individuo quien además necesita sanar sus heridas del pasado, necesita obtener sanidad física y espiritual y necesita desarrollarse en fe y espíritu sin ataduras personales, familiares o sociales, ¿pero cómo se construye esta libertad universal?, Leonardo Boff, observando esta condición de libertad en el individuo, señala:

Ser libre para:

Alguien es independiente y libre en la medida en que se independiza y se libera de esto o de aquello. Ahora bien, solamente puede hacer eso el que se autodetermina y que, en alguna manera, se posee a sí mismo, asume su propio destino y se libera de determinaciones que vienen de otros. Libertad es, entonces, autodeterminación: poseerse a sí mismo y no ser poseído por otro. Lo específico de este tipo de libertad aparece, al analizarlo, en la palabra clave: AUTODETERMINACIÓN [...] lo que expresa el término AUTO: fuerza PROPIA y por eso libre por la cual el hombre coloca una determinación nueva (sobre-determinación) o asume, desecha, critica la determinación en la cual ya está. Libertad es poder AUTORREALIZARSE a sí mismo, dentro de su propia determinación existencial, social y política [...] En este sentido, el esclavo es un libre a partir del momento en que asumió libremente el ser esclavo, y en este sentido de libertad como autodeterminación solamente es esclavo porque no asume su determinación que está caracterizada por la ausencia de independencia. Sin embargo, no siendo libre de, puede ser libre para” (Boff: 1975).

Desde esta visión, la praxis de liberación cristiana involucra una totalidad que le permite al hombre salir del estado de alienación, desde la libertad político, económica y social hasta la libertad de las enfermedades, del pecado y de la muerte para alcanzar el reino de Dios. Este reino sempiterno simboliza la revolución total y la transfiguración global y estructural de la realidad, el hombre ha transformado el viejo mundo en uno nuevo en donde el dolor, la ceguera, el hambre, las tempestades, el pecado y la muerte no se repetirán. En este modelo se superan los ideales de libertad que la Teología de la Liberación lo ubica de manera compleja en la liberación estructural terrenal y supraterrrenal para construir inicialmente una sociedad justa y luego encaminar al individuo al plano supraterrrenal donde se alcanzan los objetivos plenos de liberación de la humanidad.

Los ideales de libertad y liberación del individuo involucran un proceso de revolución constante en donde el hombre va evolucionando, materializando en primer término cambios terrenales como lo señala Dussel: “El comienzo de todo orden nuevo florece como corrupción o destrucción del orden antiguo. Es ley física, biológica y natural. Es también, analógicamente, ley histórico-humana y cultural. Ningún sistema, sea de clanes o tribal, aldeano, nómade, urbano; ninguna cultura, sea antigua o moderna; ningún sistema económico, sea feudal, capitalista o socialista puede dejar lugar a otro superior sin morir en el proceso mismo” (Dussel:2013). Entendemos que este proceso evolutivo de liberación implica la libertad económica y tecnológica y en la praxis traspasa cualquier sistema social-histórico para construir un nuevo orden que conlleva a la formación de una sociedad más justa.

En la Teología de la Liberación este ámbito de la libertad engarza dos condicionantes, por un lado hablamos de la libertad social en perspectiva histórica y es terrenal e involucra un acto colectivo, pero por otro lado nos referimos también a la libertad supraterrrenal que es individual y busca alcanzar el reino de Dios. De acuerdo con la primera perspectiva nos acercamos al pensamiento marxista en donde se observa a la libertad como una acción positiva y colectiva que permite la autorrealización de la “esencia-especie” humana en la historia. Para Marx la realización de la libertad era un proceso de liberar personas de la dominación de cosas, tanto en la forma de necesidad física como en la forma de relaciones sociales e involucraba un proceso donde el individuo puede desenvolverse desarrollando sus capacidades inherentes y sus riquezas potenciales, lo que involucra que para que éste se desarrolle a sí mismo debe exteriorizar sus fuerzas y someterse a la “alienación” y de esta manera lo potencial y latente llega a ser real y autoconsciente. Esta idea de alienación tomado y desarrollado por Hegel y Feuerbach involucra llegar a ser algo diferente entregando nuestro propio ser en beneficio colectivo. Estos postulados, asimismo lo encontramos en la “Encarnación de Dios” que nos presenta un proceso de alineación en la medida que el ser creador renuncia a sus atributos divinos para asumir una forma corporal no divina y liberar al individuo.

La liberación integral de las personas es la propuesta de la TdL (liberación terrenal y supraterrrenal) que se manifiesta en una visión de la persona como criatura e hijo de Dios, de tal forma que toda noción de libertad debe estar en sintonía con la evangelización tanto en el nivel de “anuncio”

como en el nivel práctico. La liberación cristiana no se conforma con ver al hombre libre y que goza de seguridad, igualdad y bienestar social, sino que éste solo alcanzará plena libertad cuando llegue al reino de Dios. De esta manera, una ética de la liberación solo es posible cuando no solo se haya transformado el mundo, la sociedad o el contexto donde se desarrollan los individuos sino que es necesario a la luz de las sagradas Escrituras que haya un cambio de mentalidad y de actitudes de parte del individuo bajo el pensamiento de que un “mundo libre demanda también una persona libre”. Básicamente estos últimos aspectos permiten diferenciar a la TdL de la propuesta marxista que como hemos mencionado aboga por la liberación social mediante la transformación de las estructuras de la sociedad, pero esta transformación es asumida como la toma de conciencia del individuo y la lucha de clases que este tiene frente al otro y no consigo mismo; por lo tanto no hay un nivel de liberación personal o individual, solo se presenta en el ámbito colectivo-social.

4. Cristianismo de Liberación o Transformación social.

La expresión práctica de la Teología de la Liberación se manifestó en la fundación de Comunidades Eclesiales de Base, conformadas por pequeños grupos de cristianos (católicos) que se conocen, comparten su vida, celebran su fe y se ayudan mutuamente a vivir plenamente su compromiso en la construcción del reino de Dios. Estas CEBs., tratan de reactualizar las características y el dinamismo de las primeras comunidades cristianas, tratando de adaptarlas a los tiempos actuales, estas comunidades nacen bajo la inspiración de la renovación teológica del Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla. En las CEBs, se usa un método pedagógico conocido como “Revisión de Vida” (Ver, juzgar y actuar).

Es una alternativa posible de organización, de ejercicio y de participación del poder sagrado, capaz de mantener toda la riqueza de la tradición, de preservar la unidad y de reimplantar la Iglesia en el marco de un proyecto popular, participativo y democrático. Tiene condiciones para afirmarse, a pesar de las desmoralizaciones y de las persecuciones que padece, hechas por los propios hermanos y hermanas de fe. Esta realidad se conoce como la Iglesia de los Pobres, la cual tiene como elemento constitutivo la experiencia de las Comunidades Eclesiales de base (CEBs) y representa un futuro nuevo para la fe cristiana en este nuevo milenio, planetario y ecuménico” (Boff: 2010).

Esta opción por los pobres implica que la labor pastoral de liberación busque llegar a los oprimidos, quienes se ubican en las periferias de las ciudades, en los pueblos jóvenes, barrios marginales, etc.; donde la pobreza, el hambre y la miseria son parte del día a día. La Iglesia mediante la labor de los laicos asume una responsabilidad pastoral de transformación social de la organización comunitaria, es decir, la iglesia retoma su tejido popular y trabaja de forma recíproca con el pueblo; lo que permite que los pobres tomen conciencia de su dignidad, del valor y la fuerza de la comunidad popular. Bajo este esquema de “liberación popular”, los pobres se unen para enarbolar los principios de comunidad, solidaridad, fraternidad, amor, fe y esperanza con la intención de hacer frente a las desigualdades.

También podemos entender a las CEBs como un extenso campo de fe donde se expresa un Dios encarnado que ilumina la realidad, es decir se pasa de la visión trascendente de la fe hacia la construcción inmanente del sujeto), el Dios cristiano es presentado como la experiencia cotidiana del amor al prójimo en una iglesia organizada comunitariamente y que tiene como referente las enseñanzas de Jesucristo y enarbola los pasajes de unidad aparecidos en Hechos de los Apóstoles:

Todos los que habían creído estaban juntos, y tenían en común todas las cosas; y vendían sus propiedades y sus bienes, y lo repartían a todos según la necesidad de cada uno. Y perseverando unánimes cada día en el templo, y partiendo el pan en las casas, comían juntos con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios, y teniendo favor con todo el pueblo. Y el señor añadía cada día a la iglesia los que habían de ser salvos”. (Hechos 2:44-47).

Este era el modelo de comunidad en que se fundó la prédica liberadora en América Latina y comprendía cuatro dimensiones fundamentales: a) la comunión de vida, llamada también “koinonía” que llamaba a vivir el amor fraterno hacia todos los miembros teniendo como base la unidad, b) la enseñanza, la catequesis o la predicación llamada también “didaskalia” con lo cual la iglesia cumplía su papel de ser misionera y anunciar la redención y la buena noticia de luz y paz a los pobres, c) la celebración de la fe o la liturgia que habla de un Jesús Resucitado que venció la muerte en favor de los desposeídos, de los que menos tienen y d) el servicio a los pobres llamado también “diakonía”, donde la comunidad predica y celebra el don de Dios y se hace cargo de los más débiles; es decir la Iglesia se compromete a tomar partida por la vida y a luchar contra todo tipo de injusticia y de muerte.

La iglesia, entendida como conformación de pequeñas células de vida fueron focos de evangelización aceptados en documentos oficiales, Ramírez: 1986 hace referencia a las CEBs como una expresión de los movimientos sociales con tinte religioso. Indica que estas comunidades se sostuvieron como una alternativa que permitió a sus integrantes y a la comunidad hacer frente a las condiciones adversas de vida y se desarrollaron como espacios de aglutinamiento de las demandas, aspiraciones y luchas sociales. Estas comunidades son expresiones organizativas de los sectores populares que se aglutinan en torno a una identidad cultural y religiosa, dinamizadas por la generación de acciones reivindicativas. Por tanto, las CEBs se caracterizan por:

a) Ser núcleos pequeños de personas en las que existe un trato personal fraterno entre sus miembros. b) Que al reunirse por su fe en Jesús de Nazaret, se constituyen en cédula inicial, núcleo primero y fundamental de la Iglesia, es decir, pertenecen a la estructura sacramental de la Iglesia, son verdaderas Iglesias particulares, como las parroquias y las Diócesis, estando en comunión con todas las Iglesias particulares, que constituyen la Iglesia universal. c) Sus pastores o sus dirigentes son no solo los sacerdotes (obispos, párrocos, diáconos), sino que también pueden serlo los religiosos/as y los laicos catequistas etc. d) Las CEB no se identifican con las asociaciones, movimientos, programas, sistemas u organizaciones pastorales, grupos bíblicos o catequistas de la parroquia, sino que pertenecen al nivel eclesial, como la parroquia o la diócesis. La Parroquia será un conjunto o una confederación de CEBs. e) Las CEBs, como todas las Comunidades eclesiales, son sujeto de la acción evangelizadora, abandonan el paradigma conservador o sacramentalizador y alumbran el nuevo paradigma evangelizador. La historia humana es, al mismo tiempo, historia de la salvación, pues la humanidad entera, cristiana o no, está convocada a participar de la vida de Dios. Por ello, trabajar en la construcción de una sociedad humana más justa es responder a los planes de Dios, es ser religioso, es practicar la piedad cristiana. f) La acción evangelizadora consiste en la opción preferencial por los pobres y oprimidos, buscando su liberación integral. g) En las CEBs nace y se desarrolla la praxis de la Teología de la Liberación, al pensar y vivir su fe en clave liberadora, desde el momento en que toman conciencia de su situación y realidad de pobres y oprimidos e, iluminados por la palabra de Dios, asumen compromisos concretos que los lleva a enrolarse en las luchas de las clases populares buscando su liberación humana y cristiana. h) La reflexión crítica o teológica acerca de esos compromisos concretos se hará con la ayuda de las ciencias humanas, sin excluir el método de análisis marxista, como instrumento para conocer las causas de la opresión del sistema capitalista” (Moreno: 2017).

Las CEBs implementaron una metodología hermenéutica basada en los principios de ver, juzgar y actuar. A) Ver es el momento en que se toma conciencia de la realidad y se trata de compartir los hechos concretos de la vida cotidiana, reflexionar sobre las experiencias de cada integrante de la comunidad y proponer acciones transformadoras de cambio cristiano-social, cuanto más seriamente se realice el análisis de ver y se identifiquen las causas de cada situación se propondrá acciones transformadoras frente a los problemas de cada integrante, B) Juzgar, en este momento se analizan los hechos de la realidad a la luz del mensaje de Jesús, para descubrir lo que está ayudando o impidiendo a las personas alcanzar su liberación y puedan llegar a vivir como hermanos y construir una sociedad de acuerdo al proyecto de Dios. El juzgar permite tomar conciencia del pecado personal, presente en la vida de cada uno y del pecado social, presente en las estructuras injustas de la sociedad y C) Actuar, es el momento en que se concretiza la acción transformadora y se convierte en acción liberadora, esta acción permite que los individuos hagan de sus propias vidas un testimonio de fe de la presencia de Jesucristo en la vida y en la historia y una vivencia comprometida de su seguimiento.

Este cristianismo de liberación que es presentado en la praxis por las CEBs sostiene la vida comunitaria en donde se desarrollan acciones de solidaridad y fraternidad pero también permite el acercamiento de la realidad de los pobres al evangelio de Cristo bajo acciones de “Libertad y Necesidad”.

Para Marx, fiel observador de la sociedad inglesa dividió a la sociedad en explotadores y explotados, los primeros estaban compuestos por los capitalistas y los segundos por los obreros, el proletariado. Estos últimos no son libres se encuentran alineados⁶ (condicionados), sometidos

⁶ El concepto de alineación lo utilizó por primera vez Jean Jacques Rousseau en su obra el “Contrato social”, afirmando “El hombre ha nacido libre y, sin embargo, vive en todas partes encadenado. Incluso el que se considera amo no deja de ser menos esclavo por ello que los demás”. Con esta frase dio a entender que el hombre es libre por naturaleza y no vive en libertad, sino que está enajenado y mientras no se recupere el Derecho Natural no podrá recobrar su libertad. Esta idea de la alienación también aparece en la “Fenomenología del espíritu” de Hegel, donde el concepto equivale a separación o relación discordante entre el individuo y la cultura o sustancia social que él mismo ha creado a través de toda la historia de la actividad humana, de esta alienación deriva la “autoalienación” que solo puede ser conseguida por el hombre a través de su unión con la sustancia social que ha creado y de la que se ha separado; por lo tanto, mientras la separación no se supere y la unión no se consiga, el ser humano está desgarrado, extrañado de sí mismo, esto es, autoalienado. Para Marx, el hombre está enajenado no solo por la conciencia como lo afirmaba Hegel sino por condicionamientos económicos, por

a las circunstancias, enajenados por unos condicionamientos económicos y la única forma de obtener la libertad será en el momento en que el hombre tome conciencia de su posición en la sociedad y asuma según mencionaba Feuerbach de que el único “dios del hombre” es el hombre mismo (*Homo hominis deus*).

La búsqueda de la emancipación humana, en Marx, empieza por el despertar de la conciencia de la situación real en la que el hombre vive, ““La emancipación humana sólo se realiza cuando el hombre reconoce y organiza sus propias fuerzas como fuerzas sociales” (Marx: 1970). El primer paso para alcanzar esta emancipación es la toma de conciencia de la situación y el segundo paso es la organización de las fuerzas intelectuales y físicas que le permitirán ser libre ya que es un ser social activo que puede transformar la naturaleza mediante el trabajo con el fin de satisfacer sus propias necesidades. La idea de libertad humana en Marx aparece marcada por los parámetros de “limitación” y “dinamismo”; al referirnos a la limitación hacemos alusión a las condiciones materiales en las que se encuentra el hombre y a las relaciones sociales “alienadas” que establece en la sociedad y por el contrario al hablar de dinamismo hacemos referencia a la búsqueda de la libertad, a la liberación de la opresión, la materialización de la igualdad que conlleve finalmente a suprimir la explotación y el hombre sea un ser activo y dinámico que irrumpa transformando su propia realidad y otorgue un sentido nuevo a su existencia, lo que a su vez le dará un sentido nuevo a la historia, “el sentido genuino de la filosofía de la praxis”, como señala Enrique Dussel (2013).

Conclusiones

La Teología de la Liberación se acerca al hombre en su contexto, en la sociedad donde éste se encuentra, en donde se desenvuelve con las condiciones sociales y económicas a las que pertenece; no necesita abstraer al individuo para mostrarle el mensaje del Cristianismo, por el contrario así como el marxismo defiende el ideal de que el hombre tiene el deber fundamental de trabajar sobre la tierra en la creación de una comunidad solidaria y organizada en relaciones de igualdad y con la búsqueda de reivindicaciones frente a las condiciones en la que los individuos se encuentran. Para el marxismo esta comunidad se construye de forma terrestre- material y en el cristianismo la vocación comunitaria se alcanza no solo en la liberación terrenal sino que lo cual la clase trabajadora es incapaz de crear una idea revolucionaria como lo indicaba Lenin.

aspira a una existencia eterna donde se alcancen los fundamentos de la “liberación eterna” basada en principios de fe, amor y solidaridad.

El cristiano está llamado desde la tierra a expresar el amor por su prójimo y a ser solidario con los demás, especialmente con los pobres y oprimidos; es decir busca la construcción de un compromiso comunitario que se concreta en la “praxis social” de las Comunidades Eclesiales de Base, conformando un movimiento de liberación terrena y celestial. Este movimiento de liberación se expresa en la esfera comunitaria con vínculos de solidaridad y unidad, asimismo, entabla en sus miembros el cumplimiento de deberes y derechos que le permiten vivir en una posición democrática donde puede organizarse y desempeñar sus ideales de libertad y práctica religiosa que decantan en propuestas populares, donde el proletariado asume voluntariamente el esquema de la construcción social de clase y la inserción en un sistema económico-social y político de mayor amplitud, con fundamentos visionarios de la construcción de una sociedad pluralista, solidaria y fraterna.

Los principios del cristianismo están basados en el amor universal hacia el prójimo⁷ (amor no solo a los pobres y oprimidos sino también hacia los opresores), encontrando una marcada diferencia con los principios marxistas que hablan de una lucha histórica entre unos y otros, de la búsqueda de fundamentos de la igualdad que se encontrarían en la colaboración de clases y en la lucha contra las injusticias sociales para romper con las estructuras materiales impuestas y, por lo mismo, pasar de la evolución a la revolución. Esta revolución en el cristianismo es pacífica y se compagina en el respeto a los demás y en la búsqueda del pluralismo de la fe, insertándose en el contexto integral de la persona y en el respeto de los imperativos éticos que nacen del contexto en donde se encuentran los individuos.

El cristianismo sitúa la revolución económico- social en un sistema integral de valores y en la búsqueda de las raíces de la dialéctica social objetiva que mueve la historia en una lucha interior del hombre contra el hombre (choque dramático entre el “espíritu” y la “carne”), entre el egoísmo

⁷ En la doctrina cristiana el prójimo fue ilustrado por Jesucristo en la Parábola del Buen Samaritano, dejando en claro que éste puede ser cualquiera y los individuos debemos actuar movidos por la compasión, la solidaridad y la ayuda mutua al otro. El prójimo no solo se restringe al “próximo”, al que pertenece al mismo contexto en el que me encuentro o al que vive bajo las mismas condiciones en las que me encuentro, sino que la visión se amplía hacia todos los individuos que son atraídos por la necesidad y la misericordia y necesitan de la ayuda o el apoyo de los demás.

y la generosidad; producto de esta lucha surge la conversión cristiana en que el hombre se vuelve hacia Dios y su esquema revolucionario se encuentra bajo la bandera del amor y la salvación. Al ser consciente el cristiano que su lucha es primero interior y luego decanta en la búsqueda de un mejor orden social comunitario, se busca salir del estado de postración y pobreza en el que se encuentra. En la doctrina marxista la lucha es hacia el exterior, hacia el sistema establecido que ha materializado relaciones de desigualdad y opresión; la bandera de la revolución está marcada por los enfrentamientos dialécticos de las clases sociales que buscan los cambios políticos necesarios. Como podemos observar, encontramos dos tipos de revoluciones enarboladas en esquemas diferentes, una revolución social interior y una revolución social exterior. El hombre que se ha decidido sinceramente a cambiar su situación y luchar en contra del sistema en el que se encuentra, tenderá a hacer eficaz su decisión: empezar con la revolución interior que le servirá de fermento para la revolución social exterior.

Referencias

BOFF, L. (2010) *¿Qué Iglesia queremos? El proyecto popular de Iglesia*. En: <http://www.servicioskoinonia.org>.

BOFF, L. y BOFF, C. (1974) *Jesucristo el liberador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Latinoamericana Libros.

——— (1975) *Teología desde el cautiverio*. Indo-American Press Service.

——— (1986) *¿Cómo hacer Teología de la Liberación?* Editorial Paulinas.

CEPAL (Comisión Económica para América Latina) (1978) *La dimensión de la pobreza en América Latina*. Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas.

DUSSEL, E. (2013) *Filosofía de la Liberación*. Editorial Docencia.

GUEVARA, E. (1968) *El Diario del Che en Bolivia*. Siglo Veintiuno Editores.

GUTIÉRREZ, G. (1972) *Teología de la Liberación*. Perspectivas. Ediciones Sígueme.

————— (1973) “Evangelio y praxis de liberación” en *Fe y cambio social*. Editorial Sígueme.

HEGEL, F. (2009). *Fenomenología del Espíritu*. Edición y traducción: Manuel Jiménez Redondo. Segunda edición.

MARX, C. (1978) *El Capital*. Siglo XXI Editores.

————— (1980) *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI Editores.

MARX, C. y ENGELS, F. (2000) *Manifiesto Comunista*. Ediciones El Aleph.

MORENO, A. 2017. *El nuevo paradigma eclesial de las comunidades eclesiales de base (CEBs)*. En: <http://www.redescristianas.net/el-nuevoparadigma-eclesial-de-las-comunidades-eclesiales-de-base-cebs-latinoamericanasantoniomoreno-de-la-fuente-ccp-sevilla/>

PALABRA COMPROMETIDA EDICIONES. (2020). *Gustavo Gutiérrez: Una teología desde el obre 2020*. [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=i9ghZBVhHWM>

PÉREZ, G. (2009) *Camilo Torres Restrepo mártir de la Liberación*. Ediciones La Tierra. Serie Nuestras Voces.

RAMÍREZ, J. (1986). *El movimiento popular en México*. Siglo XXI/ IIS-UNAM.

ROUSSEAU, J. (2003). *El Contrato Social o principios de Derecho Político*. Editorial La Página S.A./ Editorial Losada S.A.

La apropiación de los símbolos de la cultura católica de parte del *esoterismo de masas*

Fabian Acosta Rico ¹

RESUMEN

El presente trabajo trata sobre cómo el arsenal simbólico sagrado de la Iglesia católica, por efectos de la post secularización, ha sido desacralizado al extremo de ser fácilmente comercializado como si de un producto cultura más se tratara. Es decir, en la actualidad la Iglesia no goza de los cuidados de un estado clerical que sostenga a su dogma como el único aceptado y con derecho a ser profesado; de tal suerte que los sacrilegios y plagios a su patrimonio religioso son ya cosa corriente. Los creativos del *esoterismo de masa* en series, *animes*, *comics*, películas... recrean figuras, símbolos y narrativas de la fe católica en su intención de construir estéticas e historias sin otro interés que el entretener y cautivar a sus públicos. El artículo trae a colación una selección de dichos productos culturales que aptopian elementos de la cultura católica y cierra con una observación sobre qué debe hacer la Iglesia para aminorar los efectos de dicha apropiación.

Palabras clave: Esoterismo de masa, cultura católica, desacralización, Iglesia, comics.

The appropriation of the symbols of Catholic culture by mass esotericism

ABSTRACT

This paper deals with how the sacred symbolic arsenal of the Catholic Church, due to the effects of post-secularization, has been desecrated to the point of being easily marketed as if it were just another cultural product. That is to say, at present the Church does not enjoy the care of a clerical state that upholds its dogma as the only one accepted and entitled to be professed; in such a way that the sacrileges and plagiarisms of their religious heritage are now commonplace. The creators of mass esotericism in series, *animes*, *comics*, movies... recreate figures, symbols and narratives of the Catholic faith in their intention to build aesthetics and stories with no other interest than entertaining and captivating their audiences. The article brings up a selection of such cultural products that appropriation elements of Catholic culture and closes with an observation on what the Church should do to lessen the effects of such appropriation.

Keywords: Mass esotericism, Catholic culture, desecration, Church, comics.

¹ Universidad del Valle de Atemajac y Universidad de Guadalajara, email fabian.acosta@univa.mx , fabian.acosta@academicos.ugde.mx

I

Evoquemos momentáneamente la imagen de un tele-evangelizador en pleno programa. El hombre porta un traje costoso, de buen gusto, de color blanco; tan blanco e impecable como sus pulidos y bien cuidados dientes. Sostiene con su mano izquierda el micrófono; le habla a su público y tele-espectadores con soltura, fluidez y elocuencia; en la otra mano blande una Biblia pautada con pegatinas cuyos pasajes elegidos cita de memoria. En ningún momento está quieto, ni un sólo instante; busca la atención de todos con gestos exaltados y enfáticos. Señala con el dedo índice a alguien del público; le pone el sagrado libro en la cabeza; ora por el elegido con recogimiento y celeridad hasta hacerlo llorar de emoción y agradecimiento. Irrumpe la música de un coro; el resto de los congregados estalla en un paroxismo televisivo: todos son testigos del toque divino, del milagro obrado por Dios a través del pastor que sanó el alma y con ella el cuerpo del, hasta hace unos minutos, anónimo espectador...².

Hay un cristianismo (evangélico, bautista, pentecostal, protestante...) que entendió las nuevas reglas, post-modernas reglas, de la predicación y la conversión, y construyó toda una cultura religiosa para ganar audiencias, llenar auditorios o vender entradas. En esta cultura los rituales y los iconos religiosos pierden importancia ante la predicación y las oraciones cara a cara, y personalizadas.³ En ellas el predicador, el salmista, el sanador ganan

2 Sobre este punto se puede revisar el trabajo de Klára Schirova: *Las causas de la proliferación protestante en Latinoamérica en las últimas dos décadas del siglo XX ¿La carismatización o la mercantilización del culto?* La autora sostiene que la popularidad y efectividad del tele-evangelismo obedece a un bien planeada estrategia de marketing en la que los empresarios de la religión buscan capitalizar tres factores que obran en provecho de la aceptación y consumo de su producto: las horas de emisión, el repertorio y el carácter audio-visual. La investigadora destaca que los programas están dirigidos a un determinado público: las amas de casa y las parejas; de allí que son trasmitidos avanzada la mañana, muy tarde por la noche o los fines de semana. Los contenidos y montajes de estos programas persiguen el mayor impacto posible, en el menor tiempo, de los espectadores no comprometidos con el culto. Una buena idea, de provechosos resultados, ha sido las emisiones de curaciones masivas y las consultorías sociales. Hay dramatismo, euforia y teatralidad; en pocas palabras espectáculo y entretenimiento: “la combinación del realismo con el supranaturalismo hace de los dramas televisivos evangélicos una contraparte eclesialística del realismo mágico laico de las telenovelas” www.premioibam.cz/documentos/7maedicion/1erPremioVII_KlaraSchirova.pdf.

3 Un ejemplo de una Iglesia pentecostal de gran éxito y rápida expansión en el mercado mundial de las religiones es el de la Iglesia Universal del Reino de Dios. En Brasil, esta Iglesia se convirtió, según datos de Schirova, en la congregación pentecostal más numerosa en el país 15 años después de haber sido establecida. En la actualidad, la Iglesia Universal es dueña de una cadena de televisión, casa editoriales

protagonismo; sus nombres son rotulados en marquesinas y carteles; los vocean por la radio, televisión y los difunden por las redes sociales. Los sermones, las ceremonias, las sanaciones, los consejos de estos modernos hombres de Dios son grabados y vendidos en los formatos más diversos y circulan en las cadenas de tiendas cristianas y en el Internet. En todo esto hay mercadotecnia, marketing, estrategias publicitarias para hacer de la Iglesia-empresa un negocio rentable. Hay libre competencia en el mercado local y mundial de las religiones; historias de éxito y también de fracaso. En este contexto, la Iglesia Católica aparece como un viejo monopolio de clientela tradicionalmente cautiva, grande en todo los sentidos (número de fieles, historia, influencia...) pero carente de empuje; lastrada, incapaz de innovar y de implementar estrategias audaces o agresivas de marketing en el mercado mundial de las religiones.⁴

A pesar de poseer cualquier cantidad de productos culturales (catálogos de ángeles, de santos, de advocaciones marianas, arte sacro católico, historia sacra y eclesiástica, el Papa Juan Pablo Segundo) cuyas patentes (o la legítima e histórica posesión moral) muchos quisieran, los directivos de este emporio religioso (pontífices, cardenales, obispos...) los desaprovechan (no los hacen más rentables comercialmente) y son incapaces de impedir que otros, con más sentido empresarial, los plagien o roben, incluso para fines distintos a los religiosos o espirituales.⁵ De hecho, dados los actuales parámetros de libertad de conciencia (al menos en las sociedades de tradición cristiano-occidental) y de pluralidad de creencias, estas apropiaciones son inevitables.

Pero hay otros factores que propician estos hurtos. La histórica desacralización del Estado, del viejo principado o imperio medieval (el derecho divino dejó de ser la fuente de legitimación de la autoridad de los príncipes y reyes) privó de la protección regia o imperial a las expresiones intelectuales, y bancos. premioibam.cz/documentos/7maedicion/1erPremioVII_KlaraSchirova.pdf.

4 Sobre el tema del mercado mundial de la religiones se puede consultar el artículo escrito por las doctoras René de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga intitulado “*Mercado y religión contemporánea*” publicado en la revista Desacatos número 18, mayo-agosto del 2005 (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, mayo-agosto del 2005).
5 Puede citarse, en muchos casos, el de Amparo Serrano, la creadora de la marca y empresa Distroller. El despegue de su microempresa de artesanías se debió a raíz de su idea de caricaturizar la imagen de la Virgen de Guadalupe y reproducirla en calcomanías, playeras, tazas y demás productos con leyendas como “Virgencita, plis cuida mi lana”. De ser un negocio familiar que inició con una inversión de 10 mil pesos, en la actualidad, Distroller cuenta con 30 tiendas distribuidas en México, EU, Latinoamérica y Europa. Otras imágenes religiosas que Serrano ha logrado recrear y comercializar son la Lagos y la Macarena. <http://www.cnnexpansion.com/emprendedores/2010/01/15/amparin-un-ingenio-muy-distroller>.

estéticas, rituales... de la fe Cristiana, principalmente de la Católica. Los credos protestantes no pasaron mayores apuros en este sentido, dada su renuncia o alejamiento de este tipo de expresiones, al apostarle a una religiosidad reducida a lo ético, sobria en lo ceremonial y litúrgico, iconoclasta, y sin vicarías o mediaciones eclesiásticas.⁶ De tal suerte que en el escaparate, en la vitrina de símbolos e ideas religiosas de los credos y confesiones protestantes, los plagiadores e inventores de nuevas formas religiosas encontraban muy poco que robar; tan escaso, áspero y opaco material religioso no daba para formular la trama de una novela de kiosco, un ritual neo-espiritualista o un clandestino culto de sótano... Avanzada la época moderna, el misterio y el milagro, un tanto disminuidos, seguían presentes y resguardados en la fe católica.

II

Pero la secularización avanzaba y pronto invadió todas las esferas y aspectos de la vida social: el pensamiento racional-científico convenció, en niveles muy superficiales de la conciencia colectiva de los pueblos más comprometidos con la industrialización, de que la intervención divina no era necesaria ni requerida para resolver los asuntos de la producción, administración y distribución de la riqueza; que incluso los ideales y preceptos de la moral cristiana no encajaban en la dinámica y avance de las sociedades. En este tenor de ideas, en la *Nueva Atlántida*, Francis Bacon nos plantea un modelo de sociedad utópica donde los avances de la ciencia remedian las imperfecciones humanas, ayudan a dominar y explotar racional y eficazmente a la naturaleza. Sin intervención divina alguna, los hombres alcanzan la felicidad, construyen el paraíso terrenal gracias al progreso científico tecnológico (Bacon, 2006).

En los terrenos de la antropología se realizaron esfuerzos teóricos, de parte de los funcional-estructuralistas y otras escuelas por intentar definir a los fenómenos religiosos como manifestaciones simbólicas de naturaleza social, carentes por sí mismos de toda referencia a lo trascendente o emanados de algún supuesto poder espiritual. Émile Durkheim explica que las religiones a través de los ritos exteriorizan de forma alegórica las estructuras sociales que unen y organizan a las sociedades. En la introducción a su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim destaca el origen netamente humano de toda religión: “Los ritos más bárbaros o los más extravagantes, los mitos más extraños traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida, ya

6 A este asunto de la pobreza simbólica y espiritual del Protestantismo, el historiador y filósofo de las religiones, René Guénon, le dedica varias páginas de su obra *Crisis del Mundo Moderno*.

sea individual o social” (Durkheim, 2007: 2). En una tónica muy parecida, pero desde la antropología cultural, de la cual es uno de sus principales representantes, Clifford Geertz define a la religión como:

Un sistema de símbolos que obra establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz, 1992: 89).

Por su parte, ciertas corrientes filosóficas de corte positivista, vitalista, materialista... no dudaron en desacreditar el pensamiento teológico y de tachar a todas las creencias religiosas de perniciosas. El mejor caso nos lo da Karl Marx que calificó a la religión como el opio del pueblo.

En la teoría psicoanalítica, en particular en las ideas expuestas por Sigmund Freud en *Tótem y Tabú* y en *Moisés y el Monoteísmo* se afirma que el origen de la religión y de las demás instituciones políticas, sociales y culturales no está en los cielos ni en nada divino o angélico, sino en un complejo que nos afecta como almas individuales y como participantes de un alma colectiva: “en el complejo de Edipo coinciden los comienzos de la religión, la moral, la sociedad y el arte, coincidencia que se nos muestra perfectamente de acuerdo con la demostración aportada por el psicoanálisis de que este complejo es el nódulo de todas las neurosis...” (Freud, 1968: 597).

A los ojos de la Filosofía, la Ciencia y del racionalismo (ilustrado, positivista, analítico...) la religión se convertía en un objeto más de investigación. Desnuda de todos sus anteriores fueros de sacralidad que la hacían intocable en lo epistémico; desvinculada de su conexión con lo divino, las mentes analíticas y los espíritus curiosos tuvieron por fin el permiso de profanar los objetos, los símbolos, las ideas y las creencias religiosas como si fueran simples piezas arqueológicas encontradas en lo profundo de alguna pirámide...

Sobre este mar, o más bien ola, de secularización, laicismo y apostasía socio-cultural se mantenían a flote prácticas, creencias, tradiciones, templos, etc., que desentonaban en la panorámica cultural de las ciudades tecnologizadas, industrializadas o simplemente modernas. Descontextualizadas, en lo espacial y temporal, sacadas de su horizonte cultural originario, estas formas religiosas perdieron parte de su significado, de la solemnidad, del respeto e incluso del temor que suscitaban en otras épocas.

El tema, el concepto, la idea religión apareció en monografías y artículos de enciclopedias, libros y periódicos. Siguió luego el turno del arte. Movida por pretensiones estéticas y algunas veces ideológicas, el arte, en sus más variadas expresiones, empezó a reproducir formas e ideas religiosas sin el aval o el permiso de ninguna autoridad hierofánica o religiosa. De la expresión o reproducción, muchos creadores artísticos pasaron a la blasfemia, otros a la vulgarización y muchos dieron sus pasos hacia la parodia y apropiación plagaria de contenidos religiosos antes respetados y celosamente resguardados. Entre los muralistas mexicanos abundan los casos de un uso irreverente o incluso blasfemo de las figuras religiosas; tenemos, por ejemplo, el óleo de Clemente Orozco, “Cristo destruye su Cruz”, la pintura de David Alfaro Siqueiros “El Diablo en la Iglesia”. En años más recientes, Rolando de la Rosa causó escándalo y polémica con dos *fotocollages*, en uno sustituye el rostro de la Virgen de Guadalupe por el de Marilyn Monroe y en el otro, la figura de Jesús en La Última Cena la cambia por la de Pedro Infante.⁷

El doctor Carl Gustav Jung advierte acerca de este problema. En el caso muy particular de los símbolos y mitos cristiano católicos, como los de cualquier otra religión, explica Jung, reproducen y cristalizan arquetipos potentes, de naturaleza sagrada, que operan en lo profundo de la compleja “maquinaria” del inconsciente, individual y colectivo, sanándola de psicopatologías cuya atención y remedio es clave para un desarrollo mental y psíquico sano de los individuos y las sociedades. Para Jung, el universo simbólico de la cultura católica operaba terapéutica y eficazmente en la sanación de los traumas y complejos que han afectado desde siempre a los individuos y a los grupos humanos. Esto fue así hasta que el proceso de modernización y profanización del mundo (sobre todo en Occidente) operó el divorcio entre los símbolos y sus significados más profundos y anímicos. Sobre este problema, Jung culpa en parte al Protestantismo:

La iconoclasia de la Reforma produjo literalmente una brecha en el muro de protección de las imágenes sagradas, que desde entonces fueron desintegrándose una tras otra. Resultaban molestas porque chocaban con la razón. ¿Se trataba realmente de un olvido? ¿O quizás nunca se había sabido qué significaban y sólo en la época moderna sintió el hombre protestante que en verdad se ignoraba en absoluto qué se quería decir con el parto virginal, la divinidad de Cristo o las complejidades de la Trinidad? (Jung, 2009: 24).

⁷ Sobre el desarrollo de las artes en México durante la segunda mitad del siglo XX se puede consultar la obra coordinada por Olivier Debroise y Cuauhtémoc Medina *La era de la discrepancia: arte y cultura visual en México, 1968-1997* (Debroise & Medina, 2007)

En estos puntos coinciden con Jung, el historiador de las religiones Mircea Eliade cuando también advierte la orfandad espiritual que enfrenta el hombre moderno en un mundo carente de significados (trascendentes o religiosos) y de certezas (espirituales y existenciales); un mundo que a lo sumo es comprendido y descrito, en su dimensión fenoménica, por la razón científicista. Cuando el hombre antiguo observaba al Sol veía en él al dios (Surya, Amón-Ra, Tonatiuh, Mitra...) o al Padre Celestre, monarca cósmico (*cosmocratos*), que cuidaba de la creación e iluminaba la existencia de los seres; el hombre moderno no puede ver su mundo desde esta dimensión sacra, teofánica; entiende los *fenómenos* y los objetos de la naturaleza y las obras humanas como cosas y no como seres; como cosas inanimadas y en algunos casos muertas o por morir (Eliade, 2009: 19). Desde una óptica más Metafísica, Martín Ling habla también de este olvido de los arquetipos en la actualidad de parte de las sociedades modernas, en su libro *Símbolo y Arquetipo* (2006).

III

En una primera recapitulación puedo decir que el caso de los símbolos e ideas que conforma a la cultura católica ha perdido gran parte del resguardo o protección que antes recibía de un poder temporal (o político) que asumía como una de las razones de su existencia (de su legitimación) el velar y cuidar de dichos símbolos e ideas que, además, no le eran ajenos o extraños. La emblemática de la autoridad y el poder de los príncipes y emperadores estaba saturada de símbolos cristiano-católicos. A la par de la secularización de los estados (proceso que comienza en Occidente), las sociedades y todo el entorno cultural del hombre moderno se profaniza como resultado de la maquinización de la vida⁸ y del imperio del racionalismo filosófico y del científicismo como únicas vías para entender con objetividad el mundo (podemos hablar como dicen René Guenón, Frithjof Schuon y el propio Ling de que experimentamos en esta época un verdadero dogmatismo científico).⁹

En este contexto, muchas de las mentes científicas o filosóficas más influyentes no han dudado en negarles su valor sacro, teológico, metafísico...

8 El hombre moderno pierde contacto con los símbolos sagrados por su estrecha cercanía con las máquinas como instrumentos de trabajo y recreación.

9 Martín Ling aborda el tema del carácter casi dogmático de las verdades científicas en su obra *Creencias antiguas y supersticiones modernas* (2003) e igual hace René Guenón en *Crisis del Mundo Moderno* (2001) y en *Oriente y Occidente* (2003); en ambas obras dedica un capítulo para confrontar la visión científicista de Occidente con el pensamiento Metafísico de Oriente.

a todos los símbolos e ideas religiosas, incluidas las cristiano-católicas, convirtiéndolas así en objetos de la curiosidad científica o de la inspiración artística...

Esta desprotección política y vulneración intelectual de los objetos de la cultura católica (ideas, símbolos, valores, historias...) los preparó y facilitó su incursión (involuntaria, forzada, necesaria...) en el recién creado mercado mundial de las religiones, en el apartado o división de credos teístas de corte cristiano. Los objetos culturales católicos entraron en competencia con otros, se les puso precio, fueron juzgados utilitaristamente por su grado de eficacia y atractivo, y el público consumidor pudo externar su grado de satisfacción.

Me queda claro que la Iglesia católica no fue cómplice de esta incursión o más bien rapto de su patrimonio cultural y sagrado. Las causas, totalmente ajenas o fuera de su control fueron: la mundialización de la economía, la exponencial tecnologización de las comunicaciones, las libertades de opinión y expresión, la anarquía epistémica y estética... y otros tantos factores que me atrevo a inscribir en el contexto de la Postmodernidad.

En muy pocas décadas, se dio y acrecentó el trasvase de los objetos culturales católicos (los llamo objetos, entendiendo el grado de desacralización que han sufrido) a los formatos y medios de lo que denomino un *esoterismo de masas* cuyo orquestador y conductor no es, obviamente, la Iglesia Católica (ni ninguna otra institución tradicional religiosa), sino en buena medida el mercado (en particular el mercado mundial de las religiones) y el *esoterismo de masas o pop*¹⁰.

10 El concepto que presento para referirme a la vulgarización y difusión popular de las ideas esotéricas, esoterismo de masas o pop tiene una obvia conexión con el de cultura de masa. Entiendo que la cultura de masa ha logrado diluir las distinciones entre cultura baja y cultura alta. De igual forma, el esoterismo de masas ha roto la distinción entre un esoterismo de elites, que desde finales del XIX, ofrecía a un público con recursos fórmulas, prácticas “iniciáticas” y con ellas un sinfín de productos culturales exotistas; por otro lado, teníamos un esoterismo popular, ligado a tradiciones, usos y costumbres precristianas revestido de elementos folclóricos de consumo popular, descalificado por las élites sociales y tachados por estas de meras prácticas supersticiosas propias de gentes pobre e ignorante. En el esoterismo de masas entiendo que las diferencias de clases quedan anuladas como con la cultura de masas; es para consumo masivo. Los productos culturales del *esoterismo de masas* están diseñados para agradar a todo tipo de consumidor, con independencia de sus rasgos culturales, generacionales y estatus. Estos productos esotéricos están debidamente “deslactosados”, resultan de pobre valor intelectual, pero son de fácil y rápido consumo. Como la *cultura de masas*, el esoterismo de masas (al que considero un apartado, un departamento especializado y exitoso de dicha

Hablando de manera descriptiva, es relativamente reciente, en su generalización, el fenómeno de la aparición de símbolos, ideas e historias, pertenecientes al patrimonio de la cultura católica, en libros, películas, series de televisión, animaciones, *comics*, *mangas* e incluso en video juegos. Este fenómeno no es del todo nuevo; ya se había presentado antes; pero, a menor escala o de forma muy local. Al interior de lo que denomino *esoterismo popular*, el sincretismo operado por algunos pueblos que adoptaron forzosamente la fe católica puede ser considerado como una primera forma de trasvase de los objetos culturales católicos que aún pervive en expresiones o manifestaciones religioso-culturales de orden popular, como el culto a la Santa Muerte y Santos no acreditados por la Iglesia como Jesús Malverde...

Sostengo la hipótesis que otras iglesias cristianas: protestantes, evangélicas, bautistas... quisieron y pudieron incursionar por voluntad propia en el mercado mundial de las religiones y lo hicieron con relativo éxito. Hay que considerar que sus objetos culturales religiosos eran pocos (biblias, coros, salmistas, oraciones de sanación...) y simbólicamente desacralizados; y además supieron crear oportunamente nuevos objetos de devoción o propaganda para integrarlos y construir una nueva y comercializable cultura cristiana no católica. En cambio, la Iglesia Católica, como ya dije al comienzo del artículo, no comprendió o simplemente no aceptó las nuevas reglas de la predicación y conversión impuestas por el mercado mundial de las religiones y mientras las ignoraba o rechazaba sus objetos culturales le fueron moral y estéticamente plagiados y reinventados por otros (artistas, creativos, escritores, intelectuales, empresarios, publicistas...) sin autoridad moral, legitimidad espiritual y la mayoría de las veces sin más intereses que los mundanamente estéticos y económicos.

A partir de esta apropiación ha crecido una cultura católica espuria y dispersa al interior del *esoterismo de masas* siempre receptivo en términos de un eclecticismo que no discrimina ni desprecia mitología, tradición,

cultura) está plagado de estereotipos y ya no de contenidos arquetípicos. Hay una concepción estandarizada, masificada de la espiritualidad con la cual trabaja y juega dicho esoterismo, de tal suerte que es fácil confundir, bajos sus troquelamientos mercadológicos, al daishin taoísta que imparte una teleconferencia con un rimpoché tibetano; para el público occidental, seguidor del *esoterismo de masas*, los dos son maestros del extremo oriente hablando de concentrar y expandir la conciencia... Sobre el tema de la cultura de masas y la estandarización del gusto se pueden revisar varias obras. Una de las más recomendables es *Apocalípticos e Integrados* de Umberto Eco (1984) y la *Rebelión de las masas* de José Ortega y Gasset (1996).

iconografía, ritualística ni idea religiosa en general. No afirmo que dicho *esoterismo de masas* tenga un fin claro en su afán de crear extraños híbridos religiosos, dada su naturaleza de movimiento en el que participan infinidad de individuos e instituciones con las más variadas intenciones y capacidades. En última instancia, la idea que unifica y justifica el actuar de los artífices de dicho esoterismo es que: la universalizada libertad de creencia y expresión le otorga a cualquiera el derecho a apropiarnos, reinterpretar, mezclar e incluso fusionar ideas o expresiones sin importar el origen que se le impute (humano o divino) ni el respeto o celo religioso del que sean objeto.

Marx entendió la pobreza como parte de las brechas sociales que genera el modelo de acumulación capitalista donde el ser humano, en primer lugar, busca los medios materiales indispensables para su vida y al no conseguirlos padece una miseria o pobreza materiales que puede ser entendida como la ausencia de riqueza, mercancías, valores de uso, medios de producción y capitales. Estos medios se encuentran en poder de una clase dominante y no llegan al pueblo y a la clase obrera, por lo cual los pobres siempre son dependientes del sistema y se encuentran bajo dominio del capital y del dominio industrial. Esta subordinación de los individuos también se materializa en la dependencia de las naciones desarrolladas frente a las naciones subdesarrolladas y de lo que se trata es de atacar las bases del sistema con la participación de los proletarios y la posibilidad de una revolución que pueda conducir al encumbramiento de igualdad que aparecerá en el sistema comunista.

Me atrevo a formular un escenario futuro para la cultura católica: una parte de ella continuará bajo el resguardo de la Iglesia y de una nueva generación de clérigos dividida en integristas y renovadores. Los primeros, como ocurre con tendencias y movimientos como el *Opus Dei*, retomarán el viejo integrismo católico y, sin duda, encontraran en las partes del cuerpo social más fatigadas o inconformes con el ímpetu moderno al cambio y la innovación un beta de partidarios deseosa de un retorno a un catolicismo anterior al Concilio Vaticano Segundo; a un cristianismo de tonos medievales...¹¹.

La segunda corriente imitará o ensayará (a lo Anthony de Mello) algunas de las fusiones, intercambios y reinterpretaciones efectuadas por el *esoterismo*

11 Jean Meyer en su *Historia de los cristianos en América* (Meyer, 1989) explica que las corrientes católicas anti liberales, entre ellas el integrismo, tienen como origen común las tesis esgrimidas por Pío IX en su encíclica *Syllabus*..

de masas en el afán de reanimar, refrescar y actualizar la cultura católica y, dependiendo de la apertura o intolerancia de los guardianes de la ortodoxia al interior de la Iglesia, serán estos innovadores soportados o incluso respetados o tachados de herejes o apóstatas.¹²

La otra cultura católica, la que aparece como una copia invertida de ésta y conformada por un conjunto de apropiaciones, de imágenes distorsionadas, de parodias descontextualizadas alusivas a ideas y objetos sagrados deliberadamente desacralizados y puestos al servicio de intereses subjetivos (o intersubjetivos) como el reconocimiento, el lucro, la creatividad... esta otra “cultura católica” que florece en una gran cantidad de campos y expresiones artísticas (imágenes de serigrafía, novelas, litografías, comics...); que asume y circula en los más distintos formatos expresivo-tecnológicos (videojuegos, programas de televisión, películas...) goza de buenas prospectivas de crecimiento y expansión. Para sustentar tal afirmación, basta con reparar en el número de películas que salen al año cuyas tramas refieren a alguna idea o imagen tomada o plagiada de la cultura católica. Estos trasvasados o injertos de la cultura católica crecen, dentro del *esoterismo de masa*, por su cuenta (de espaldas y a veces en franca provocación con la Iglesia) de manera desunificada (no forman el tronco y las ramas del árbol de una nueva fe), dispersa y arbitraria (como un cultivo de placebos religioso-emocionales debidamente procesados, empacados y listos para ser consumidos y desechados).

Estos productos culturales (películas, caricaturas, comics, novelas, canciones...) son y serán consumidos tanto por miembros de la grey católica (o de creyentes y practicantes) como por individuos totalmente ajenos y distantes a la Iglesia Católica. Estos públicos reciben una idea, una imagen, una parodia de la Religión Católica que, algunas veces, puede ser simplemente estilizada (según los parámetros estéticos contemporáneos) y hasta cierto punto respetuosa (por no desacreditar a la institución ni al credo) como ocurre por, ejemplo, con la película *Van Helsing*, del directo Stephen Sommers; inspirada en un personaje de la novela Drácula de Bram Stoker, Abraham van Helsing.

¹² Anthony de Mello fue en vida un sacerdote jesuita de origen indio que buscó amalgamar la tradición espiritual de su país con las enseñanzas de Cristo valiéndose de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola como puente metódico-teórico, para acercar y comunicar ambas tradiciones espirituales. Fue un orientador y consejero espiritual reconocido, y un escritor famoso cuyas ideas y pretensiones de buscar un ecumenismo doctrinario (entre las tradiciones orientales y occidentales) fundamentado en los principios de una espiritual universal se ganaron la descalificación, el 24 de junio de 1998, de la Congregación de la Doctrina de la Fe, la cual calificó a muchos de sus escritos como incompatibles con la fe católica. Una de sus más populares obras que sintetiza muchas de sus ideas es *Autoliberación interior* (2005).

En la película, la Iglesia es retratada como una institución poderosa y sofisticada poseedora de una avanzada tecnología (de un estilo retro-futurista victoriano) y de conocimientos mágico-científicos que emplea para combatir el mal por medio de paladines como Van Helsing.

La idea de un campeón en la lucha contra las fuerzas oscuras con una vida atribulada, traumas de la infancia (al estilo Batman) que evade a la gente o que no se sabe relacionar o entender con ella, pues la pasa mejor con demonios y descarnados, tiene en John Constantine, el personaje de ficción creado por Alan Moore a uno de sus mejores representantes. Este detective de lo sobrenatural pasó del *comic*¹³ a la pantalla grande en el 2005 dirigida por Francis Lawrence y protagonizada por Keanu Reeves. El Constantine de la película, como el del comic, es en realidad un moderno nigromante, un vidente y sobre todo un exorcista que trata con ángeles y demonios. Está rodeado de un montaje lúgubre y armado de una parafernalia de devocionarios, reliquias y su sinfín de fetiches mágicos de una manifiesta o clara simbología cristiano católica. Su escopeta esta adorna con un crucifijo y recita oraciones en latín que lee de un libro antiguo...

Van Helsing y Constantine son versiones estilizadas y modernas del exorcista católico. En 1973 estrenó en el cine uno de los clásicos del terror sobre este tema, *The Exorcist*. Basada en el libro de idéntico título escrito por William Peter Blatty, *El Exorcista* nos cuenta la historia de Regan Mac Neill, una niña de 12 años quien, tras sufrir un grave caso de posesión demoníaca, el padre Damián Karras le aplica una serie de exorcismos que culminan con la expulsión de las entidades demoníacas y la muerte del exorcista. Esta película tuvo muchos elementos inusuales; uno que abona a mi análisis es el hecho de que rompe con el fenotipo del sacerdote entendido o descrito como un hombre dedicado a las tareas litúrgicas o devocionales; por el contrario, Karras es una persona con una crisis existencial que duda de su fe a quien las circunstancias lo llevan a pelear cara a cara con el demonio. El exorcista como figura de ficción se incorpora al elenco de personajes del *esoterismo de masas o pop* como otro tanto de los que fueron sustraídos del imaginario de la cultura católica.

El sacerdote armado, mitad pistolero del viejo oeste, mitad caballero templario, aparece como protagonista de un sinfín de sagas televisivas y cinematográficas como la *Priest*. Dirigida por Scott Stewart, la trama de *Priest* nos describe una sociedad en la que los sacerdotes (más caballeros que religiosos)

13 La serie publicada por la casa DC tuvo por título John Constantine: Hellblazer.

erradicaron una plaga de vampiros y cumplido su compromiso, un gobierno de manifiesta hechura eclesiástica los licenció y mandó a la sombra. *Priest* está basada en un *comic* o *manga* homónima escrita por el coreano Min-Woo Hyung. Llama la atención la fascinación que los autores de *mangas* y *animés*, japoneses y coreanos, sienten por la figura del sacerdote y cómo la han convertido en tema y protagonista de historias en las que, un móvil recurrente, es la confrontación entre los vicarios de Cristo, los sacerdotes, y los hijos de la blasfemia y la oscuridad, los vampiros, ejemplos de ellos son los *mangas* y también *animés* *Hellsing*, de Kota Hirano (aquí habría que hacer la precisión de que los sacerdotes guerreros no son siervos de la Iglesia sino caballeros protestantes reales) y *Trinity Blood* de Sunao Yoshida. *Trinity Blood* es una saga post-apocalíptica que nos cuenta la aparición de una segunda raza humana, con poderes sobrenaturales, que necesita beber sangre y por ello es definida como vampira. La Iglesia Católica conforma con otros países una federación dedicada a proteger a la humanidad de los vampiros, quienes, a su vez, han creado un imperio llamado el Imperio de la Humanidad Verdadera.

Sobre esta ideas de una Iglesia post-apocalíptica, con rasgos de estado autoritario y totalitario, existen varias novelas de ciencia ficción que la retoman como *Endymion*, escrita por Dan Simmons. *Endymion* juega también con esta idea de una Iglesia que, superado el apocalipsis, emerge como institución hegemónica dominante dentro de una distopía donde convergen la alta tecnología y el misticismo.

Siguiendo *Trinity Blood*, podemos decir que este *anime* y *manga* maneja, con desenfado y trazos de romanticismo postmoderno, la figura del sacerdote y de otros personajes de igual connotación eclesiástica, por ejemplo, uno de las protagonistas es un cardenal de nombre Catherina Sforza, Duquesa de Milán. Tales atrevimientos y libertades, apenas una generación atrás, hubieran sido causa de escándalo y protesta, sin embargo, hoy en día, le resultan estéticamente muy atractivos a los nuevos públicos.

A los ojos de los seguidores de estas historias (la mayoría de ellos adolescentes o post-adolescentes) no encuentran irreverentes ni menos blasfemos el trato y la recreación que estas sagas hacen de las figuras eclesiásticas y monásticas. Cabe mencionar que algunas de estas recreaciones tienen una cierta carga erótica como ocurre con el personaje de la Magdalena, del *comic* *Darkness*, de editorial Top Cow. Magdalena es una monja guerrera, de indumentaria provocativa de

estilo gótico-católica, que porta la Lanza de Longinos con la que defiende a la Iglesia de fuerzas oscuras y personajes maléficos como *Darkness*. El personaje gustó tanto que tuvo su propia serie y además, por lo llamativo que resulta para ciertos públicos su indumentaria, algunas *cosplay* (tribu urbana de adolescentes que gusta de disfrazarse de personajes de comic, videojuegos, *mangas*...) la han caracterizado. Para los seguidores de esta subcultura, el motivo de todas estas ficciones que parodian y juegan con lo sacro, no es burlarse sino recrear la eterna y mítica disputa entre el bien y el mal, entre los ángeles y los demonios, entre los hombres santos (los sacerdotes) y los hombres maldecidos por sus pecados (los vampiros).

La confrontación arquetípica sacerdote-vampiro nos remite a dos referentes igualmente arquetípicos cuya confrontación, al interior del imaginario colectivo, arroja cierta luz para comprender por qué resulta tan atractivo el binomio sacerdote-vampiro. Me refiero a la figuras de Cristo y de Drácula. En ambas, la sangre, como teofanía de la inmortalidad, juega un papel crucial para comprender las intenciones o razones de su ser y de su hacer. Cristo da la vida y ofrece sangre, como verdadera bebida, para dispensarles la vida eterna a quienes lo aceptan como su señor y Mesías. Con su sacrificio, Cristo le otorga la vida eterna a quienes beben de su sangre y comen de su carne.

Drácula, el vampiro, es arquetípicamente el anticristo, en muchos sentidos ligados a su simbología y mito. Él no se ofrenda ni se da los demás como Cristo; él se sienta en la mesa de la humanidad para alimentarse. No otorga su sangre, sino que la depreda, la bebe de sus víctimas para darse vigor y fuerza; mata para seguir existiendo. Es un anti-Mesías condenado a permanecer eternamente en el mundo, muerto en vida. Sólo a unos pocos elegidos, mediante su mordida, les trasmite su condena; los transforma en vampiros, es decir, en seres sin alma ni redención. Drácula, a quienes dentella eróticamente, alimentándose de su sangre, les otorga un tipo de existencia lúgubre y espectral, enclaustrada en el mundo, les da una muerte eterna.

IV

Soy de la idea de que el *esoterismo de masas* ha sabido explotar a estos dos arquetipos y los ha enmascarado en representaciones fenotípicas como son la del sacerdote y la del vampiro; a ambos los ha insertado en una neo-mitología construida a partir de elementos prestados de la cultura cristiana y en particular de la cristiano-católica.

La dupla ángeles-demonios también ha sido explotada por el esoterismo de masas en sus productos culturales, en términos muy parecidos a la formada por el sacerdote y el vampiro. Al igual que esta última, la dupla ángeles-demonios recrea la arquetípica lucha o conformación entre la luz y la oscuridad, entre las fuerzas del orden y las del caos; la apropiación a la cultura católica, obvió, es evidente o franco. Antes que los *comic* o las películas, la iconografía católica, incluso el teatro eclesiástico, han recreado estética y alegóricamente la sempiterna batalla que libran las huestes divinas contra los sicarios del demonio. Dentro del cine, las películas de ángeles luchando contra demonios o revelándose contra Dios son numerosas. Están, por sólo mencionar algunas, la *Armada de Dios*, del director Gregory Winden y *Legión de Ángeles*, de Scott Charles Stewart. En ellas, los protagonistas son los ángeles buenos dispuestos a cumplir, hasta las últimas consecuencias, su encomienda divina de cuidar de los hombres (es decir de ángeles guardianes).

Por otro lado, hay sagas del cine, el comic e incluso de los video juegos que le asignan esta tarea al antagonista, es decir, en la que los demonios o, en su defecto, algún condenado velan por la humanidad o regresan al mundo para castigar a los pecadores como ocurre en comics como *Spawn*, y *Hellboy*, el primero de *Image* y el segundo de *Dark Horse*, o *Ghost Rider*, de *Marvel*. Envueltos o revestidos de símbolos, ideas y referencias a la cultura católica, estos personajes tienen en común el hecho de ser demonios o condenados que, contrariaron su naturaleza, combaten el mal por una maldición o por hechos circunstanciales. 777

Una serie animada japonesa, de gran audiencia e impacto, que rebasó las simples adaptaciones estéticas y profundizó en asuntos teologales, es *Neon Genesis Evangelion* del director Hideaki Anno. En Japón, la serie alcanzó altos niveles de audiencia que la colocaron como uno de los 100 animes con mayor ranking de toda la historia. El nombre de la serie de 26 capítulos, puede traducirse como *mensajero del nuevo comienzo*. La serie está cargada de referencias a la tradición Hebrea, en especial a la *Cábala judía*, aunque los íconos y los términos cristianos salen a relucir en cada momento; por ejemplo, en la trama se menciona que en el año 2015 la tierra sufrió una devastación apocalíptica producida por el ataque, impacto, de los ángeles (originalmente “apóstoles” pero el directo lo cambió por ángeles) seres misteriosos, algunos monstruosos y descomunales y otros microscópicos. Todos ellos, según la trama de la serie, descienden de Adán, el primer ángel y su objetivo es reunirse con Lilith, el segundo ángel. Lilith fue

encontrado por los humanos y a través de una organización patrocinada por la ONU, NERV, se le investigó y a partir de estos estudios fueron desarrollados los EVAS o ángeles biomecánicos cuya misión es defender a la humanidad de la estirpe de Adán.

Evangelion rompe con muchos conceptos y paradigmas religiosos, como es evidente. Sin expresarlo abiertamente, la lógica de la serie define a Dios (el Dios Judeo-Cristiano) como el enemigo de la especie humana. Él, como figura, nunca aparece; rara vez se le menciona; pero sus enviados, los ángeles (seres nada angelicales ni bondadosos) no tienen otro propósito que acabar con una humanidad a la defensiva contra los poderes y fuerzas divinas. En *Evangelion*, el *esoterismo de masas* rebasó sus habituales libertades estéticas y se atrevió a reinventar los relatos apocalípticos y la historia de la redención, planteando una escatología inserta en un mundo de avances biotecnológicos en los que la ciencia y el esoterismo convergen.

Evangelion no fue una creación deliberada sino caótica. El estudio que la produjo, Gainax sufrió grandes apuros económicos para producirla. Los propios realizadores de *Evangelion* albergaban dudas sobre la aceptación o recepción de su creación en el público. Al final, gustó y mucho. La fórmula fue probada con éxito y es de esperarse que el esoterismo de masas la siga explotando.

V

Entre las nuevas generaciones priva una religiosidad menos ceremonial y respetuosa con lo sagrado que no se toma a escándalo el que aparezca en una serie o película (*Machete*, de Robert Rodríguez) una monja armada matando delincuentes o un Sagrado Corazón de Jesús sonriendo, cerrando un ojo y con un pulgar arriba (*Dogma*, de Kevin Smith). El fenómeno de la adaptación de las ideas e imágenes religiosas de la Cultura Católica no puede ser revertido (mientras resulte atractivo para el público y lucrativo para los creativos). Las condenas y las excomuniones tampoco resultan eficaces como freno o intimidación. Lo prohibido atrae, llama la atención y vende. El esfuerzo debe ir en otra dirección más sutil e intelectual. Si los íconos y las ideas religiosas plagiadas por el esoterismo ya no pueden ser rescatadas físicamente (la simple pretensión es absurda) ni se puede prohibir su adaptación, reinvención y explotación; entonces, hay que robustecerlos semiótica y semánticamente. Es decir, hay que rescatar y difundir la riqueza, simbólica y sagrada, de las ideas y

símbolos cristiano católico, aprovechando las ventajas tecnológicas actuales. Sólo así volverán a ser respetadas al grado de que su hurto intelectual y su utilización recreativa, estética y lucrativa resulten absurdos, provocadores, de mal gusto o incluso ofensivas para el intelecto y el corazón.

Soy de la idea que, como nunca, es necesario acercar a los laicos, en particular a los jóvenes, a la Teología y a la Filosofía católica mediante una bien planeada labor de catequesis profunda y de evangelización en las que, sin dejar el trabajo de concientización ética y devocional, se emprenda la tarea de instruirlos en las grandes ideas y principios arquetípico-sagrados de la Tradición teológica y espiritual del Catolicismo. Darle difusión y vigencia a la Tradición Católica no salvará a la Cultura Católica de presentes y futuras adaptaciones pero la hará más resistente a los efectos negativos de estos. Es difícil respetar y amar lo que carece de significado o sentido. La figura o el símbolo sagrado privado de su significado (espiritual y arquetípico), en estos tiempos, están condenado a terminar de logotipo comercial o de personaje en una película o serie animada.

Referencias

BACON, F. (2006). *Nueva Atlántida*. España: AKAL.

DE LA TORRE, R., & GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, C. (mayo-agosto del 2005). Mercado y religión contemporánea. *Desacatos* .

DEBROISE, O., & MEDINA, C. (2007). *La era de la discrepancia: arte y cultura visual en México, 1968-1997*. México: UNAM.

DURKHEIM, É. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. España: Akal.

ECO U. (1984). *Apocalípticos e integrados*. España: Lumen.

ELIADE, M. (2009). *Lo sagrado y lo profano*. España: Paidós.

FREUD, S. (1968). *Tótem y Tabú*. Obras Completas II. España.

GEERTZ, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. España : Gedisa.

GUENÓN, R. (2001). *Crisis del Mundo Moderno*. España: Paidós.

————— (2003). *Oriente y Occidente*. España: Olañeta.

JUNG, C. G. (2009). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. España: Paidós.

LING, M. (2003). *Creencias antiguas y supersticiones modernas*. España: Olañeta.

————— (2006). *Símbolo y Arquetipo*. España: Olañeta.

ORTEGA Y GASSET, J. (1996). *La Rebelión de las Masas*. Chile: Andres Bello.

SCHIROVA, K. (s.f.). *Las Causas de la proliferación protestante en Latinoamérica en las últimas décadas del siglo XX* . Obtenido de www.premioibam.cz/documentos/7maedicion/1erPremioVIIKlaraSchirova.pdf.

La diversidad religiosa en Sinaloa de 1921 a 1940

Gilberto López Alfaro ¹

David Salvador Cisneros Zepeda ²

RESUMEN

El aumento de las denominaciones religiosas no católicas en Sinaloa³ durante el periodo de 1921 a 1940 son evidencia del cambio religioso que sucedió en el marco de las políticas secularistas y laicistas implementadas por el poder Legislativo del Estado. En el presente trabajo se procedió al análisis estadístico de los censos poblacionales de 1921, 1930 y 1940 de Sinaloa con base en la Teoría de la Secularización, debido a que se llevó a cabo una reconfiguración de las relaciones entre la jerarquía eclesiástica católica y el gobierno federal mexicano; todo ello, como resultado de las disposiciones en materia de regulación religiosa de la Constitución de 1917. Fue así que al validarse la ley sobre Delitos y faltas en materia de culto religioso y disciplina externa (Ley Calles) se ordenó a la XXXI Legislatura del Congreso de Diputados de Sinaloa, se reglamentara la cantidad de ministros religiosos bajo el criterio de la proporcionalidad de la población. Como resultado del análisis de las estadísticas poblacionales se descubrió que durante las tres décadas antes señaladas hubo un incremento de porcentajes mayores a los del 200 % de la población no católica.

Palabras clave: Religión, Censo, Diversidad, Secularización, Sinaloa.

1 Profesor de la Facultad de Estudios Internacionales y Políticas de la Universidad Autónoma de Sinaloa; doctor en Historia; integrante del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Email: gilbertolalfaro@uas.edu.mx

2 Profesor de la Facultad de Estudios Internacionales y Políticas de la Universidad Autónoma de Sinaloa; doctor en Ciencias Sociales; integrante del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel Candidato, del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Email: david.cisnerosquas.edu.mx

3 Entidad que se ubica al Noroeste de México, colinda al norte con el estado de Sonora y Chihuahua al Este con Durango y al Sur con Nayarit. Su capital es Culiacán, Rosales; cuenta con 18 municipios. Su extensión representa el 2.9 % del territorio nacional. Actualmente su población es de 3,026,943 habitantes, el 2.4 % del total del país. Su principales ciudades son Los Mochis al norte Culiacán en el centro y el puerto de Mazatlán al sur.

<https://www.cuentame.inegi.org.mx>

Religious diversity in Sinaloa from 1921 to 1940

ABSTRACT

The increase of non-Catholic religious denominations in Sinaloa during the period from 1921 to 1940 is evidence of the religious change that occurred in the framework of the secularist and secularist policies implemented by the Legislative power of the State. In the present work, we proceeded to the statistical analysis of the population censuses of 1921, 1930 and 1940 of Sinaloa based on the Theory of Secularization, due to the fact that a reconfiguration of the relations between the Catholic ecclesiastical hierarchy and the government was carried out. Mexican federal; all this, as a result of the provisions on religious regulation of the 1917 Constitution. It was thus that when the Law on Crimes and misdemeanors in matters of religious worship and external discipline (Calles Law) was validated, the XXXI Legislature of Congress was ordered of Deputies of Sinaloa, the number of religious ministers will be regulated under the criterion of the proportionality of the population. As a result of the analysis of population statistics, it was discovered that during the three decades mentioned above there was an increase in percentages greater than 200% of the non-Catholic population.

Keywords: Religion, Census, Diversity, Secularization, Sinaloa.

Introducción

El tema de este trabajo es el presentar el comportamiento de las diversas denominaciones religiosas, registradas en los censos estadísticos de Sinaloa de 1921, 1930 y 1940. Estas cifras, corresponden al período de los años en los que sucedieron los conflictos generados por la recomposición en las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado mexicano. Durante esas tres décadas, sucedió el conflicto cristero de 1926-1929 y un segundo periodo de cierre de templos de 1934-1939 en el estado de Sinaloa. La reflexión parte de la idea de que la Iglesia católica era la religión dominante por lo que el Congreso de Diputados estimó las determinaciones de orden religioso en la entidad al establecerse como máximo 45 ministros religiosos en 1926. Sin embargo, la realidad de la existencia de otras denominaciones diferentes a la católica fue incrementando durante ese período, incluso con porcentajes de aumentos sumamente notorios. Es así que incluso, la población diferente a la católica entre 1921 y 1940 mostraron porcentajes mayores al doscientos por ciento.

1.- La política laicista durante la reconfiguración de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica en Sinaloa.

Afirma Jean Meyer (2004) que el conflicto cristero no solo se dio en el lapso del tiempo de 1926 y 1929, sino que hubo una continuación de una segunda cristiada durante los años de 1932 a 1938. Indica que durante la primera etapa, la cristiada afectó a “mucho o poco” a 17 estados que se enmarcan en una línea que inicia en el Sur de Sinaloa hasta el oeste de Oaxaca. (p. 31)⁴.

El 21 de mayo de 1926 el Congreso de Diputados del estado de Sinaloa determinó que solo 45 ministros religiosos podrían ejercer su ministerio, sería así que un solo ministro debía atender a 8 mil habitantes. La disposición sucedió en el marco de la reconfiguración de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado mexicano de 1926 a 1929 (que se conoce como Guerra Cristera) y que luego se prolongó durante 1934 a 1939, en segundo periodo para el estado de Sinaloa, caracterizadas por el cierre de los templos religiosos. La aplicación políticas laicistas de la Constitución de 1917 y el establecimiento de disposiciones normativas en cuanto a la presencia y actividades de los ministros religiosos, generó un periodo de controversias, discusiones y conflictos entre la jerarquía eclesiástica, el gobierno federal y algunos estatales y un sector importante de católicos que devino en el cierre de los templos. Así sucedió en Sinaloa durante esos dos periodos.

El principal argumento para establecer la medida de regular el número de ministros religiosos, fue que en Sinaloa, la mayoría de la población profesaba la religión católica. Sin embargo, los datos que arrojaron los censos del Departamento de Geografía y Estadística mostraron la existencia de otras denominaciones religiosas. Es por ello que consideramos que las determinaciones en materia de regulación de los ministros religiosos sobrestimó la hegemonía del catolicismo sin tomar en consideración la existencia de la población de otros credos e incluso de la población que se declaró sin creencia religiosa. Esas

4 Meyer hace una distinción entre dos formas, en cómo se manifestó el conflicto cristero; utilizando los términos *Resistenz* y *Widerstand*; el primero hace referencia a un concepto médico biológico, en el sentido de defensa del organismo para conseguir la inmunidad, resistencia inmunitaria y, el segundo como la resistencia política, eventualmente armada, en el sentido de levantamiento. Por lo que los cristeros en los 17 estados practicaron la *Widerstand*, mientras que en los demás estados del norte y del sur que no tuvieron una lucha armada intensa se recurrió al *Resistenz*. En el caso de la jurisdicción eclesiástica de Sinaloa hubo un segundo periodo de clausura de los templos católicos de 1934 a 1939 en el marco de lo que se puede señalar como una segunda cristiada.

determinaciones mostraron una visión reducida de la aplicación de políticas encaminadas al reconocimiento de los principios de la laicidad que permitieran la pluralidad y el reconocimiento de la libertad de creencias.

Las disposiciones de los diputados en 1926 más bien, tuvieron como objetivo en particular limitar las funciones del clero católico. Como lo señala Roberto Blancarte, “en 1926 lo que estaba en juego era el sistema sociopolítico y la autoridad de un nuevo régimen.” (Blancarte, 2012: 43). Incluso hablar de un proceso de separación entre la Iglesia católica y el gobierno no significó la institucionalización de la laicidad en el país. La condición de regular la cantidad de ministros, desconocer “la personalidad jurídica de la iglesia, la prohibición de que pudieran poseer bienes, las limitaciones al culto externo fuera de los templos, la imposibilidad de constituir partidos políticos con referencias religiosas y las prohibiciones para que los ministros de culto participaran en actividades políticas, fueron todas medidas anticlericales (no antirreligiosas), que iban destinadas a eliminar o en su caso hacer a un lado la participación de la Iglesia católica en particular, de la vida social y política de México.” (Blancarte, 2012: 43).

Por motivos de las disposiciones establecidas por el gobierno federal en 1926 se mandató a cada entidad se limitara la presencia de ministros religiosos, según el número de habitantes. En Sinaloa el número de ministros religiosos que se dispuso que podían ejercer sus actividades, fue establecido en base a las cifras dadas por el último registro del total de habitantes que había en el estado. Así se estableció en la fracción VII del artículo constitucional 130, el estimado de la población sinaloense era de 360 mil habitantes; por ello, se consideró que bastaría con tener un ministro por cada ocho mil habitantes, lo que daría como resultado un total de 45 ministros. (Diario de los debates del Congreso del Estado de Sinaloa. (1926, 21 de mayo). Acta de la sesión de la XXXI Legislatura. Dictamen de las comisiones de Gobernación y de Puntos Constitucionales).

Las disposiciones que se establecieron por los diputados fueron cuatro artículos: “Art. 1.- Habrá en el Estado los ministros de cultos religiosos que de acuerdo con las necesidades locales determinan las autoridades del ramo, pero por ningún motivo su número podrá exceder de cuarenta y cinco; Art. 2.- Para ejercer en el Estado el ministerio de cualquier culto se necesita ser mexicano por nacimiento. Art. 3.- Los ministros de los cultos serán considerados como personas que ejercen una profesión y estarán directamente sujetos a las leyes que sobre

la materia se dicten; Art. 4.- Para dedicar al culto nuevos locales que se abran al público deberán llenarse los requisitos que exige el párrafo 10/o. del artículo 130 de la Constitución General de la República.” (Diario de los debates del Congreso del Estado de Sinaloa. (1926, 21 de mayo). Acta de la sesión de la XXXI Legislatura. Dictamen de las comisiones de Gobernación y de Puntos Constitucionales).

En las actas del Diario de los Debates el diputado Salmón dijo que era una “carga pesada sostener un ministro por cada ocho mil habitantes.” Sin embargo, ante la necesidad de tratar el tema de forma urgente y en base a la idea de que no había mayores problemas con los ministros de otras denominaciones religiosas, se dispuso al establecimiento de dichas medidas. Mientras que el diputado Güemez intervino a favor de las disposiciones al decir que: “Esta reglamentación viene a resolver el problema entre nosotros, porque aquí no hay más que religión cristiana; no hay problema protestante, porque de este culto solo habrá dos o tres templos.” (Diario de los debates del Congreso del Estado de Sinaloa. (1926, 21 de mayo). Acta de la sesión de la XXXI Legislatura. Dictamen de las comisiones de Gobernación y de Puntos Constitucionales).

Ante esas disposiciones establecidas por los diputados del Congreso de Sinaloa, en materia de las condiciones religiosas en la entidad nos preguntamos ¿Cuál era la realidad en Sinaloa en materia de credos y grupos religiosos? ¿Se puede considerar la hegemonía católica como la única realidad religiosa en el estado? ¿Comenzó a existir un cambio religioso en Sinaloa como efecto de las políticas seculares del gobierno federal?

2.- La pluralidad religiosa como efecto de la secularización

El cambio religioso que comenzó a manifestarse en Sinaloa después de 1926 es producto de la secularización y la modernidad en el México posrevolucionario. La secularización la definimos como la “no la pérdida de la religión en una sociedad globalmente racionalizada, sino una reorganización general de las formas de religiosidad.” (Hervieu-Léger, 1998: 20).

La diversidad religiosa es resultado del cambio entre religión y sociedad como lo señala Poulat (1994), ello es resultado de la dinámica que implica la búsqueda de los individuos por encontrar el sentido de los rituales y la fe en materia religiosa.

En esa búsqueda sucede la recomposición religiosa ante la existencia de la oferta de opciones, como lo señala Peter Berger (1971); que se somete a una competencia por obtener una mayor cantidad de adeptos en un modelo de competitividad y oferta religiosa. Esa competencia, permite la transformación de los vínculos de pertenencia a la parte institucionalizada de las creencias como son las diferentes iglesias o denominaciones; que en función de mantener y acrecentar el número de fieles, buscan los mecanismos para que sus integrantes puedan renovar, modificar y transformar esa búsqueda de sentido religioso por medio de la manifestación de los rituales.

Otro de los efectos de la recomposición religiosa son las nuevas formas de sociabilidades, adhesiones y lealtades, en el marco del campo social, que está en constante transformación, como resultado del dominio de los que Pierre Bordieu denomina agentes, los cuales controlan un determinado capital, ya sea religioso, político, académico, literario, etc., que se disputa entre los mismos agentes en el espacio social en la búsqueda de un mayor capital, la explicación se circunscribe en el marco de la inclusión y exclusión (Bourdieu, 2006: 33).

La recomposición y la diversidad religiosa podrá ser efectiva y puesta en práctica mientras existan las condiciones sociales que den cabida a la pluralidad. Para que ello suceda deberán existir condiciones políticas y culturales como lo señala Beckford (2003: 73), además podríamos añadir, de condiciones legales reglamentarias permitidas por el Estado, en el marco del reconocimiento, aceptación y regulación de la existencia de diferentes denominaciones religiosas. Una de las características comunes de las naciones de herencia latina es que la diversidad religiosa a través de la recomposición y la pluralidad se ha desarrollado de forma más lenta y con mayores reticencias (tanto por parte de las instituciones religiosas, el Estado y la sociedad en general) debido a la hegemonía y monopolio religioso que ha tenido el cristianismo y el catolicismo en particular. Todo ello, fue debido a que ese dominio le permitió hacerse de un capital político que se tradujo en beneficios y privilegios no sólo en el ámbito de la hegemonía del dominio espiritual de las masas, sino también en cuanto a recursos materiales y económicos.

La búsqueda del sentido religioso de los individuos genera un cambio religioso que se transforma o traduce como la desvinculación o desinstitucionalización de las afiliaciones religiosas. Este efecto, es provocado por la individualización o privatización de las creencias y la autonominación

de las instituciones religiosas. Esta búsqueda del sentido religioso, ha sido expuesto como resultado de la modernidad como lo indican los teóricos del fenómeno de la secularización como Tschannen (1992: 62), Dobbelaere (1994: 3), Beckford (2003: 73), la pluralidad religiosa genera efectos en la sociedad como: “Diferenciación, autonominación, desisinstitucionalización, movilidad, multiplicidad, individualización y apropiación pramágica (a su manera según cada individuo), religiosa. Sin embargo es pertinente señalar que La secularización se confunde con descenso en la práctica religiosa, que son dos temas diferentes, denominaciones y participación en los templos.” (Dobbelaere, 1994: 3).

Es importante destacar que el hecho de la aparición de la existencia de la competencia de mercado religioso con la oferta de diversas denominaciones religiosas por sí solas, no implican necesariamente la existencia de la pluralidad religiosa o que se pueda por ello considerar a una sociedad como autónoma e independiente del control del Estado. Por que de igual forma, la hegemonía de una religión no necesariamente implicará la existencia de las condiciones del establecimiento del laicismo ante dicha prevalencia. Entendiendo que “el laicismo es una condición de trato, políticas y preferencias contrarias a la laicidad”, tal como lo señala Roberto Blancarte (2008: 139).

La diferencia entre laicismo y laicidad estriba en el hecho de que esta segundo termino se da en el marco de la existencia de condiciones de pluralidad, mientras que el laicismo se convierte en una constante aplicación de acciones y determinaciones para restringir la actuación y el desempeño de una denominación religiosa en particular según Dumont, (2008). El laicismo se manifiesta principalmente cuando el Estado o alguna otra instancia de gobierno emprende una serie de acciones en el ánimo de negociar o agenciarse el dominio de los diferentes estratos sociales o de eliminar la influencia hegemónica de alguna denominación religiosa. Lo anterior, sucede sobretodo cuando existen de por medio procesos de legitimación en los que se ven confrontados los marcos ideológicos o principios conceptuales, durante tiempos de transición de regímenes políticos; tal y como sucedió en México durante los años veinte y treinta del siglo XX con la institucionalización del régimen emanado de la revolución de 1910.

La aparición de la diversidad religiosa tampoco implica, la sustitución de la hegemonía católica por el dominio del protestantismo o de alguna otra

denominación religiosa. Más bien la diversidad religiosa es resultado de una “subversión de las formas religiosas institucionalizadas hacia la pluralidad religiosa” (Tahar Chaouch Malik, 2010: 852). Lo importante por destacarse entonces, es el hecho de que si bien es cierto el pluralidad religiosa genera un cambio religioso, no necesariamente sucederá el cambio de la hegemonía de alguna religión, como puede ser el caso del catolicismo en México; pero si podrá ser considerado como el punto de partida en el que esa hegemonía detentada por la Iglesia católica, comenzará a tener una mayor competencia por la oferta del mercado religioso. Un ejemplo de ello, lo señala Jean Pierre Bastian quien dice que “la política violenta anticlerical no había amenazado la hegemonía católica en México, Colombia y Uruguay.” (Bastian, 2010: 21)

El control y la hegemonía religiosa en México a partir de la década de 1921 manifestó un cambio en el índice de personas que manifestaron no pertenecer o estar adheridas a la fe católica. El cambio se mostró en los puntos porcentuales que mostraron los censos poblacionales sin embargo también es destacarse que. Las denominaciones no católicas no lograron modificar la cultura religiosa en la primera mitad del siglo XX en México, sin embargo, se convirtieron en sociedades de ideas precursoras de “modelos sociopolíticos liberales.” (Bastian, 2010: 21).

Otra consideración que habrá de puntualizarse es el hecho de que el establecimiento de las condiciones múltiples de los efectos de la pluralidad religiosa, es que esta condición, es resultado de los procesos de secularización en los que no implican eliminación de la puesta en práctica de las creencias por parte de los individuos, sino que más bien, la pluralidad y diversidad religiosa son el resultado de una reapropiación de sus creencias y reedirección de la toma de sus sentidos religiosos al combinar y disociar los criterios de su fe, según Hervieu-Léger (1993); lo que da paso a la emancipación de la tradición hegemónica (como ha sucedido con el catolicismo en México). Sin embargo, ante la redefinición de los individuos sobre sus contenidos de creencias, es de notarse que esas modificaciones de sus adhesiones religiosas o preferencias se dan en un contexto de “apertura limitada” (Campiche, 1993: 130), resultado del dominio de la tradición cristiana y en particular en el caso de México debido a la hegemonía del catolicismo.

La pluralidad religiosa que se hace más evidente en México en los años veinte, pues es el resultado de los reacomodos que generaron los cambios del

régimen posrevolucionario. Ello, fue debido al tránsito conflictivo de los años veinte y treinta, con el conflicto cristero, el cierre y la confiscación de los templos católicos (en Sinaloa el cierre de los templos fue en dos periodos de: 1926 a 1929 y de 1934 a 1939), por lo que la Iglesia católica tuvo que subordinarse a las disposiciones del gobierno. Los conflictos sociales y políticos de las tres primeras décadas del siglo XX en México generó “una desregulación política que acompañó un cambio religioso.” (Tahar Chaouch Malik, 2010: 850).

La pluralidad religiosa se puede considerar efectiva en México a partir de que se hace manifiesto un cambio en el porcentaje de la población que declara su pertenencia o adhesión a alguna religión. Esas cifras pueden ser evidenciadas en el caso de la diócesis de Sinaloa gracias a los datos reflejados por los censos poblacionales de 1921 a 1940.

3.- Situación de las denominaciones religiosas en Sinaloa de 1921 a 1940

Para analizar las condiciones de la diversidad religiosa imperante en Sinaloa durante los años de 1921 a 1940, se recurrió a la información que nos proporciona el Instituto Nacional de Geografía y Estadística. Los datos sobre la presencia de denominaciones religiosas diferentes a la católica es importante destacar ya que con ella podemos valorar la definición de la Cámara de Diputados al establecer el criterio de cuántos ministros religiosos pudieran ejercer sus funciones. Si bien es cierto que la mayoría de la población de México y por ende de Sinaloa, era católica no podemos dejar de valorar el aumento en número y porcentajes durante el periodo de estudio.

La población en Sinaloa en 1921 era de 341,265 habitantes, con 166,563 hombres y 174,402 mujeres; lo que implicó que hubiera 7,839 mujeres más que el total de hombres. En 1921 había 306,913 católicos, con 149,472 hombres y 157,441 mujeres, o sea 7,939 más de ellas que los hombres. El porcentaje de la población entre ambos sexos fue del 48.70 % para los hombres y el 51.30 % para las mujeres; mientras que la representación de la población en el estado, la población católica masculina significaba el 43.80 % y la femenina el 46.13 %, lo que sumaban un 89.93 % del total de los habitantes en Sinaloa. La población diferente a la católica, podemos afirmar que la masculina era mayor que la femenina, tal como se puede constatar con los siguientes datos. Los protestantes sumaron 481, entre 362 hombres y 119 mujeres; entre ambos sexos, los hombres representaban el 75.26 % y las mujeres eran el 24.74 %; mientras que, en

cuanto a la población masculina y femenina, para la población de Sinaloa, los protestantes representaban el 0.11 % en cuanto a los hombres, las mujeres eran el 0.03 % y en total eran el 0.14 % de la población de todo el estado.

En la clasificación de Otros Credos el total fue de 519 con 316 hombres y 203 mujeres. El porcentaje de hombres y mujeres de esa clasificación, representaban el 60.89 % y el 39.11 %, respectivamente. El porcentaje de la población de Otros cultos en 1921 en cuanto la población total en el estado, eran el 0.09 % para los hombres y el 0.06 % para las mujeres, que en total significaban el 0.15 % del total en el estado. La población que se clasificó Sin Culto fue de 1,092 habitantes con 791 hombres y 301 mujeres. La división de esa población, entre ambos sexos, los hombres representaban el 72.44 % y el 27.56 % las mujeres; mientras que los hombres representaban el 0.23 % y las mujeres 0.09 % y el 0.32 % de la población total en el estado. De la población que Se ignoró su adhesión religiosa fue un total de 32,260 entre 15,922 hombres 16,338 mujeres, por lo que entre ambos sexos en porcentajes era el 49.36% y 50.64%; mientras que la representación en cuanto al estado esa clasificación, representó el 4.67% los hombres y 4.79% las mujeres, por lo que en total eran el 9.45% en todo Sinaloa.

Cuadro 1: Población por religión, porcentajes entre ambos sexos y pocentaje en la población en Sinaloa en 1921

1921	Hombres	Mujeres	Total
Habitantes de Sinaloa	166,563	174,402	341,265
Porcentaje entre ambos sexos	48.80 %	51.10 %	99.90 %
CATÓLICOS	149,472	157,441	306,913
Porcentaje ambos sexos	48.70 %	51.30%	100 %
Porcentaje con respecto a la población de Sinaloa	43.80 %	46.13 %	89.93 %
PROTESTANTES	362	119	481
Porcentaje ambos sexos	75.26 %	24.74 %	100 %
Porcentaje con respecto a la población de Sinaloa	0.11 %	0.03 %	0.14 %
OTROS CREDOS	316	203	519

Porcentaje ambos sexos	60.89%	39.11%	100.00 %
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	0.09%	0.06%	0.15 %
SIN CULTO	791	301	1092
Porcentaje ambos sexos	72.44%	27.56%	100 %
Porcentaje con respecto a la población de Sinaloa	0.23%	0.09%	0.32 %
SE IGNORA	15922	16338	32260
Porcentaje ambos sexos	49.36 %	20.64 %	100 %
Porcentaje con respecto a la población de Sinaloa	4.67 %	4.79 %	9.45 %
TOTAL GRAL	159709	166863	341265
Porcentaje ambos sexos	46.80 %	48.90 %	95.69 %

Fuente: elaboración propia con información del Censo de 1921, INEGI.

La población en Sinaloa en 1930 era de 395,618 habitantes, con 195,023 hombres que eran el 48.80 % y el 51.10% para el total de 200,595 mujeres. Fue así como para ese censo había 5,572 mujeres más que del total de hombres en todo el estado. En 1930 en Sinaloa había 388,745 católicos con 199,503 hombres y 198,242 mujeres; si consideramos el porcentaje entre ambos sexos, los hombres significaban el 49.00 % y las mujeres el 51.00 %; su representación sobre la población del estado, los hombres católicos significaban el 48.15 % y las mujeres el 50.11 %; en total los católicos en Sinaloa representaban el 98.26 % del total de los habitantes. La población protestante sumó a 1,601 personas con 864 hombres y 737 mujeres. Los hombres protestantes eran el 53.97 % y las mujeres el 46.03 %; mientras que del total de habitantes de Sinaloa los varones significaban el 0.22 % y mujeres el 0.19 % respectivamente, por lo que la población de esa denominación era el 0.40 % del total de los sinaloenses. Para el censo de 1930 se contabilizaron 307 budistas entre 282 hombres y 25 mujeres; los hombres eran el 91.86 % y las mujeres el 8.14 %; por lo que en cuanto su presencia en el estado, los hombres budistas representaban 0.07 %, las mujeres el 0.01%, de tal manera que los budistas en Sinaloa eran el 0.08% de los habitantes. La población israelita sumó un total de 130 personas con 67 hombres y 63 mujeres; entre ambos sexos los hombres eran el 51.51 % y las mujeres el 48.46 %; en el estado los israelitas

varones eran el 0.02% y las mujeres el 0.02% de tal manera que en todo Sinaloa los israelitas significaban el 0.03% de la población. De otros credos diferentes al católico eran 410 hombres y 169 mujeres que en total sumaban 579 personas; fue así que los hombres representaban el 70.81% y las mujeres el 29.19%; que significaban el 0.10 % los varones y el 0.04 las damas, con un un total del 0.15 % de la población de Sinaloa. La población que se declaró Sin Credo en 1930 fue de 4,041 habitantes, entre 2,797 hombres que eran el 69.22 % entre ambos sexos, y las mujeres que sumaban 1,244 de ellas con una representación del 30.78 %. Del total de la población del estado los clasificados Sin Credo en 1930 en Sinaloa, el 0.71 % eran hombres y el 0.31 % en el de las mujeres, por ello es que tuvieron un total del 1.02 % de entre todos los habitantes sinaloenses. De la población que no se pudo conocer su adhesión religiosa fue de 215 habitantes, con 100 hombres, o sea el 46.51 % y 115 mujeres que eran el 53.49 % entre ambos sexos; de tal manera que los hombres eran 0.03% al igual que las mujeres con el 0.03%, que en total significaban el 0.06% de los habitantes de Sinaloa.

Cuadro 2: Población por religión, porcentajes entre ambos sexos y pocentaje en la población en Sinaloa en 1930

1930	Hombres	Mujeres	Total
Habitantes de Sinaloa	195,023	200,595	395,618
Porcentaje entre ambos sexos	49.30 %	50.70 %	99.00 %
CATÓLICOS	190,503	198,242	388,745
Porcentaje ambos sexos	49.00 %	51.00%	100 %
Porcentaje con respecto a la población de Sinaloa	48.15 %	50.11 %	98.26 %
PROTESTANTES	864	737	1,601
Porcentaje ambos sexos	53.97 %	46.03 %	100 %
Porcentaje con respecto a la población de Sinaloa	0.22 %	0.19 %	0.40 %
BUDISTAS	282	25	519
Porcentaje ambos sexos	91.86 %	8.14 %	100 %
Porcentaje con respecto a la población de Sinaloa	0.02 %	0.02 %	0.03 %

ISRAELITAS	67	63	130
Porcentaje ambos sexos	51.54 %	48.46 %	100 %
Porcentaje con respecto a la población de Sinaloa	0.02 %	0.02 %	0.03 %
OTROS CREDOS	410	169	579
Porcentaje ambos sexos	70.81 %	29.19 %	100 %
Porcentaje con respecto a la población de Sinaloa	0.10 %	0.04 %	0.15 %
SIN CULTO	2797	1244	4041
Porcentaje ambos sexos	69.22 %	30.78 %	100 %
Porcentaje con respecto a la población de Sinaloa	0.71 %	0.31 %	1.02 %
SE IGNORA	100	115	215
Porcentaje ambos sexos	46.51 %	53.49 %	100 %
Porcentaje con respecto a la población de Sinaloa	0.03 %	0.03 %	0.05 %
TOTAL	195023	200595	395618
Porcentaje ambos sexos	49.30 %	50.70 %	100 %

Fuente: elaboración propia con información del Censo de 1921, INEGI.

En 1940 según el Censo nacional, para Sinaloa se contabilizaron 492,821 habitantes, con 242,754 hombres y 250,097 mujeres, o sea que las mujeres eran 7,343 más que el total de los varones según el Censo de ese año. De esa población total, 473,049 eran católicos, entre 231,585 hombres, o sea el 48.96 % y 241,464 mujeres que representaban el 51.04 % entre ambos sexos; por ello es que, las mujeres eran 9,879 más que el total de los varones católicos. Es así como los católicos en 1940 representaban el 46.99 % y las católicas el 49.00 %, por lo que, en su conjunto, tanto hombres como mujeres católicas eran el 95.99 %, del total de la población de Sinaloa. Los protestantes según el censo eran 2,339 en total con 1,170 hombres y 1,169 mujeres, o sea la diferencia entre ambos sexos, era de solo 1 hombre más que el total de las mujeres. Entre ambos sexos los porcentajes de la población protestante, el 50.02 % eran los hombres y el 49.98 % para las mujeres;

mientras que, para Sinaloa, la población de esa clasificación significaba el 0.24 % por parte de los hombres y el 0.24 % de las mujeres; fue así, por lo que en total representaban el 0.47 % de los sinaloenses. Los budistas en total eran 89 con 71 hombres y 18 mujeres. Los israelitas sumaron 23, con 11 hombres y 12 mujeres. Los hombres de esa denominación eran el 47.83% y las mujeres el 52.17%. En total de la población israelita en el estado, los hombres 0.002 % y las mujeres de igual manera eran el 0.002 %, con el 0.005 % en todo el estado. La población de Otros Credos fue de 1,071 personas entre 626 hombres y 445 mujeres. Por lo que, entre ambos sexos, los hombres eran el 58.45% y las mujeres el 41.55% de tal manera que la población de Otros Credos en el estado, los hombres eran 0.13%, mientras que las mujeres el 0.090%, en total, la población de esa denominación significó el 0.22 %. En el caso de la población que se declaró Sin culto fue un total de 16,250 personas con 9,261 hombres y 6,989 mujeres. La población de los hombres Sin Culto representó el 57.18 % y las mujeres el 43.0 % entre ambos sexos. En cuanto su representación de la población total del estado, los hombres significaron el 1.89 % y las mujeres el 1.42 %, por lo que en total los Sin Culto en Sinaloa fueron el 3.30 % de la población. Para el Censo de 1940 no se estableció la cantidad de personas de las que se desconoció su adhesión religiosa.

Cuadro 3: Población por religión, porcentajes entre ambos sexos y pocentaje en la población en Sinaloa en 1940

1940	Hombres	Mujeres	Total
Habitantes de Sinaloa	242,754	250,097	492,821
Porcentaje entre ambos sexos	49.25 %	50.75 %	99.90 %
CATÓLICOS	231,585	241,464	473,049
Porcentaje ambos sexos	48.96 %	51.04 %	100 %
Porcentaje con respecto a la población de Sinaloa	46.99 %	49.00 %	95.99 %
PROTESTANTES	1,170	1,169	2,339
Porcentaje ambos sexos	50.02 %	49.98 %	100 %
Porcentaje con respecto a la población de Sinaloa	0.24 %	0.24 %	0.47 %
BUDISTAS	71	18	89

Porcentaje ambos sexos	79.78 %	20.22 %	100 %
Porcentaje con respecto a la población de Sinaloa	0.01 %	0.004 %	0.02 %
ISRAELITAS	11	12	23
Porcentaje ambos sexos	47.83 %	52.17 %	100 %
Porcentaje con respecto a la población de Sinaloa	0.002 %	0.002 %	0.005 %
OTROS CREDOS	626	445	1,071
Porcentaje ambos sexos	58.45 %	41.55 %	100 %
Porcentaje con respecto a la población de Sinaloa	0.13 %	0.090 %	0.22 %
SIN CULTO	9,291	6,989	16,250
Porcentaje ambos sexos	57.18 %	43 %	100 %
Porcentaje con respecto a la población de Sinaloa	1.89 %	1.42 %	3.30 %
TOTAL	242,754	250,097	395618
Porcentaje ambos sexos	49.26 %	50.75 %	100 %

Fuente: elaboración propia con información del Censo de 1940, INEGI.

4.- Comparación entre censos por religiones.

Población. - La población femenina fue mayor que la masculina según los censos de los años analizados; las mujeres tuvieron una cifra de 7,839 más que los hombres en 1921; con una diferencia del 2.30 %; en 1930 de 5,572 con el 1.40 %; y de 7,343 en 1940 con el 1.49 % de diferencia entre ambos sexos. Entre 1921 y 1930 la población tuvo un aumento de 54,353 habitantes más en Sinaloa, que representó una variación porcentual del 15.93 %; mientras que entre 1930 y 1940 la población sinaloense aumentó en un número de 97,203 personas más, que significó una variación en porcentaje del 24.57 %. En el caso de los varones entre 1921 y 1930 tuvo un incremento de 28,460 hombres más que representó el 17.09 %; mientras que de 1930 a 1940 el aumento fue de 47,731 que significó el 24.47 % más. Las mujeres entre 1921 y 1930 aumentaron con una cifra de 26,193 mujeres más, lo que representó el 15.02 % de aumento; entre 1930 y 1940, las damas en Sinaloa aumentaron con una cantidad 49,502 más, lo que fue el 24.68 % más.

Católicos. - La población femenina católica fue mayor a la masculina entre 1921 a 1940, pues de los tres censos los resultados indicaron que en 1921 había 7,969 católicas más que católicos, una diferencia del 2.6 % entre ambos sexos; en 1930 las mujeres católicas superaron a los hombres católicos por 7,739 más o sea 2.0 % más; mientras que para 1940 las féminas católicas eran 9,879 más que los católicos con el 2.08 % de diferencia. La población católica para el estado en 1921 representaba el 89.93% de los habitantes sinaloenses y para 1930 el 98.26%, o sea un incremento del 8.33 %; mientras que en 1940 la población católica en el estado era el 95.99% del total de habitantes, por lo que hubo una disminución del 2.27% de esa denominación.

Entre 1921 y 1930 la población católica tuvo un incremento de 81,832 personas más que se declararon bajo esa religión, que representó un 26.66 % más. Entre 1930 y 1940, los católicos(as) se incrementaron con una cifra de 84,304 más, o sea, el aumento fue del 21.69 %. De igual forma, entre 1921 y 1930 los hombres católicos las cifras se agrandaron en una cantidad de 41,031; un acrecentamiento del 27.45 % entre 1930 y 1940. El incremento de varones católicos fue de 41,082 más que representó el 21.57 %. Si vemos, los resultados entre las dos comparaciones, podremos observar, que hubo una disminución proporcional del crecimiento de la población masculina católica en porcentaje entre los periodos de 1921-1930 y 1930-1940 del 5.89 %. En cuanto a la representación porcentual entre ambos sexos, los hombres católicos en 1921 eran el 48.70% y en 1930 el 49.00%, o sea una diferencia del 0.03 % entre los 9 años; y para el censo de 1940 los hombres católicos representaban 48.96%, una disminución del 0.04 %. Con respecto a la representación del total de habitantes en Sinaloa, los hombres católicos en 1921 eran el 43.80% y en 1930 el 48.15%, o sea que ese segmento poblacional manifestó un aumento del 4.35 %; para los años de 1931 y 1940, la población masculina católica tuvo una disminución, ya que entre los dos censos el aumento fue del 1.16%, o sea que entre los periodos de 1921-1930 y 1930-1940 hubo un descenso en el crecimiento de la población del 3.19 %.

Las mujeres católicas entre 1921 y 1930 tuvieron un incremento de 40,801 mujeres más, que significó el 25.92 % entre los nueve años; entre 1930 y 1940 la población femenina católica aumentó con 43,222 mujeres más, lo que implicó el 21.80 % más. En cuanto a su representación entre ambos sexos las mujeres católicas tuvieron una leve disminución entre 1921 y 1930, al pasar del 51.30 % a ser el 51.00 %, ello, implicó la disminución del 0.30 puntos porcentuales. Entre 1930 y 1940, la población femenina católica tuvo un ligero aumento en porcentaje entre ambos sexos, pues de ser el 51.00 % pasaron a ser el 51.04 %, lo que implicó un aumento del 0.04 puntos porcentuales.

aumento del 0.04 %, que en términos de variación porcentual fue un aumento del 0.08 %. La población femenina entre 1921 y 1930 pasó de ser el 46.13 % al 50.11 %, o sea un aumento del 3.98 % del total de la población en Sinaloa. Para 1930 y 1940 la representación de las católicas en el estado tuvo una leve disminución en puntos porcentuales, pues de ser el 50.11 % en 1930 pasaron a ser el 49.00 % de la población en Sinaloa fue así como la disminución fue del 1.11 %.

Protestantes. - La población que se denominó protestante en los censos de 1921, 1930 y 1940, manifestó ser más hombres que mujeres; sin embargo, la brecha entre ambos sexos se acortó tanto que para 1940 la diferencia entre hombres y mujeres fue de 1 hombre más. La población protestante tuvo incrementos muy significativos pues de 1921 a 1930 el incremento pasó de sumar 481 a 1,601 y en 1940 pasaron a ser 2,339. Entre 1921 y 1930 los protestantes aumentaron la cifra de 1,120 más, o sea un aumento del 232.85 %; de ahí que pasaron a ser del 0.14 % al 0.40 % respectivamente, lo que representó un aumento de puntos porcentuales del 0.26 %. Entre esos mismos años, los hombres protestantes aumentaron en 502 más, que significó un aumento porcentual del 138.67 %. Sin embargo, su representación porcentual entre ambos sexos decreció, pues en 1921 eran el 75.26 % y en 1930 pasaron al 53.97 % o sea un menos 21.29 %. Del total de la población de Sinaloa, los hombres protestantes entre 1921 y 1930 pasaron a ser del 0.11 % al 0.22 %, o sea un aumento del 100 %.

Las mujeres protestantes en Sinaloa entre 1921 y 1930 aumentaron en número, con 618 más, ya que en 1921 eran 119 y para 1930 pasaron a ser 737, lo que significó un aumento del 519.33 %. Mientras que su representación entre ambos sexos significó un aumento del 21.29 %; de ser el 24.74 % pasaron al 46.03 %. Las mujeres protestantes de Sinaloa en 1921 representaban el 0.03 % del total de la población, mientras que para 1930 eran el 0.19 %, o sea un aumento del 0.16 %. Entre 1930 y 1940 la población protestante pasó de ser 1,601 a 2,339, lo que implicó un aumento de 738 más, que significó el 46.10 % de aumento en la población sinaloense. En porcentajes, del total de la población en 1930 los habitantes clasificados como protestantes eran el 0.40 % y en 1940 el 0.47 % o sea un leve aumento del 0.07 %. Los hombres protestantes en 1930 eran 864 y en 1940 sumaron 1,170 por lo que aumentaron con 306 hombres más, que significó un aumento del 35.42 %. En cuanto su representación entre ambos sexos, los hombres en 1930 eran el 53.97 % y en 1940 el 50.02 %, o sea una disminución del 3.95 %. De la población total de Sinaloa, los hombres protestantes eran el 0.22 % en 1930 y para 1940 el 0.24 %, por lo que tuvieron un pequeño aumento del 0.02 %. Las mujeres protestantes de Sinaloa entre 1930 y 1940 tuvieron un incremento

de 432 más, o sea un 58.62 % de aumento, ya que en 1930 eran 737 y en 1940 sumaron 1,169. En cuanto a su representación entre ambos sexos, en 1930 eran el 46.03 % y en 1940 el 49.98 %, o sea un aumento del 3.95 %. Del total de la población del estado de Sinaloa, las mujeres protestantes en 1930 eran el 0.19 % y en 1940 el 0.24 %, por lo que en 10 años las mujeres protestantes tuvieron un incremento del 0.05 %.

Budistas. - En 1921 el censo no contempló la población de denominación budista, ya que incluyó a esta parte de los habitantes en la clasificación de Otros Credos. Podemos afirmar que la población budista entre 1930 y 1940 fue mayormente masculina, sin embargo, en general la población budista en Sinaloa manifestó una disminución, pues de ser 307 en 1930 pasaron a ser 89 en 1940, o sea una disminución 218 personas menos, un 71.07 % menos. En 1930 los budistas eran el 0.08 % del total de la población y para 1940 disminuyó al 0.02 % del total de la población en el estado, por lo que hubo una disminución del 0.06 %. En 1930 los budistas hombres sumaban 282 y en 1940 disminuyeron a 71, o sea 211 menos entre los diez años, lo que significó una disminución del 12.08 %. De igual manera en 1930 los hombres budistas en Sinaloa representaban el 0.07 % y para 1940 disminuyeron al 0.01 % del total de la población en Sinaloa, o sea un decrecimiento de 0.06 %.

En cuanto su representación entre ambos sexos, los hombres budistas representaban el 91.86 % en 1930 y en 1940 el 79.78 %, lo que significó una disminución del 12.08 %. Las mujeres budistas en Sinaloa en 1930 eran 25 y en 1940 disminuyeron a 18, o sea que hubo una disminución de 7 mujeres menos en 10 años, que representó el menos 28.00%. El porcentaje entre ambos sexos de 1930 a 1940 las mujeres budistas aumentaron frente a los hombres, ya que en 1930 representaban el 8.14 % y para 1940 aumentaron a 20.22 %, lo que representó un aumento de 12.08 %. La población femenina budista en la misma década representó el 0.006 % y el 0.0003 % del total de la población del estado, lo que significó una disminución del 0.003 %.

Israelitas. - De igual manera que los budistas, la población que se declaró pertenecer a la denominación religiosa israelita en 1921 no fueron contabilizados, sino que se incluyeron en la clasificación de Otros Credos. La denominación israelita entre 1930 y 1940 decreció en un 82.31 % al pasar de 130 a 23. Por ello, es que también manifestaron una disminución en su representación porcentual del total de la población en Sinaloa entre esas mismas décadas, con un menos 0.02 % al pasar del 0.03 % al 0.01 %. Los israelitas varones en 1930 sumaban 67 y en

1940 eran 11, por lo que disminuyeron un 83.58 % con 56 menos de ellos entre los diez años. Entre ambos sexos los israelitas varones tuvieron una disminución de su representación al pasar de 51.54 % en 1930 al 47.83 % en 1940, lo que implicó una disminución del 3.71 %. En cuanto a su representación del total de la población en el estado los israelitas hombres en 1930 era el 0.02 % y en 1940 el 0.005 %, la disminución fue del 0.015 %.

Las mujeres de denominación israelita en 1930 sumaban 63 y en 1940 eran 12, fue así que manifestaron una disminución de 51 menos, que significó el menos 80.95 %. En cuanto a su porcentaje entre ambos sexos aumentaron su representación al pasar del 48.46 % al 52.17 % lo que significó un aumento del 3.71 %. Mientras que el porcentaje de su representación del total de la población en el estado, disminuyeron al ser el 0.02 % en 1930 pasaron al 0.002 % en 1940, lo que implicó una reducción del 0.018 %. Si bien es cierto que el total de la población declarada israelita manifestó una disminución de su población, bien podemos ver que las mujeres aumentaron su cantidad frente a la población masculina en 10 años; la brecha entre ambos sexos en 1940 modificó el patrón de aumento, ya que las mujeres superaron a los varones con una mujer más que el total de los hombres.

Otros Credos. - La población clasificada como Otros Credos, tuvo un aumento entre 1921 y 1930, de 60 más personas bajo esa clasificación, al pasar de 519 a 579 respectivamente al ser el 0.15 % en 1930 y disminuir al 0.14 % en 1940 de la población del total de habitantes del estado. Mientras que de 1930 a 1940 el aumento fue de una cantidad de casi el doble al pasar de 579 a un total de 1,071 con 492 personas más, lo que significó un 84.97 % de incremento, al pasar del 0.14 % al 0.22 %, o sea un aumento del 0.08 puntos porcentuales. Los varones de la clasificación de Otros Credos en 1921 eran 316 y en 1930 sumaron 410, o sea 94 más que implicó un aumento del 29.75 %; entre 1930 y 1940 pasaron a ser 410 a 626, un incremento de 216 hombres más de esa denominación, lo que representó un aumento del 52.68 %.

Del porcentaje entre ambos sexos, los hombres de esa misma clasificación tuvieron un aumento del 9.92 % al pasar de ser el 60.89 % al 70.81 % entre 1921 y 1930. En comparación con el siguiente censo, entre 1930 y 1940 los varones de Otros credos tuvieron un descenso en cuanto su representación de ambos sexos, al pasar del 70.81 % al 58.45 % en 1940, lo que implicó una disminución del menos 12.36 %. Con respecto a la población total de Sinaloa, los hombres de esa denominación, entre 1921 y 1930, tuvieron un incremento del 0.01 % al ser el

0.09 % y en 1930 el 0.10 %. Para el censo siguiente, el de 1940, volvieron a tener un incremento de su representación de total de los habitantes del estado, al pasar del 0.10 % al 0.13 %, o sea un 0.03 % más.

Las mujeres pertenecientes a la clasificación de Otros Credos entre 1921 eran 203 y en 1930 la cifra disminuyó a 169, por lo que tuvieron una disminución de menos 34 mujeres entre los nueve años, o sea un 16.7 % menos; mientras que de 1930 a 1940 manifestaron un aumento de 276 mujeres más, al pasar de ser 169 a 445 respectivamente, o sea un incremento del 163.31 %. El porcentaje de las mujeres entre ambos sexos, de 1921 a 1930, eran el 39.11 % y el 29.19 %, o sea una disminución de menos 9.92 %. Mientras que entre 1930 y 1940, las mujeres, representaban entre ambos sexos, el 29.19 % y el 41.55 %, por lo que el aumento fue del 12.36 %. En cuanto a su representación del total de la población de Sinaloa, las mujeres clasificadas como Otros Credos, entre 1921 y 1930 tuvieron una disminución porcentual del 0.02 %, pues en 1921 eran el 0.06 % del total de los sinaloenses y en 1930 pasaron al 0.04 %; mientras que entre 1930 y 1940, presentaron un incremento del 0.05 % al aumentar su representación al 0.09 % en 1940.

Sin Culto. - La población que se declaró no pertenecer a ningún credo o Sin Culto, mostró ser la clasificación de mayor incremento durante el período de estudio señalado, de la población diferente a la católica. De igual manera, se puede afirmar que la población masculina fue mayor en cantidad que la población femenina durante los tres censos. En 1921 la población Sin Culto sumó 1,092 y para 1930 aumentaron a 4,041 y en 1940 se cuadruplicaron a alcanzar los 16,250 habitantes bajo esa denominación. Es por ello, que entre 1921 y 1930 el aumento de habitantes Sin Culto fue de 2,949 más, o sea un incremento del 270.05 %; mientras que entre 1930 y 1940 el aumento fue de un 302.13 % con 12, 209 habitantes más de esa clasificación.

En 1921 los habitantes Sin Culto representaban el 0.32 % de la población total del estado de Sinaloa y para 1930 pasaron a ser el 1.02 % y en 1940 el 3.30 %. Fue así como la población Sin Culto fue la única denominación que superó la barrera del 1.00 %, incluso llegó a duplicarse de tal forma que fueron los que mayor aumento manifestaron de entre todas las demás denominaciones diferentes a la católica. Por lo tanto, entre 1921 y 1930 el aumento en cuanto porcentaje del 0.70 % y mientras que de 1930 a 1940 el incremento porcentual fue del 2.28 % del total de la población del estado. Los hombres declarados Sin Culto en 1921 eran 791 y para 1930 sumaban los 2,797 lo que implicó un aumento de 2006

hombres más, lo que representó un incremento del 253.60 %.

Entre 1930 y 1940 los varones Sin Culto volvieron a manifestar un incremento con 6,494 hombres más, lo que representó un 232.18 % más. Entre ambos sexos, los hombres Sin Culto en 1921 eran el 72.44 % y para 1930 tuvieron una disminución del menos 3.22 % al pasar a ser el 69.22 % entre ambos sexos. Para 1930 y 1940 los hombres Sin Culto de frente a las mujeres de esa clasificación volvieron a tener un decrecimiento del menos 12.04 %. Los hombres Sin Culto en 1921 representaban el 0.23 % del total de la población del estado; para 1930 eran el 0.71 %, por lo que aumentaron un 0.48 % entre los nueve años de los dos censos; para el periodo entre 1930 y 1940 el aumento de los varones Sin Culto fue del 1.18 %. En 1921 las mujeres Sin Culto eran 301 y para 1930 aumentaron un 313.29 % al sumar 943 más para llegar a la cifra de 1,244.

De igual manera, entre 1930 y 1940 las damas Sin Culto aumentaron 5,745 más, lo que representó el 461.82 %, ello fue a causa de un incremento de 6,989 más para 1940. Las mujeres Sin Culto en 1921 representaban el 27.56 % entre ambos sexos y para 1930 pasaron a ser el 30.78 %, de tal manera que aumentaron un 3.22 %. Entre 1930 y 1940 de igual forma, las damas de esa clasificación manifestaron un incremento con respecto de los varones al pasar del 30.78 % al 43.00 % en 1940, o sea un aumento del 12.22 %. La población femenina Sin Culto en 1921 representaba el 0.09 % del total de la población en Sinaloa, mientras que para 1930 aumentaron al 0.31 %, o sea un incremento del 0.22 % entre ambos censos. Entre 1930 y 1940 el incremento de esa población fue del 1.11 % al llegar al 1.42 % del total de habitantes en Sinaloa para 1940.

Se ignora. - Una de las características que arrojó el análisis de los censos del periodo señalado, es que la información de la población de la que no se pudo determinar su adhesión religiosa fue que en 1921 el total de habitantes fue un porcentaje bastante alto en comparación con el Censo de 1930, al pasar del 9.45 % con 32,260 habitantes al 0.05 % con solo 215 personas para el segundo censo señalado. Sin embargo, las cifras disminuyeron para 1940 de tal manera que indicó la cantidad de cero. Es así que, en este tercer censo, no hubo población de la que se ignoró su adhesión religiosa, ya sea porque la aplicación del censo fue tan efectiva que logró cubrir el total de la población para conocer su religión o porque simplemente no se consideró necesario incluir esta clasificación. Fue así como entre 1921 y 1930 la población de la que se ignoró su religión disminuyó con 32,045 habitantes menos, lo que representó el 99.33 % menos. Por lo tanto,

entre esos nueve años, la disminución fue del menos 9.40 % en cuanto su representación del total de la población de Sinaloa.

La población masculina de la que se ignoró su religión, sumaba 15,922 individuos en 1921 y para 1930 disminuyó a 100, o sea 15,822 hombres menos. Eso significó un 99.37 % menos. En cuanto a su representación entre ambos sexos, los hombres pasaron a ser el 49.36 % al 46.51 % entre 1921 y 1930; ello implicó un menos 2.85 %. De igual manera, entre esos dos mismos censos, la población masculina era el 4.67 % en 1921 y para 1930 representaba el 0.03 %, del total de la población del estado de Sinaloa, que significó el menos 4.64 %. Las mujeres de las que no se supo su religión en 1921 eran 16,338 o sea que eran mayor número población que el de los hombres con 416 mujeres más. Para 1930 el número de esa clasificación disminuyó a 115, por lo que el descenso fue de 16,223 menos entre ambos censos; eso implicó el 99.30 % menos. De igual manera, en 1921 las mujeres bajo esa clasificación era el 50.64 % y para 1930 aumentaron al 53.44 % entre ambos sexos, o sea un incremento del 2.85 %. Mientras que, de la población total del estado, en 1921 las féminas representaban el 4.79 % y para 1930 el 0.03 %, lo que fue una disminución del 4.76 % menos.

Cuadro 4: Población por religiones, porcentajes entre ambos sexos y representación porcentual de la población en Sinaloa: 1921, 1930 y 1940.

AÑO	1921	1930	1940
HABITANTES	341,265	395,618	492,821
HOMBRES	166,563	195,023	242,754
Porcentaje ambos sexos	48.80 %	49.30 %	49.26 %
MUJERES	174,402	200,595	250,097
Porcentaje ambos sexos	51.10 %	50.70 %	50.75 %
CATÓLICOS			
TOTAL	306,913	388,745	473,049
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	89.93 %	98.26 %	95.99 %
HOMBRES	149,472	190, 503	231,585
Porcentaje ambos sexos	48.70 %	49.00 %	48.96 %
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	43.80 %	48.15%	46.99 %

CATÓLICOS			
TOTAL	306,913	388,745	473,049
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	89.93 %	98.26 %	95.99 %
HOMBRES	149,472	190, 503	231,585
Porcentaje ambos sexos	48.70 %	49.00 %	48.96 %
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	43.80 %	48.15%	46.99 %
MUJERES	157,441	198,242	241,464
Porcentaje ambos sexos	51.30 %	51.00 %	51.04 %
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	46.13 %	50.11 %	49.00 %
PROTESTANTES			
TOTAL	481	1601	2339
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	0.14 %	0.40 %	0.47 %
HOMBRES	362	864	1170
Porcentaje ambos sexos	75. 26 %	53.97 %	50.02 %
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	0.11 %	0.22 %	0.24 %
MUJERES	119	737	1169
Porcentaje ambos sexos	24.74 %	46.03%	49.98%
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	0.03 %	0.19 %	0.24 %
BUDISTAS			
TOTAL	0	307	89
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	0.0 %	0.08 %	0.02 %
HOMBRES	0	282	71
Porcentaje ambos sexos	0.0 %	91.86%	79.78%
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	0.0 %	0.07 %	0.01 %
MUJERES	0	25	18
Porcentaje ambos sexos	0.0 %	8.14 %	20.22%
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	0.0 %	0.01 %	0.0 %
ISRAELITAS			
TOTAL	0	130	23

Diversidad religiosa en Sinaloa de 1921 a 1940

Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	0.0 %	0.03 %	0.005 %
HOMBRES	0	67	11
Porcentaje ambos sexos	0.0 %	51.54%	47.83 %
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	0.0 %	0.02 %	0.002 %
MUJERES	0	63	12
Porcentaje ambos sexos	0.0 %	48.46%	52.17%
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	0.0 %	0.02 %	0.002 %
OTROS CREDOS			
TOTAL	519	579	1,071
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	0.15 %	0.15 %	0.220 5
HOMBRES	316	410	626
Porcentaje ambos sexos	60.89%	70.81%	58.45%
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	0.09 %	0.10 %	0.130 %
MUJERES	203	169	445
Porcentaje ambos sexos	39.11%	29.19%	41.55%
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	0.06 %	0.04 %	0.90 %
SIN CULTO			
TOTAL	1,092	4,041	16,250
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	0.32 %	1.02 %	3.300 %
HOMBRES	791	2,797	9291
Porcentaje ambos sexos	72.44%	69.22%	57.18%
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	0.23 %	0.71 %	1.890 %
MUJERES	301	1,244	6989
Porcentaje ambos sexos	27.56 %	30.78 %	43.00 %
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	0.09 %	0.31 %	1.420 %
SE IGNORÓ			
TOTAL	32,260	215	0
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	9.45 %	0.05 %	0.0 %
HOMBRES	15,922	100	0

Porcentaje ambos sexos	49.36%	46.51%	0 %
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	4.67 %	0.03 %	0 %
MUJERES	16,338	115	0
Porcentaje ambos sexos	50. 64 %	53.49%	0 %
Porcentaje con respecto de la población de Sinaloa	4.79 %	0.03 %	0 %

Nota: En 1921 no se captaron separadamente los datos de los credos Budista e Israelita, por esta razón aparecen englobados en el renglón de Otros Credos.

Fuente: Elaboración propia con información de los Censos de 1921, 1930 y 1940, INEGI.

5.- Conclusiones

El aumento de la población no católica entre los censos señalados fue cada vez mayor que el total del aumento de la población católica. Entre 1921 y 1930 los católicos aumentaron con 81,832 más lo que significó un incremento del 26.66 %. Para 1930 y 1940 los católicos tuvieron un incremento de 84,304 más, o sea un aumento del 21.69 %. Sin embargo, si sumamos el total de la población no católica de 1921, con las cifras de: protestantes con 481 de ellos, otros credos con 519 habitantes y 1,092 sin culto, la sumatoria es del total de población no católica es de 2,092 habitantes. En 1930 de igual manera, si sumamos los protestantes con 1,601; budistas 307, israelitas 130, otros credos 579 y sin culto con 4,041; la suma es de 6,658 habitantes declarados no católicos. Es así que el aumento de la población diferente a la católica entre 1921 y 1930 fue de 4,566 más habitantes que implicó un aumento del 218.26 %. De igual manera, si consideramos la población no católica del censo de 1940, entre: protestantes 2,339; budistas 89, israelitas 23, otros credos 1,071 y los sin credo con 16,250 la suma es de 19,772. Fue así que entre 1930 y 1940 el aumento de la población no católica fue de 13,114 habitantes más, lo que significó un aumento del 196.97 %.

Otro de los segmentos poblacionales en materia de clasificación religiosa que mostró un aumento significativo fue el de la población protestante, ya que entre 1921 y 1930 tuvo un incremento del 232.85 % de habitantes bajo esa denominación. Fue así que la población masculina protestante de Sinaloa manifestó un aumento del 138.67 %; mientras que la población femenina protestante en esos mismos nueve años, fue del 519.33 %; lo que implicó el porcentaje más elevado de población de alguna clasificación religiosa durante

el periodo de 1921 a 1940. De igual forma, la población femenina clasificada como Otros Credos, entre 1930 y 1940 tuvo un incremento del 163.31 %.

También destacan por su aumento durante el periodo de estudio ya señalado la denominación que se clasificó como Sin Culto. Entre 1921 y 1930 los habitantes del estado clasificados así, mostró un incremento del 270.05 % y para el periodo entre 1930 y 1940 el aumento fue del 302.13 %. Inclusive la población Sin Culto fue la única clasificación que rebasó el uno por ciento del total de la población en 1930 al convertirse en el 1.02 % del total de los habitantes en el estado, sin embargo aún más para 1940 el porcentaje se duplicó al representar el 3.30 % del total de los sinaloenses. Por lo tanto, esos incrementos se manifestaron en la población masculina y femenina de esa clasificación con aumentos del doscientos y trescientos por ciento. Los varones entre 1921 y 1930 manifestaron un aumento de un 253.60 %; mientras que las mujeres Si Culto entre 1930 y 1940 el aumento fue de 232.18 %. De la misma manera, la población femenina de esa denominación mostró un incremento del 313.29 % entre 1921 y 1930 y aún más para los siguientes diez años, entre 1930 y 1940 al alcanzar un aumento del 461.82 %.

Con los datos antes expuestos podemos afirmar que si bien es cierto que la población no católica representó porcentajes por debajo del uno por ciento del total de habitantes en Sinaloa y se mantuvo la mayoría de la población bajo el catolicismo, si podemos visualizar que la población no católica y sin culto, mostró incrementos muchos notables en un periodo de treinta años. Eso implica que el efecto de los cierres de los templos durante el conflicto entre el Estado y la Iglesia católica, y la penetración de otras denominaciones religiosas en Sinaloa tuvieron un impacto considerable en los índices de la población por religiones en la entidad.

Referencias

BASTIAN, J. P. (2010). “Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetiva”, en Olga Odgers Ortiz (Coord.), *Pluralización religiosa de América Latina*. México: El Colegio de la Frontera Norte, México.

BECKFORD, J. (2003). *The Vagaries of Religious Pluralism. Social Theory and Religion*. Cambridge University Press.

BERGER, P. L. (1971). *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.

BLANCARTE, R. (2008). “Laicidad y laicismo en América Latina”. *Estudios Sociológicos*, XXVI (76), 139-164. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59826106>

BLANCARTER., CAROLUJAN, N., GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, D. (Coords.). (2012). *Laicidad estudios introductorios*. México: Colegio Mexiquense, A.C.

BOURDIEU, P. (2006). “Génesis y estructura del campo religioso Relaciones”. *Estudios de historia y sociedad*, XXVII (108), 29-83. El Colegio de Michoacán. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13710803>

CAMPICHE, R. (1993). “Individulisation du croire et recomposición de la religion”. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81 (38), 117-132. <https://doi.org/10.3406/assr.1993.1638>

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA. (2022). *Censo de 1921*. México: INEGI. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/1921/#Tabulados>

————— (2002). *Censo de 1930*. México: INEGI <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/1930/#Tabulados>

————— (2022). *Censo de 1940*. México: INEGI <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/1940/#Tabulados>

DIARIO DE LOS DEBATES DEL CONGRESO DEL ESTADO DE SINALOA. (1926, 21 de mayo). *Acta de la sesión de la XXXI Legislatura*. Dictamen de las comisiones de Gobernación y de Puntos Constitucionales.

DOBBELAERE, K. (1994), *Secularización, un concepto multi-dimensional*. México: Ed. Univ. Iberoamericana.

DUMONT, B. (2008). Del laicismo a la laicidad, *Verbo*, núm. 465-466 (2008), 497.

HERVIEU-LÉGER, D. (1993). *La religion pour mémoire*. Le Cerf.

HERVIEU-LÉGER, D. (1998). “Secularization and religious modernity in Western Europe”, en Anson Shupe y Bronislaw Misztal, eds., *Religion, mobilization and social action*, Westport, Connecticut: Praeger.

MEYER, J. (2004). *Pro Domo Mea. La cristiada a la distancia*. México: Siglo XXI.

POULAT, E. (1994). *L'ère postchrétienne*. Flammarion.

TAHAR CHAOUCH, M. (2010) “Apuntes sobre democratización y cambio religioso en México: una correlación problemática”, *Estudios Sociológicos*, Vol. 28, No. 84 (septiembre-diciembre, 2010), 847-867.

TSCHANNEN, O. (1992). *Les théories de la sécularisation*. Genève: Droz.

A FOLIA DE SÃO TOMÉ E A PRESENÇA E INFLUÊNCIA DAS RELIGIÕES EVANGÉLICAS/PROTESTANTES E CATÓLICA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA ARAPUCU

Leandro de Castro Tavares ¹

Joana Bahía ²

RESUMO

Esse texto tem como objetivo analisar e identificar a presença e influência de outras religiões como as evangélicas/protestantes e católica na comunidade quilombola Arapucu, onde ocorre a prática da Folia de São Tomé que é considerada como um traço étnico da cultura afro-brasileira no Município de Óbidos/PA. A pesquisa foi realizada sob os pressupostos teóricos da História Cultural e, metodologicamente, caracteriza-se como de campo, do tipo História Oral e documental. O lócus da pesquisa foi a comunidade Arapucu, localizada no município de Óbidos, mesorregião amazônica do Oeste do Estado do Pará. Os procedimentos metodológicos utilizados para a produção de dados foram: levantamento bibliográfico, entrevista semiestruturadas com o capitão folião da Folia de São Tomé e também com o coordenador da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Óbidos (ARQMOB), que é morador da comunidade supracitada.

Palavras chave: Cultura; Religião; Folia.

1 Doutorando em História Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ/FFP. E-mail: tavaresleo23@gmail.com

2 Professora Titular da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. E-mail: joanabahia@hotmail.com

THE FOLIA DE SÃO TOMÉ AND THE PRESENCE AND INFLUENCE OF EVANGELICAL/PROTESTANTS AND CATHOLIC RELIGIONS IN THE ARAPUCU QUILOMBOLA COMMUNITY

ABSTRACT

This text aims to analyze and identify the presence and influence of other religions such as Evangelical/ Protestant and Catholic in the Arapucu quilombola community, where the practice of Folia de São Tomé takes place, which is considered an ethnic trait of Afro-Brazilian culture in the Municipality of Óbidos/PA. The research was carried out under the theoretical assumptions of Cultural History and, methodologically, it is characterized as a field research, of the Oral and Documentary History type. The locus of the research was the Arapucu community, located in the municipality of Óbidos, an Amazonian mesoregion in the west of the state of Pará. The methodological procedures used for the production of data were: bibliographic survey, semi-structured interviews with the reveler captain of the Folia de São Tomé and also with the coordinator of the Association of Remaining Communities of Quilombos of the Municipality of Óbidos (ARQMOB), who is a resident of the community above.

Keywords: Culture; Religion; revelry.

Introdução

A análise da presença e influência das religiões evangélicas/protestantes e católica em função do ritual da Folia de São Tomé permite interpretar aspectos da organização social do homem quilombola. Pois “é preciso levar em conta outras modalidades subjacentes do pensado-e-vivido, até aqui desqualificadas como ponto de partida para olhar o mundo camponês” (Brandão, 1993: 26). Dentro dessa perspectiva, levou-se em consideração a necessidade de analisar as formas de práticas dos indivíduos envolvidos na folia da comunidade Arapucu. Logo, percebe-se que este campo de análise está repleto de significação, dando uma extensão particular do espaço social, em que cada tradição possui regras fundamentais que caracterizam suas distinções.

Diante desse contexto, esse estudo se fez necessário por demonstrar questões relativas à pesquisa histórica, em que o uso recorrente da fonte recairá no que se convencionou chamar aqui de relatos orais, ou seja, práticas correntes no cotidiano da pesquisa de campo em história oral, e com isso, considera-se que “a História oral é uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes para o estudo da história contemporânea” (Alberti, 2011: 155). Assim, as principais perguntas que deram encaminhamentos a esta pesquisa são as seguintes: Seu nome e o que você representa na Comunidade Arapucu? Quantas

Igrejas Evangélicas existem na Comunidade Arapucu? Essas Igrejas têm alguma influência política na Comunidade? Exemplo: nas eleições municipais e etc. Na sua opinião, após a chegada dessas Igrejas houve uma redução nos praticantes da Folia de São Tomé? Entre a Folia de São Tomé, Igreja Católica e Igrejas Evangélicas, qual ou quais você pratica ou participa? O que você nos fala sobre novos adeptos à folia?

Para a composição dos entrevistados principais, nesse primeiro momento, foram convidados o capitão folião da Folia de São Tomé, senhor Douglas Senar e o coordenador da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Óbidos (ARQMOB), senhor Marcelino da Silva que é também secretário do Conselho pastoral comunitário e membro da equipe litúrgica da comunidade Arapucu.

É importante frisar que os entrevistados: capitão folião Douglas Senar e o coordenador Marcelino da Silva, assim como os demais foliões (ãs) são devotos também da padroeira da comunidade Arapucu, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Dessa forma, observa-se o processo sincrético no campo empírico, ou seja, os integrantes da Folia de São Tomé são seguidores de uma religião com traços étnicos da cultura afro-brasileira e participantes de uma festa do catolicismo santoral³, o que está tudo intimamente ligado e sem qualquer tipo de incoerência. Em análise, diz-se que a folia sobrevive em redutos de cultura camponesa, e multiplica-se entre incontáveis equipes, grupos e confrarias de foliões, unidades populares de trabalho religioso, equipes estáveis de foliões especialistas que realizam: “uma fração do trabalho popular de fazer com que circule na comunidade e entre comunidades rurais (depois urbanas, quando o lavrador começa a migrar para a beira das cidades), o saber coletivo de crenças de fé, ritos de piedade e regras de vida” (Brandão, 1983: 16).

Vale elencar que a folia praticada na comunidade Arapucu é vista como prática cultural afro-brasileira, porque todas as existentes no município surgiram em áreas remanescentes de quilombos, assim como o uso, principalmente de

3 Por catolicismo santoral busca-se entender o catolicismo devocional praticado pelos leigos, com base na cosmologia oficial, mas sem interferência direta da instituição. Esse catolicismo santoral, muitas vezes conhecido como popular, é entendido como um catolicismo “[...] autônomo expresso em festas tradicionais variadas, devoções aos santos com práticas de estilos mágicos [...]” (Mariz, 2006: 56). Para se evitar ambiguidades em torno do termo popular, que pode caracterizar tanto algo que pertence ao povo, como também algo famoso e conhecido etc., aqui é utilizado catolicismo santoral, já que essa faceta tradicional de ser católico é caracterizada principalmente pela devoção aos santos.

instrumentos de origem africana, e também porque os próprios seguidores se auto identificam como afrodescendentes. Desse modo, leva-se em consideração que, pelo fato de haver o uso de um Santo Católico, há uma relação sincrética nessa prática religiosa, isso porque está se tratando de um espaço de prática, cujos agentes são afrodescendentes. É possível notar que as ressignificações e o “sincretismo entre os elementos da tradição africana e do catolicismo no Brasil não foram discretos tampouco pontuais. Como exemplo claro da existência desse processo de sincretismo afro-católico, pode ser citada a correspondência entre os santos e os orixás” (Neder, 2013: 47).

De análise, elenca-se que a tradição oral, tão valiosa às sociedades africanas, se mostra como via legítima de continuidade da tradição da Folia de São Tomé. O ritual passado de geração para geração, de pai para filho, em um processo hereditário, mantém seus traços essenciais por meio da tradição oral. Como foi visto no momento desta pesquisa, não há um roteiro escrito a ser seguido, há um ritual experienciado desde criança pelos foliões, que interiorizam, a partir do vivido, a prática do ritual. Esse tipo de tradição é forte e viva no Arapucu e através dela continua sua trajetória rumo à posteridade, não sem as ressignificações ricas e necessárias, mas adiante. Portanto, para se compreender o processo pelo o qual a Folia de São Tomé se mantém em vigor na comunidade Arapucu, é preciso levar em consideração a tradição oral como ponto principal do processo de continuidade cultural, como parte significativa de um todo, visando também que os habitantes se “identificam por laços comuns de africanidade, reforçados por relações de parentesco e compadrio, e pela manutenção de tradições próprias” (Lopes, 2008: 72).

Em proposição analítica das relações de práticas culturais, é importante se atentar para o entendimento de que a Folia de São Tomé não está associada à ideia de um simples acontecimento festivo, e sim à ideia de seguimento de práticas tradicionais afrodescendentes que, conseqüentemente, devem ser consideradas como histórica e indelével por caracterizar um ritual desenvolvido desde 1947, sendo repassado de geração para geração pelas famílias de cada indivíduo que habita na comunidade, ou seja, as populações seguem com práticas de tradições⁴ que, de certa forma, se tornam símbolo de tradição no município de Óbidos.

Por meio da História Cultural, compreende-se as novas modalidades interpretativas da história da Folia de São Tomé, partindo das particularidades das

4 Tradicionalidade é relevante aqui neste contexto, porque é uma qualidade inerente ao tradicional, configurando-se como a essência de uma prática ou de um grupo.

práticas culturais. Desse modo, pensa-se a folia a partir das relações existentes entre os saberes ensinados na prática da mesma e a cultura expressa na comunidade da qual faz parte, nesse caso, a cultura do Arapucu no município de Óbidos/PA. Neste estudo, a cultura é entendida como uma categoria abrangente, considerando-a na sua materialidade e nos seus vários aspectos. Diante disso corrobora-se que:

De um lado, a história social e cultural deslocou seu estudo para as margens das sociedades modernas, modificando a noção de sujeito e a hierarquia dos fatos, destacando os pormenores cotidianos articulados numa poética do detalhe e do concreto. De outro, uma linha da história para o mercado já não se limita apenas à narração de uma gesta que os historiadores teriam ocultado ou ignorado, mas também adota um foco próximo dos atores e acredita descobrir uma verdade na reconstituição de suas vidas (Sarlo, 2007: 12).

A Folia de São Tomé está situada num contexto social, histórico e cultural, determinante do tipo de prática da folia que é expressa nas ladainhas e instrumentos do ritual de São Tomé. São experiências que exprimem a assimilação de saberes tradicionais, bem como, a lapidação de rituais e comportamentos a serem adotados e dogmas a serem seguidos. Por isso, para entender a dinâmica dos saberes presentes entre os foliões, é necessário compreender a folia sob a perspectiva ampla, pois, ao se isolar de tal realidade, a interpretação desses saberes ficará presa, tão somente, ao aspecto prático, ou seja, apenas ao ato de entoar as ladainhas. E esta interpretação não é suficiente para se compreender porque esses saberes se constituem num instrumento de formação cultural e social de prestígio para os foliões da Folia de São Tomé. Trata-se, portanto, de buscar o diálogo estabelecido entre esses seguimentos culturais do povo que compõe a comunidade Arapucu com os saberes ensinados durante o ritual. É certo que realizar essa pesquisa sobre o tema já citado, segundo abordagem da História Cultural, mereceu alguns cuidados, alertando-se para o fato de que:

O historiador cultural não deve sucumbir à tentação de tratar os textos e as imagens de um certo período como espelhos, reflexos não problemáticos de seu tempo. Revela também, que essa forma de fazer pesquisa é uma reação contra um certo estilo de história social, que seguia o modelo da história econômica, empregando métodos quantitativos e descrevendo tendências gerais, sem atribuir muita importância à variedade ou à especificidade das culturas locais (Burke, 2005: 62).

História Cultural “é uma abordagem que nos permite ter a visão da história como um todo” (Burke, 2005: 163), ou seja, permite uma compreensão da Folia de São Tomé e as outras Igrejas no Arapucu num determinado contexto, considerando os modos e os sentidos que são dados para o mundo material.

Este olhar se torna possível por causa da característica interdisciplinar que a história cultural possui. Para Chartier (1990), a História Cultural é importante para identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma realidade social é construída, pensada e lida. Para ele a História Cultural deve ser entendida como o “estudo dos processos com os quais se constrói um sentido uma vez que as representações podem ser pensadas como esquemas intelectuais, que criam as figuras graças as quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço decifrado” (Chartier, 1990: 17).

A Comunidade Quilombola Arapucu

Antes de tudo, é importante levar em consideração que a comunidade Arapucu se entrelaça nos ramos de uma história de resistência escrava e na constituição de uma territorialidade marcada pela saga dos afro-brasileiros, na luta pela terra e por direitos à cidadania. No diálogo com os mais velhos moradores dessa comunidade, foi possível encontrar, nas curvas dos labirintos, os caminhos que levaram à história desses atores culturais. “História que ocupa um lugar na memória e faz desta um referencial de identidade” (Funes, 1999: 2).

É uma comunidade cuja ancestralidade remonta às sociedades quilombolas que se constituíram ao longo do século XIX, onde os pais de vários narradores, e muito desses, nasceram. Hoje, constituem-se por aproximadamente 159 famílias, ou cerca de 800 moradores como afirma o coordenador Marcelino da Silva em sua entrevista “último trabalho que fiz na comunidade tinham 159 famílias. Isso em janeiro de 2021 não sei se já aumentou. Mas é essa a quantia aproximadamente. Uma população aproximada de 800 pessoas” (Silva, 2021), cujos ramos se fundem por relações de parentesco, compadrio e outras afinidades, e, sobretudo, por uma mesma história, partilhando experiências comuns, na constituição de uma identidade marcada pelo sentido de pertença e construção de um espaço único, ou seja, terras de remanescentes; histórias que se fundem e memórias que se entrelaçam em diversos ramos de um mesmo tronco, “justamente porque o tempo do passado não pode ser eliminado” (Sarlo, 2007: 12).

Em meio a esta pesquisa, aos poucos, foi possível obter informações sobre a vida humana na referida comunidade, bem como, entendeu-se, por exemplo, que sua população foi se constituindo por índios, negros, mestiços, livres e libertos, que fugiram do cativeiro, cujas histórias se misturavam com as daqueles que formaram os quilombos nos altos dos rios, nos paranãs e lagos

nas proximidades do Rio Amazonas. Os relatos obtidos suscitam memórias do passado para as contendas do presente e, é claro, acabam sendo adaptadas ao contexto de sua emergência. O que nos remete a pensar sobre a afirmação de Beatriz Sarlo:

Poderíamos dizer que o passado se faz presente. E a lembrança precisa do presente porque, como assinalou Deleuze a respeito de Bergson, o tempo próprio da lembrança e o presente: isto é, o único tempo apropriado para lembrar e, também, o tempo do qual a lembrança se apodera, tornando-o próprio (Sarlo, 2007: 10).

Ler-se, assim, as ações dos sujeitos em interação com uma estrutura simbólica de significados culturais daquela população. Arapucu é comunidade da zona rural do município de Óbidos, situada à margem do lago Arapucu que deságua no Rio Amazonas, próximo à desembocadura do Rio Trombetas, a uma distância aproximada de 17 (dezessete) quilômetros da sede do município por via terrestre e 8,5 km por via fluvial. Em seu início, na comunidade Arapucu existia uma tribo indígena que pelo conhecimento popular se chamavam Arapuanãs, nome este não confirmado a sua possível origem. Mas como afirma Fragoso (1983) eram índios da tribo dos Konduris. Sendo essa a procedência da tribo, subteme que o nome Arapucu signifique em Tupi-guarani *dia comprido*. Essa tribo indígena situava-se em um local chamado de colônia, lugar onde ainda hoje existem vestígios do que, segundo a Senhora Maria de Jesus (moradora antiga da comunidade), “era uma pequena capela”, possivelmente construída em homenagem à Nossa Senhora da Conceição, que era padroeira da Aldeinha; mais acima fica o cemitério, que existe até os dias atuais. Segundo a senhora Maria de Jesus, nesse lugar chamado “colônia” foi iniciado um processo de ali ser construída a cidade que hoje se chama Óbidos, este fato não foi possível devido ao baixo calado do rio (rasa profundidade). Fragoso (1983) prossegue dizendo que, no ano de 1758, o Presidente da Província do Pará, Capitão-General Francisco Xavier de Mendonça Furtado, uniu as três aldeias: Presídio dos Pauxis, administrada pelos militares; Aldeinha, administrada pelos Padres Capuchinhos e a dos Konduris. E elevou a aldeia dos Pauxis à categoria de Vila, com o nome de Óbidos.

A Comunidade Arapucu tem aproximadamente 360 anos de existência, considerando a chegada dos primeiros jesuítas que, segundo Fragoso (1983), ocorreu desde 1660, para desenvolver trabalhos de catequeses junto aos índios que habitavam no local. Quando da chegada dos portugueses ocorrida no ano de 1697, a comunidade do Arapucu já existia há 37 anos, e passou a receber atenção espiritual dos Padres Capuchos da Piedade.

Apesar de ter em seu início uma tribo indígena, a predominância étnica da comunidade Arapucu tem uma mistura (negros, índios e brancos) predominando os remanescentes de quilombos, que possivelmente para lá se dirigiam quando fugiam de seus senhores ou mesmo quando libertos após a Abolição da escravidão no Brasil, em 1888.

De acordo com a senhora Rosa Gonçalves, foliã mais antiga com 85 anos de idade, quando a Folia de São Tomé teve seu início na comunidade “tinha mais de vinte e cinco casas”. Em homenagem a esses antepassados, as cabeceiras que formam o lago possuem as seguintes denominações: Cabeceira do Barbosa, Cabeceira São Tomé, Cabeceira do Santarém, Cabeceira do Sarmento, Cabeceira Grande e Cabeceirinha. Por esta predominância, a mesma é reconhecida pela Fundação Cultural Palmares, como comunidade remanescente de quilombos, cujo reconhecimento teve sua publicação no Diário Oficial da União número 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07. Com essa confirmação do princípio histórico, a mistura de costumes e crenças é um fator importantíssimo para a formação da cultura que a comunidade possui hoje. Um desses fatores com traços culturais afro-brasileiros chama-se Folia de São Tomé que na atualidade, a comunidade Arapucu procura manter com muito esforço esse ícone cultural.

Por volta de 1780, teve início o cultivo do cacau e a criação de gado na região do baixo Amazonas, mais precisamente em Santarém e Óbidos. Uma vasta quantidade de escravos africanos foi trazida para trabalhar nas fazendas, principalmente, nas que se localizavam às margens do Rio Paraná de Baixo. Considerando-se que “grande parte dos escravos africanos transportados para o Baixo Amazonas foram embarcados na Costa Ocidental da África, predominando os procedentes da região Congo-Angolana, de etnia Bantu” (Funes, 1999: 4). Ao chegarem às fazendas, muitos não suportavam a quantidade de horas de trabalho e começaram então a empreender fugas e formar lugarejos aos quais denominavam quilombos.

Os quilombos foram formados já nas primeiras décadas da implantação das fazendas. De acordo com os registros de fugas que foram publicados diversas vezes em jornais, como no Baixo Amazonas:

Convém também dizer à autoridade que de janeiro a maio em que enche o Amazonas, é o tempo que os escravos julgam mais apropriado para fugirem. Neste tempo o trânsito, que é todo fluvial, facilita-lhes poderem navegar por atalhos que conhecem ou por onde são conduzidos, sem o receio de serem agarrados; por este tempo que é o em que se faz a colheita das castanhas (Amazonas, 1876; Apud Funes, 1995: 4).

Esses primeiros quilombos no território de Óbidos, foram formados na região conhecida como Igarapé Grande, onde estão localizadas as seguintes comunidades: Castanhaduba, Apui, Cuece, Silêncio, Matá e São José. Outros iam para lugares mais distantes como para a região do Lago Grande, Mondongo, Igarapé Açu dos Lopes e para um Igarapé que dá acesso ao Lago Grande no lugar chamado Muiratubinha. Deste último lugar, muitos se deslocaram para a Comunidade Arapucu, provavelmente em virtude de uma maior necessidade de plantação, haja vista que a comunidade Muiratubinha, localiza-se em área de alagado, conhecida também como área de várzea. Esses deslocamentos para a comunidade Arapucu ocorriam também por medo da repressão de seus senhores e de autoridades governamentais.

Vale destacar que o contato dos quilombolas com a sociedade não era marcado apenas pela repressão. Os quilombos eram também visitados por religiosos, por naturalistas e por comerciantes.

A Folia de São Tomé e a presença e influências das religiões Evangélicas/ Protestantes e Católica na comunidade Arapucu

Quando se trata de práticas, ou especificamente práticas culturais, entende-se a comunidade Arapucu como lugar de construção de sentidos. Nesta discussão, lugar se relaciona ao pensamento de Certeau, como um espaço praticado, ou seja, “espaço pelas ações de sujeitos históricos, em que um movimento sempre condiciona a produção de um espaço e o associa a uma história” (Certeau, 1998: 2003). Seguindo essa mesma perspectiva, o lugar é aqui descrito como espaço de práticas historicamente, ou seja, o lugar está conceituado como invenção humana, por possuir historicidade como objeto em permanente construção. Desse mesmo modo, diz-se, então, que a comunidade Arapucu é um espaço produzido pela prática do lugar constituído por diferentes indivíduos que compõem a Folia de São Tomé e indivíduos com diferentes religiões que compõem a comunidade quilombola de forma geral.

Como se sabe, folia⁵ é de origem claramente portuguesa, mas por ter

5 Folia surge no período medieval nos salões nobres, em conjunto com as igrejas medievais. Chegou ao “Brasil pelas mãos do trabalho catequético dos missionários jesuítas” (Brandão, 1983: 11), na forma de versos e danças que abordavam os dramas de piedade cristã, faziam parte do repertório de teatro catequético e, por esse motivo, eram impostos aos indígenas. Dos aldeamentos indígenas se espalharam por confrarias e irmandades religiosas de todo o país, em especial, de grupos negros localizados nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste do país, além de Minas Gerais. No período de romanização do catolicismo brasileiro, os ritos

ocorrido inserções tanto de instrumentos quanto de elementos relacionados à cultura afro-brasileira, a Folia de São Tomé se torna um traço étnico da cultura afro-brasileira no município de Óbidos, mesmo com uso de elementos católicos levando em consideração que o “catolicismo sempre foi, na medida do possível, tolerante em relação às manifestações afro-brasileiras” (Neder, 2013: 43). Mas essa tolerância havia com relação às manifestações de origem africana “quando estas se aproximavam ou se combinavam com elementos da comunidade senhorial, de origem lusitana” (Souza, 2002: 131). Compreendendo também a Folia de São Tomé como uma manifestação inserida no catolicismo santoral, pode ser apresentado o seu “caráter híbrido, enquanto um folguedo pertencente a uma tradição católica e que apresenta vários elementos relacionados à cultura afro-brasileira” (Neder, 2013: 52). Porém, se analisada a formação do catolicismo santoral em oposição a sua interface oficial, pode ser percebido que a dupla origem da folia não apresenta qualquer dialética ou descenso, visto que no cerne do catolicismo santoral se encontra o catolicismo afro-brasileiro, “uma versão africanizada da fé europeia, interpretada pelas lentes africanas, por pessoas que não partilhavam a mesma cosmovisão que lhes apresentavam os portugueses” (ibid). Dessa forma, faziam as próprias analogias e ressignificações a partir do que entendiam por religião, sagrado e fé.

É relevante buscar compreender aqui as relações de estreitamento entre a Folia de São Tomé, que possui elemento que tem relação ao catolicismo santoral (ou popular) e a religiosidade de matriz africana, relação essa que não existe de modo algum com as quatro Igrejas protestantes existentes na comunidade pesquisada como se afirma na entrevista de Marcelino Silva (coordenador da associação): “Atualmente existem 04 igrejas evangélicas: Assembleia de Deus. Assembleia de Deus Monte Sião ministério de Oriximiná. Adventista da Promessa I e Adventista da Promessa II” (Silva, 2021); quanto ao capitão da folia Douglas Senar, o mesmo diz “não as Igrejas Evangélicas não têm nenhum tipo de influência na [...] Folia. O que observo é que sempre há um respeito para com a nossa manifestação religiosa”. Haja vista, estar em cenário permeado pela fé católica e pelas crenças de matriz africana, tomando como legítima a ocorrência da fusão dessas religiosidades, torna-se necessário partir de uma breve discussão sobre a ressignificação da tradição e o que isso implica na sua longevidade, buscando compreendê-la inserida em uma sociedade que sofre

considerados festivos aos poucos foram sendo expulsos dos templos e ganharam as ruas, as praças, as periferias das cidades e as estradas e terreiros do meio rural. Dependendo da região do Brasil se inseriam diferentes instrumentos, componentes e etc., “quanto mais ao Sul do país, tanto menos violas e tanto mais sanfonas; quanto mais ao Norte, em direção à Bahia, tanto mais caixas, triângulos e flautas” (Brandão, 1983: 24).

transformações. Assim, leva-se em consideração que se trata de um “quilombo contemporâneo que é toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos, vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado” (Lopes, 2008: 72).

A longa perpetuação da tradição não encontra um forte aliado apenas na oralidade, mas também na sua própria ressignificação, o que se configura como uma capacidade de adaptação a novas situações. O que importa é compreender a relação que os foliões de São Tomé no Arapucu mantêm com as festas religiosas, no sentido de preservar e construir sua tradição, como atores da sua própria história, visto que, tradição não corresponde a um tradicionalismo estático, estagnado no tempo e no espaço como uma mera repetição de práticas e rituais obrigatórios, e considerando-se que há diferença entre tradicionalidade e tradicionalismo. De acordo com Neder (2013: 36) “tradicionalismo é entendido como um comportamento ligado à perpetuação da tradição. E tradicionalidade é uma qualidade inerente ao tradicional, se configurando como a essência de uma prática ou de um grupo”. Desse modo, não se deve pensar que a Folia de São Tomé está imune às transformações que operam no seio da sociedade em que está inserida, porque as mudanças estão sempre presentes na tradição. E se existe “algo de perpétuo, que é preservado de maneira imutável nesse panorama, é a capacidade de readaptação da tradição, através de sua ressignificação, que impede sua falência” (ibid).

De forma iconográfica as imagens a seguir descrevem o processo de readaptação da Folia de São Tomé e a presença do catolicismo na prática da referida Folia:

Imagem 01 – Chegada dos mastros de oferendas da Folia de São Tomé para levantar em frente à Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro.



Fonte: Arquivo pessoal.

Na atualidade, a Folia é encerrada com a derrubada do mastro⁶ em frente à Igreja da Padroeira da comunidade Arapucu, posteriormente há uma missa celebrada com o mastro que, após derrubado, é levado para o altar da igreja, fato esse que veio ocorrer a partir da última década do século XX. Desta forma, o que se vê é a confirmação de que as mudanças estão sempre presentes na tradição, ou seja, na Folia de São Tomé. Desse fato, diz-se, então, que a “tradição não é um dado pronto e acabado, mas continuamente reinventada e construída a partir da interação social. Além disso, esse processo interacional conduz à construção da identidade do grupo” (Neder, 2013: 36-37).

Imagem 02 – Momento de levantamento do mastro de oferendas em frente à Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro.



Fonte: Arquivo pessoal.

A partir do exposto, podemos, então, dizer que a religião católica, no que se refere à Folia, “acabou sendo “útil” novo contexto sociocultural [...], constituindo-se uma vantagem e não um lastro ou uma barreira para ultrapassar no processo adaptativo” (Siuda-Ambroziak, 2017: 18). Portanto, a Folia de São Tomé é tratada como um elemento vivo no Arapucu, em constante mutação e ressignificação, que trilha em um caminho coerente com a modernidade e não em oposição a ela. Em meios a esse seguimento, não se estabelece como horizonte desta reflexão defender um estado de pureza que possa legitimar uma possível verdade ou padrão para a Folia de São Tomé, o que poderia inclusive definir rigidamente uma fronteira intransponível do que é certo e errado na prática da Folia no Arapucu. Sendo a Folia de São Tomé interacional e construída com praticidade, a mesma segue encerrando seu compromisso com São Tomé todo dia 21 de dezembro. Por isso, entende-se que “sua irrupção no

⁶ O Mastro de Oferendas simboliza a colheita fértil e demonstra as formas como “eram trabalhados os puxiruns (mutirão), e a partilha dos alimentos entre os mordomos e comunitários. Mordomos simbolizam a irmandade; partilha, a administração dos bens comuns a todos, e principalmente a dignidade de um povo simples e ordeiro” (Tavares, 2016: 9).

presente é compreensível na medida em que seja organizado por procedimentos da narrativa, e, através deles, por uma ideologia que evidencie um continuum significativo e interpretável do tempo” (Sarlo, 2007: 12).

Com isso, identifica-se que os afrodescendentes da comunidade Arapucu, especificamente os praticantes da Folia de São Tomé, começaram a imprimir novos traços da religiosidade católica na Folia, como visto nos parágrafos anteriores. A partir disso, pode-se compreender que, de certo modo, a prática da Folia de São Tomé se organiza de elementos novos sobre uma perspectiva africana, bem como, por se tratar de uma comunidade quilombola, rural que “agregam descendentes de escravos que mantêm forte vínculo com o passado” (Lopes, 2008: 72).

Seguindo a perspectiva acima, esta pesquisa objetivou-se, principalmente, em se pautar sobre análises que se correlacionam à Folia de São Tomé e a presença e influências das religiões Evangélicas/Protestantes e Católica na comunidade Arapucu no município de Óbidos. As entrevistas sempre estiveram neste seguimento de indagação para o capitão folião e o coordenador da Associação, em que todos se mostraram compreensíveis em responder as perguntas sobre o tema proposto. Como se vê na entrevista a seguir, de Douglas Senar (capitão da Folia), quando indagado se entre a Folia de São Tomé, Igreja Católica e Igrejas Evangélicas, qual ou quais, o mesmo pratica ou participa, ele responde: “uma vez que São Tomé é Santo da Igreja Católica, logo, nossa prática religiosa está ligada à Igreja Católica. Não temos qualquer tipo de relação de prática religiosa com Igrejas Evangélicas” (Senar, 2021). Em continuidade, o mesmo entrevistado nos informa o que lhe motivou a exercer o ofício de Capitão da Folia de São Tomé, dizendo que “a motivação principal parte do princípio de manter sempre ativa a memória cultural e afro-religiosa da nossa comunidade, de modo a garantir a continuidade da ancestralidade do nosso povo” (Senar, 2021). Com o que se concorda de forma plena, principalmente se pensar especificamente sobre a “preservação da identidade afro-brasileira e a herança africana” (Lopes, 2008: 38).

Como pôde ser observado na entrevista, o Capitão folião se preocupa em manter ativa a memória cultural do que se pratica na comunidade. Podemos nos reportar que os mais antigos contam histórias e que não tem nada registrado, mas do ponto de vista oral e de práticas, se comprova a veracidade dos fatos por se praticar até a atualidade a Folia de São Tomé, desde 1947. Vale enfatizar que a Folia mais antiga no município de Óbidos é a Folia de São Benedito que

surgiu no final do “século XIX com os negros escravos que aos poucos fugiam da região do Paraná de Baixo e foram se estabelecendo na região formando verdadeiros quilombos” (Tavares, 2016: 13) na comunidade Silêncio. Ainda com referência à entrevista do Capitão da Folia, indagamos se as Igrejas evangélicas têm alguma influência política na Comunidade e citamos como exemplo as eleições municipais, e como resposta obtivemos: “De maneira explícita, não, porém, dependendo de partidos e pessoas que lançam na vida pública política, existem articulações que direcionam a possibilidade de buscarem eleger seus representantes, a partir de pessoas indicadas por líderes das Igrejas” (Senar, 2021). A mesma pergunta foi proferida ao coordenador e o mesmo respondeu que:

Quanto à influência política tem sim. Recentemente na última campanha eleitoral a Assembleia de Deus lançou um candidato a vice-prefeito, mas nem todas o apoiaram. Tem também pessoas de outras igrejas envolvidas exercendo cargos políticos no município. Heraldo Tavares da Silva era vice na chapa do Chico Alfaia. Celino Reis é assessor parlamentar do vereador vulgo irmão negro. Não sei o nome do vereador (Silva, 2021).

Ou seja, na comunidade quilombola pesquisada, as Igrejas Evangélicas/Protestantes utilizam de:

“Suas estratégias da construção de influências sócio-políticas (incluindo a oscilação entre o apoio aos ‘novos rostos’, os controversos ataques contra a concorrência, a criação de alianças políticas em diversos níveis e a participação ativa da Igreja nas campanhas eleitorais dos seus candidatos (Siuda-Ambroziak, 2018: 240).

Em continuidade às discussões, segue-se com o que o Capitão da Folia e o coordenador da associação responderam quando questionados sobre após a chegada das novas Igrejas e, se com isso, houve alguma redução nos praticantes da Folia de São Tomé. Douglas Senar (capitão) respondeu que: “não, as Igrejas Evangélicas não têm nenhum tipo de influência na redução dos participantes da Folia”. E Marcelino Souza (coordenador) disse: “acredito que não houve interferência diretamente. Mesmo não tendo atividades frequentes da folia percebe-se que eles não atacam o movimento”.

A partir do que se obteve como resposta das ponderações dessa pesquisa, chegou-se a conclusão que os membros das igrejas Assembleia de Deus, Assembleia de Deus Monte Sião ministério de Oriximiná, Adventista da Promessa I e Adventista da Promessa II, estão presente na comunidade quilombola

Arapucu. E de modo geral “é preciso que eles sejam sempre percebidos no entrelaçamento dialético da religião, política, sociedade e até, em muitos casos, da economia” (Siuda-Ambroziak, 2018: 240), levando em consideração que nunca se realizaram pesquisas sobre a presença e influência das religiões protestantes nas comunidades quilombola, assim como no município de Óbidos de maneira geral. Desta feita, tem-se a visão de que a Folia de São Tomé na comunidade Arapucu é uma prática resultante das vivências nos espaços obidenses dos antigos escravos, e que se configura, portanto, como uma prática da cultura afro-brasileira no Estado do Pará, visto que resulta, principalmente, das “lutas e realizações dos herdeiros das tradições culturais africanas, do passado até os dias atuais” (Lopes, 2008: 38).

Em meios aos contextos já expostos, a tradição da Folia de São Tomé não deve ser entendida como uma essência que se extingue e por isso necessário, tão somente, resgatá-la, como uma sobrevivente ainda protegida dos entraves da modernidade em uma comunidade quilombola. Como também não é plausível analisar a comunidade Arapucu como um lugar perdido no caos da modernidade, que resiste e se torna um reduto que abriga a Folia de São Tomé. O que se pretende é seguir o caminho de não propor uma visão de prática tradicional desde o surgimento da Folia versus degenerado, ou seja, o momento contemporâneo da mesma, tentando legitimar uma posição de pureza em uma manifestação que na sua gênese já se encontra degenerada, permeada por outras influências, talvez, incontestável. Portanto, do ponto de vista de resultados não há perda de prática de tradição. Com essas novas práticas não há subtração, há soma, transformações, ressignificação e, por que não dizer, readaptação da prática da referida folia.

A Folia de São Tomé, assim como a comunidade Arapucu, tem um grande desafio em provocar nas novas gerações o interesse de integração no grupo de foliões, tendo em vista que a maioria dos que por hora a compõe já estão com suas idades bastante avançadas e se sentem cansados e, até mesmo, impossibilitados de acompanhar em tempo integral uma prática da folia, do mesmo modo despertar interesse na manutenção e preservação da cultura geral da comunidade entre os mais jovens moradores. Mas o que foi possível perceber, além dos fatos puramente econômicos e político que repercutem na esfera social, uma das grandes questões envolvendo a população afrodescendente no Arapucu contemporâneo é a da baixa autoestima. Ou seja, como se não bastasse sua histórica desqualificação, “o indivíduo afro-brasileiro enfrenta hoje uma perversa dualidade, que é aquela que o coloca como protagonista, sim, mas de

ocorrências culturais periféricas” (Lopes, 2008: 126).

Partindo dessa análise, as discussões se acercam sobre a Folia de São Tomé e a presença e influência das religiões evangélicas/protestantes e católica na comunidade quilombola Arapucu em Óbidos/PA como pesquisa historiográfica, resultante da presença e permanência dos negros na referida comunidade, levando em consideração que “as tradições e comunidades negras pareçam ou sejam representadas na cultura” (Hall, 2003: 342). Isso no sentido de descrever sobre o tema supracitado, desvelando o poder distintivo das palavras, e compreendendo-as dentro de uma perspectiva da análise de uma conjuntura histórico/social repleta de tensões na ideia de que toda ação é uma conjuntura, buscando as explicações para os diferentes posicionamentos de emissores e receptores num dado momento de fala. Embora seja “legítimo tratar as relações sociais como interações simbólicas, isto é, como relações de comunicação que implicam o conhecimento e o reconhecimento, não se deve esquecer que as trocas linguísticas – relações de comunicação por excelência – são também relações de poder simbólico” (Bourdieu, 2008: 23-24). Dessa forma, compreender como as pessoas sentem, agem e pensam não é tarefa fácil; por essa razão a metodologia da historiografia cultural usada nesta pesquisa deu espaço para diferentes interpretações acerca dos significados da história.

Referências bibliográficas

ALBERTI, V. (2011) “Fontes orais: Histórias dentro da História”. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto.

BOURDIEU, P. (2008) *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Edusp.

BRANDÃO, C. R. (1983) *Estrutura e processos sociais de reprodução do saber popular: como o povo aprende? vol. 2*. Campinas.

_____. (1993). *O desencanto do outro: mistério, magia e religião nos estudos do mundo rural no brasil*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

BURKE, P. (2005) *O que é História Cultural?*. Trad. Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

CERTEAU, M. (1998) *A invenção do cotidiano I: as artes de fazer*. 3 ed. Petrópolis: Vozes.

CHARTIER, R. (1990) *A história cultural: entre práticas e representações*. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertram Brasil.

FRAGOSO, H. & SANTOS, J. (1983) Presença franciscana na Prelazia de Óbidos. *Revista Santo Antônio, Santarém (PA)*, Ano 61, n. 102, out.

FUNES, E. (1995) *A. Nasci nas matas, nunca tive senhor: História e memória dos mocambos no Baixo Amazonas* Tese (Doutorado em História Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

——— (1999). *Áreas das Cabeceiras - Terras de Remanescentes*: Silêncio, Matá, Castanhanduba, Cuecé, Apuí e São José. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo/UFC.

HALL, S. (2003) “Pensando a Diáspora (Reflexões Sobre a Terra no Exterior)”. In. Liv Sovik (org); *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais* trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil.

LOPES, N. (2008) *História e cultura africana e afro-brasileira*. São Paulo: Barsa Planeta.

MARIZ, C. (2006) Catolicismo no Brasil contemporâneo reavivamento e diversidade. In: TEIXEIRA, F. & MENEZES, R. (orgs.). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes.

NEDER, A. B. (2013). “Folia de Reis em Minas Gerais: entre símbolos católicos e ambiguidades africanas”. Porto Alegre. *Ciências Sociais e Religião*, ano 15, n. 18, p. 33-55, Ene./Jun.

SARLO, B. (2007) *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras.

SIUDA-AMBROZIAK, R. (2017) *Religião na construção da identidade étnica dos polono-brasileiros, Subjetividades em trânsito: memória, emoção, e-imigração e identidades*, Isabel Regina Augusto, Maria Cristina Dadalto, Renata Siuda-Ambroziak (eds.), Macapá/Rio de Janeiro: UNIFAP/Bonecker, 2017.

_____ (2018) “Benzedeiras em vias de extinção na Ilha da Magia”, *Métis. Históriae Cultura*, jan.jun ,125,146:https://www.academia.edu/38022595/Benzedeiras_em_vias_de_extincao_na_Ilha_da_Magia.

SOUZA, M. de M. (2002) “Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural”. *Afro-Ásia, Salvador, UFBA*, v. 28, p. 125-146.

TAVARES, L. de C. (2016) “Cultura afro-brasileira: crenças, tradições e folias como verdadeiros rituais religiosos dedicados aos seus santos protetores”. In: *V Congresso Internacional do NUCLEAS – Américas: Processos Civilizatórios e Crises do Capitalismo Contemporâneo, 10.*, Rio de Janeiro. Anais... Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ. 1 CD-ROM.

Fontes Orais

SILVA, M. Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares. Registro dessa entrevista em meio digital: via whatsapp.

SENAR, D. Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares. Registro dessa entrevista em meio digital: via whatsapp.

El nacionalcatolicismo de la Organización Nacional del Yunque

José Mario Minutti Sierra ¹

RESUMEN

El Yunque surge en 1953 en la Ciudad de Puebla de los Ángeles con la intención de contener lo que ellos comprendían como una “conspiración judeo-masónica-comunista contra la civilización cristiana”, por lo que resulta un fenómeno relevante para comprender la existencia de fenómenos nacional-católicos en México, con nexos al franquismo español, teniendo en sus raíces un catolicismo integral-intransigente que se aleja de las doctrinas políticas que eran vistas como paganas para dicha interpretación del mundo, dentro de las que se encuentra el liberalismo, el fascismo o versiones laicas de la organización política.

Palabras clave: Nacionalcatolicismo, Yunque y Derecha Católica.

The national Catholicism of the National Organization of the Yunque

ABSTRACT

El Yunque arose in 1953 in the city of Puebla de los Angeles with the intention of containing what they understood to be a “Judeo-Masonic-Communist conspiracy against christian civilization”, which makes it a relevant phenomenon to understand the existence of national-catholic phenomena in Mexico, with links to spanish francoism, having his roots an integral-intransigent catholicism that distanced itself from the political doctrines that were seen as pagan for such interpretation of the world, among which are liberalism, fascism or secular versions of political organization.

Keywords: Nationalcatholicism, Yunque and Catholic Right.

¹ Licenciado en Relaciones Internacionales por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y estudiante de la Maestría en Ciencias Políticas por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla e-mail: mminutti32@gmail.com

Introducción

La Organización Nacional del Yunque surge en Puebla de los Ángeles con la influencia de sacerdotes jesuitas que vivieron el conflicto Cristero (1926-1929) y que había optado por crear organizaciones secretas, que ante ellos eran reservadas, para contener lo que ellos comprendían como: “la conspiración judeo-masónica-comunista contra la civilización cristiana”. Profundizar en la categoría analítica de nacionalcatolicismo para comprender a dicha organización secreta es pertinente para entender que no solamente es un fenómeno radical, o un caso fascista que hace una reducción del fascismo a cualquier forma de violencia, lo que buscaban era la creación de un instrumento que permitiera defender lo que ellos comprendían como la única verdad, el único camino y la única fuente de vida, ello es, su visión del catolicismo.

Comprendían que la nación mexicana era en la medula católica, las raíces las veían ellos en la autoridad divina, en el hispanismo y en el catolicismo, encontrando en el nacionalcatolicismo franquista una inspiración de lucha, por ello se presenta un antagonismo claro a los proyectos secularizadores o a cualquier intento de querer implementar una libertad de cátedra o de cuestionar los dogmas, al tener una posición diferente se catalogaba como parte de una conspiración que fue aceptada por parte importante del clero a nivel nacional e internacional

El presente artículo consta de tres apartados que nos permitirán comprender la nación que los miembros de la organización tenían, al igual que las fuentes de procedencia. En el primer apartado se desarrolla el surgimiento de las naciones, dentro de las cuales empieza un proceso de secularización que dejaría a la religión católica fuera de los puestos públicos de ejercicio del poder; el segundo apartado es sobre la construcción del nacionalcatolicismo como una alternativa dentro de la modernidad para poder mantenerse sin que existiera una división clara entre el Estado moderno y la Iglesia Católica, tratando de que siguiera la segunda siendo *instrumentum civitatis e instrumentum regni* y el tercer apartado aborda el surgimiento de la Organización Nacional del Yunque en la década de los cincuenta y sus preceptos ideológicos que nos permiten comprender que lejos de ser un proyecto reaccionario, desde su surgimiento fue un instrumento para tratar de implementar lo que ellos comprendían como: el “reinado social de Cristo en la tierra”.

Surgimiento de las naciones

Las naciones en los Estados modernos surgen con la intención de generar cohesión interna ante la pérdida progresiva de la unidad por medio de la religión. En el siglo XVI con continuidad en el siglo XVII se transforma la situación política en Europa, con la Reforma protestante, el inicio de la Iglesia Anglicana, el Concilio de Trento (1545-1563), la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) y la Paz de Westfalia, se gestarían los Estados-nación modernos que se comprende que tienen una población, un territorio y un gobierno establecidos.

La forma de organizarse políticamente fuera de la autoridad que derivaba de Dios directamente a los monarcas y la Iglesia, tendría su origen en el pensador realista florentino Nicolás Maquiavelo ([1532] 1971), que fue el primero en utilizar el término de Estado en el capítulo primero de su emblemático libro: *El Príncipe*. Medular en su aporte es la separación que se tiene que hacer con el poder de la Iglesia, la organización política debe de ser ajena de los preceptos morales y de las condiciones de poder temporal de una Santa Sede que se comportaba como cualquier principado más de la región, mismas actitudes que serían claves para la separación de otras formas de comprender el cristianismo, dentro de las cuales se insertan el anglicanismo y el protestantismo, corrientes de pensamiento que distarían del pensamiento católico que se reformaría en el Concilio de Trento y que daría las principales pautas teológicas para el mundo católico.

La división en los siglos anteriormente mencionados sería clave para el surgimiento de los Estados-nación, por un lado quedarían las monarquías que tenían su fundamento del ejercicio del poder en la religión católica, caso emblemático de la monarquía española, y por otro lado quedarían formas de generar gobernabilidad mediante contratos sociales o pactos colectivos que se empiezan a implementar en el siglo XVII en Gran Bretaña, surgiendo pensadores como Thomas Hobbes ([1651] 2005) que estipula el acto de sujeción, el contractualismo de John Locke ([1689] 2006) que daría bases al liberalismo y la posterior construcción de Jean-Jaques Rousseau ([1762] 2007) mediante un contrato social que necesitaría construir una religión civil, es decir, generar un nosotros que pudiera articular un sentimiento de pertenencia lejos de la religión, cabe aclarar que dicho proceso estaría enmarcado dentro de la consolidación del capitalismo.

El surgimiento de alternativas de organización política constituyeron una clara disputa contra el poder terrenal de la Santa Sede, en particular relevante

con el advenimiento de la Revolución Francesa (1789) y la implementación en el siguiente siglo de repúblicas laicas, que siguiendo a Roberto Blancarte (2001) se entendía que la legitimidad derivaba del consenso de los gobernados, de la soberanía popular que mediante la propia racionalidad cedían parte de su libertad a un ente superior que defendería a todos, generando una soberanía del pueblo, lejos de ser dada por Dios. El rompimiento con la estructura monárquica Vaticana como *instrumentum regni e instrumentum civitatis* generaría una nueva dinámica en la cual los Estados tendrían que generar tanto un sistema de identidad, así como un sistema de valores que hiciera a los ciudadanos sentirse parte de dicho colectivo, dentro de los cuales el poder establecido dictaría sus particularidades con base en realidades culturales y materiales de la existencia.

Teniendo en cuenta a Tvetzan Todorov (2013: 102-103) el conjunto de los personas organizadas que en el imaginario creen que tienen una misma lengua y tradiciones similares, lo cual puede progresivamente generar una cierta pertenencia, es lo que le darán sustento a la organización política, ya no sería Dios que le daría el poder temporal a un monarca que sería respaldado por la Iglesia, serían personas integradas en una colectividad con un proyecto de homogeneización lo que daría la identidad. A ese respecto vale la pena retomar a Benedict Anderson (2007) con las comunidades imaginadas, ya que son imaginadas por ser imposible que todos los miembros se conozcan, que tengan las mismas formas de comprender la nación, nunca los verán y tal vez si se encuentran en muchas ocasiones no se reconozcan como iguales, pero en el imaginario son parte de lo mismo, son miembros de una comunidad política organizada, forman parte del mismo colectivo que no es por parte de un ente superior o de la creencia en una religión, es el sentimiento de pertenecer a algo de lo cual el sustento es la propia racionalidad individual de querer ser parte de ello.

La nacionalidad forma parte de un acto de creencia, de un sentido de pertenencia a un imaginario del cual se siente creador, no cuestionando que en realidad es el resultado de un proyecto de una clase dirigente que estipula que es ser parte de dicha nación: sus valores, su lenguaje y su forma de actuar civilmente (Hobsbawm, 1998). A ese respecto empieza un proceso para construir una educación cívica que pueda inculcar el patriotismo en los miembros de un determinado Estado-Nación:

Para hacer más eficaz la educación, cada Estado debe agregar a ese nacionalismo cívico, una educación mediante el nacionalismo cultural; debe proteger y alentar las instituciones nacionales, las tradiciones, las costumbres, las ceremonias, los juegos, las fiestas, los espectáculos: todas

aquellas formas de la vida social que contribuyan a que el ciudadano se apegue a su patria –por poco que sean específicas del país del que se trate, y de ningún otro–, haciendo coincidir lo cultural y lo político (Todorov, 2016: 212-213).

La consolidación en el siglo XIX de las corrientes contractualistas que se empiezan a propagar por occidente serían fundamentales para consolidar estados nacionales que serían ya secularizados, la religión pasaría a un segundo plano, a ser parte de la libertad individual de credo dejándola en una esfera que distaría del ejercicio del poder público, la soberanía emanaba ya del pueblo unido mediante una voluntad general, ya no de la voluntad de Dios de legitimar ciertos gobernantes. Desde la Santa Sede se reaccionó con fuerza empezando en el pontificado de Pío IX, Sumo Pontífice que vivió la reunificación italiana y dentro del cual se gestó la infalibilidad papal en el Concilio Vaticano I, pontificado en el que se publicó la encíclica *Quanta Cura* (1864), que contiene el *Syllabus* que estipularía las principales doctrinas condenadas desde la jerarquía de la Iglesia Católica, encontrando desde el contractualismo, el panteísmo, el animismo, el comunismo, entre otras doctrinas políticas. Otra de las encíclicas importantes es la de *Diuturnum Illud* (1881) de León XIII, en la cual se elabora la autoridad procede de Dios y de nadie más, por lo cual ataca a los proyectos secularizadores y proclives al contrato social, estipula tanto la legitimidad divina de gobernar, así como ser la religión un medio que permite gobernabilidad.

La postura ultramontana e intransigente postulada desde la Santa Sede venía en gran medida acrecentada por la pérdida del Estado Vaticano con el *Risorgimento italiano*, que acrecentaría la postura anti-liberal, anti-comunista y anti-socialistas, que daría pauta a la política exterior del Vaticano hasta cambiar de forma significativa con el Concilio Vaticano II. Claramente tras los procesos de secularización que se fortalecen en el siglo XIX, se empieza a remar contra una corriente que llevaría a occidente a dejar a un lado sus raíces judeo-cristianas para repensar su papel en el mundo y nuevas formas de construir identidades. En ese sentido:

La Iglesia Católica definió como prioridad la lucha contra el comunismo y el ateísmo. Desde la publicación de la Encíclica *Quanta cura* en 1864, dada por Pío IX, que contenía el *Syllabus errorum*, en donde se sintetizaban 80 errores de la época que incluían un anatema del panteísmo, el naturalismo, el indiferentismo, el socialismo, el comunismo, las sociedades secretas, el biblismo y la autonomía de la sociedad civil (Masferrer, 2017: 56).

En la modernidad se constituyen los Estados nacionales, llegando a las máximas expresiones con los proyectos con pretensiones totalitarias con la construcción de religiones políticas como fue el caso del fascismo italiano, del nacionalsocialismo alemán y del comunismo stalinista. Para tener claridad sobre los conceptos es necesario aclarar que el totalitarismo, en el caso del fascismo italiano que fue en el contexto que se inició su uso, se puede comprender como:

Un experimento de dominio político, puesto en marcha por un movimiento revolucionario, organizado en un partido militarmente disciplinado con una concepción integrista de la política, que aspira al monopolio del poder y que, después de haberlo conquistado, por vías legales o extralegales, destruye o transforma el régimen preexistente y construye un Estado nuevo, fundado en el régimen de partido único, con el objetivo principal de realizar la conquista de la sociedad, es decir, la subordinación, la integración y la homogeneización de los gobernados, sobre la base del carácter integralmente político de la existencia, tanto individual como colectiva, interpretada según las categorías, los mitos y los valores de una ideología palingenésica, sacralizada en forma de una religión política, con el propósito de conformar al individuo y a las masas a través de una revolución antropológica, para regenerar al ser humano y crear un hombre nuevo, entregado en cuerpo y alma a la realización de los proyectos revolucionarios e imperialistas del partido totalitario, con el objetivo de crear una nueva civilización de carácter supranacional (Gentile, 2004: 84).

La definición de uno de los mayores historiadores del fascismo italiano como es Emilio Gentile, nos permite comprender que un proyecto totalitario buscará el dominio político tanto del consenso mediante la consecución de los puestos de representación, al igual que crear una estructura propia que permita actuar de forma paralela, es decir, un movimiento revolucionario con valores propios en búsqueda de ejercer el poder. Al conseguirlo tiene la pretensión de construir consenso, entendiendo que cualquier Estado es un centauro bajo la analogía de Maquiavelo, mitad bestia dictada por la violencia y mitad hombre que se basa en la razón, que en dichos proyectos es mediante la construcción de una religión política.

Siguiendo nuevamente a Emilio Gentile (1990) la religión política tiene sus primeros vestigios en la Revolución Francesa, mediante la cual trataron de generar una cierta identidad secularizada, un intento de formar ciudadanos con una identidad propia que los ligara a un Estado determinado. Los proyectos totalitarios llevaron la religión política a su máxima expresión sacralizando la

política que hacían una simbiosis entre lo político y su propia construcción de una religión basada en rituales, mitos y creencias que se sacralizaban, comprendiendo que ello pasa cuando se concibe la política por los partidarios, basándose en un acto de fe, generándose cuando el estado, la nación, la raza, la clase y el partido se homogenizan en el proyecto (Gentile, 2005). La finalidad de dicho consenso es por la propia pretensión totalitaria, comprendiendo que siempre existirá una tensión y que es más un ideal que algo realizable en la práctica.

Las naciones son claramente producto de la modernidad, fue un proceso complejo de secularización que llevó a la creación de identidades colectivas fuera de los parámetros religiosos, con la religión, en especial la católica con su aparato burocrático y de ejercicio de poder, alejado de las cuestiones públicas, las nuevas clases dirigentes empezaron a crear proyectos políticos fuera de los cánones establecidos desde lo estipulado religiosamente, la lucha se daría clara entre dos visiones de entender el mundo, la religiosa y la terrenal.

Nacionalcatolicismo

El nacionalcatolicismo es un concepto que se compone tanto de la construcción de la nación moderna, junto con un catolicismo que siguiendo a Alfonso Botti (2005: 203) tiene su génesis en el *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* (1864) de Pío IX, en la encíclica papal *Pascendi Dominici Gregis* (1907) de Pío X y en *Quas Primas* (1925) de Pío XI. La visión de la religión que defienden dichas encíclicas es de un antagonismo claro contra la modernidad política, defendiendo la existencia de un catolicismo integral integral-intransigente, en el cual los católicos fueran de tiempo completo, que defendieran su fe hasta las últimas circunstancias profesando sus creencias como las únicas verdaderas, las que debían regir la sociedad.

Resulta medular comprender que el nacionalcatolicismo no es algo estático, es algo que va evolucionando dependiendo el contexto histórico, pero que tiene la principal característica entender a una nación como inherentemente católica, su identidad procede de la religión y no del consenso de los gobernados, es la fe en una deidad con su estructuración de dogmas lo que le permite comprender un nosotros colectivos, es la que permite la unidad, la gobernabilidad y la capacidad de poder llevar a cabo una existencia más allá de la vida terrenal. La nación es vista como un baluarte del catolicismo que ha sido destinada por Dios para llevar en su seno el cristianismo que debe de ser difundido para salvar a los ciudadanos.

Teniendo en cuenta a Alfonso Botti (1992) el surgimiento del nacionalcatolicismo tiene sus orígenes en la reacción que tuvo el catolicismo frente a la Ilustración y los valores de la Revolución Francesa, es decir, su antagonismo es ante los procesos de secularización modernos y la progresiva filosofía racionalista que se veía incrementada por el liberalismo, dentro del cual la religión pasaría a segundo término para pasar los ciudadanos a confiar tanto en el pacto colectivo que sería estructurado por la soberanía nacional, al igual que creer en la ciencia antes que en una deidad. Medular para la construcción y legitimación de los proyectos nacional-católicos fue el pontificado de Achille Ratti que tomó el nombre de Pío XI (1922-1939), cuestiones doctrinarias que siguió Eugenio Pacelli bajo el nombre de Pío XII (1939-1958).

De acuerdo con Vicente Cárcel Ortí (2001) el pontificado de Pío XI se dedicó en gran medida a combatir a los proyectos políticos modernos secularizadores que en algunas ocasiones se tornaban abiertamente persecutorias contra la religión católica, en especial en el siglo XX que tuvieron dos grandes rivales como lo fue el comunismo y el nacionalsocialismo, doctrinas políticas con pretensiones totalitarias ante las cuales la Santa Sede proclamó encíclicas papales, *Mit Brennender Sorge* (1937) y *Divini Redemptoris* (1937), para puntualizar las condenas. Ante la progresiva pérdida de la legitimidad de la religión católica, Pío XI incentivó una nueva forma de nacionalismo, enmarcadas particularmente dentro de *Quas Primas*:

El Sagrado Corazón no se redujo a una connotación únicamente espiritual y devota. Con Pío XI se convirtió en el emblema de una nueva forma de nacionalismo «sui generis»: el nacionalismo de la Nación santa, del pueblo de Dios, de la Iglesia. Este iba dirigido a todo el hombre y a todos los hombres: miraba a la formación integral, «total», del individuo y a formas públicas y de masa de profesión de fe. Esta nueva orientación de la devoción al Sagrado Corazón fue asumida por Pío XI como base y principio asimilador de su magisterio social y de su perspectiva pastoral, con una acentuación de la realeza. Para algunos, la institución de la fiesta de Cristo Rey tuvo significación puramente política: oposición al laicismo, reafirmación de la legitimidad y necesidad de una sociedad oficialmente cristiana, firme esperanza de un retorno a la cristiandad (Cárcel, 2001: 146).

La alternativa de la construcción de nacionalidades modernas con raíces en el catolicismo fue una reinterpretación medular ante una Iglesia que se veía amenazada por varios frentes, el comunismo en el Este, el nacionalsocialismo, el fascismo italiano, la Guerra Cristera en México (1926-1929), la Guerra Civil

española (1936-1939), por mencionar algunos, ante lo cual se pretendió que no solamente se luchara contra los procesos que buscaban que la religión católica pasara a un segundo plano, se reinterpretó que la religión católica debía ser el fundamento de las naciones. Sobre ello resulta esclarecedor un fragmento de la encíclica sobre la fiesta de Cristo Rey:

Y si ahora mandamos que Cristo Rey sea honrado por todos los católicos del mundo, con ello proveeremos también a las necesidades de los tiempos presentes, y pondremos un remedio eficacísimo a la peste que hoy inficiona a la humana sociedad. Juzgamos peste de nuestros tiempos al llamado laicismo con sus errores y abominables intentos; y vosotros sabéis, venerables hermanos, que tal impiedad no maduró en un solo día, sino que se incubaba desde mucho antes en las entrañas de la sociedad. Se comenzó por negar el imperio de Cristo sobre todas las gentes; se negó a la Iglesia el derecho, fundado en el derecho del mismo Cristo, de enseñar al género humano, esto es, de dar leyes y de dirigir los pueblos para conducirlos a la eterna felicidad. Después, poco a poco, la religión cristiana fue igualada con las demás religiones falsas y rebajada indecorosamente al nivel de éstas. Se la sometió luego al poder civil y a la arbitraria permisión de los gobernantes y magistrados. Y se avanzó más: hubo algunos de éstos que imaginaron sustituir la religión de Cristo con cierta religión natural, con ciertos sentimientos puramente humanos. No faltaron Estados que creyeron poder pasarse sin Dios, y pusieron su religión en la impiedad y en el desprecio de Dios (Pío XI, 1925).

El significado es claramente de una confrontación entre un mundo que progresivamente se torna más hostil y un pontificado que no recula, que empieza a mover a los creyentes para que se empiecen a inmiscuir en la política, que no sean indiferentes y que defiendan sus creencias. En la cita es evidente la renuncia a los proyectos que buscan la creación de religiones políticas fuera de los cánones establecidos por la Santa Sede, su visión es un único fundamento de la autoridad, mediante la cual los miembros de una nación no solamente conseguirían una identidad, tendría también acceso a la “vida eterna”.

El referente más importante de nacionalcatolicismo se gestó en el proceso de la Guerra Civil española (1936-1939), en la cual siguiendo a Pérez-Agote (2003) la jerarquía eclesiástica española tomó un papel preponderante para justificar al lado franquista con una retórica de una cruzada por la civilización cristiana, entendiendo el conflicto político bajo una óptica que pertenecía a una cuestión religiosa, se dejaba a un lado las cuestiones políticas para ser la defensa del reino de Dios, contra el reino de las tinieblas, bajo esa óptica “el comunismo se asoció a un significado de conspiración, formando junto al judaísmo y la masonería la tríada

de ideologías enemigas a la sociedad planeada por el franquismo” (Martínez, 2015: 23). Un elemento que atraviesa el nacionalcatolicismo desde sus surgimiento es el asunto del antisemitismo, dado que siempre está en constante tensión con la construcción de la nación y la interpretación de la historia (Botti, 2005, p.199). En ese sentido es necesario puntualizar que “la idea del complot judío o de la conspiración judeo-masónica, tomada de los ambientes contrarrevolucionarios y tradicionalistas católicos, se integra doctrinalmente hasta convertirse en el eje de ciertas construcciones nacionalistas (Botti, 2005: 207).

Caso parecido pasó en el conflicto Cristero (1926-1929) en el territorio mexicano, dentro del cual se dieron un gran número de organizaciones católicas de forma pública como Liga Nacional para la Defensa de las Libertades Religiosas (1925), la Unión Nacional Sinarquista (1937), pero a la par se crearon organizaciones secretas-reservadas como las Legiones (1932), la Asociación Fraternaria de Estudiantes de Jalisco (1933), la Base (1934) y posteriormente la Organización Nacional del Yunque (1953). Dichas organizaciones tenían diferentes métodos, pero si tenían una coincidencia era en tratar de defender el catolicismo y de buscar que la patria mexicana volviera a lo que ellos comprendían como su esencia.

El nacionalcatolicismo de acuerdo con Ángel López (2010: 283-284) genera una simbiosis entre la identidad política y la religiosa, lejos de pertenecer a un colectivo nacional por una identidad creada desde los aparatos ideológicos del Estado, la pertenencia pasa por la profesión de fe, por ello la necesidad de regresar a la Iglesia como legitimadora del poder y su papel de formador de los ciudadanos. Podríamos comprender entonces que es una ideología político-religiosa de derecha con raíces en un catolicismo integral-intransigente, genera una unión indisoluble entre la religión y la nación, no existe una contradicción como en las construcciones con pretensiones seculares y mucho menos un antagonismo que se da en los casos de las religiones políticas.

La religión tiene la función de politizarse con la finalidad de “rescatar los valores auténticos de la nacionalidad, amenazados por los enemigos comunes de la fe y de la patria: el liberalismo y el marxismo” (Martínez, 2014: 132). Teniendo en cuenta a Juan Linz (2006) Los miembros de la jerarquía eclesiástica pueden utilizar la religión para legitimar a un régimen que le corresponde dándole un status en la sociedad que había perdido en los proceso de secularización, siempre teniendo en cuenta que para que ello sea viable debe de existir en las raíces sociales un clivaje religioso importante. Se regresa a comprender a la religión como *instrumentum regni e instrumentum civitatis*, en ella con el paso del tiempo recaerá el formar

ciudadanos, dentro de los cuales comprenderá que siempre un buen miembro de la nación será un buen católico que sigue los preceptos de la Iglesia. Es necesario aclarar que:

El NC es una ideología elástica, compleja y con una larga duración. En su ámbito gravitan valores, referencias, símbolos, mitos, interpretaciones historiográficas, sentimientos de identidad y pertenencia, propósitos económicos y políticos; pocos para ser un coherente sistema de pensamiento; bastante más de lo necesario para calificarla de mentalidad, aun con el adjetivo de ideología (Botti, 1992: 141).

La simbiosis que se plantea entre la religión y la nación tendrá las tensiones naturales entre dos instituciones que en ocasiones se disputaran las formas de ciudadanizar, existirán tensiones entre los miembros de un clero que se reposiciona y el gobierno que estructura un nuevo régimen político que necesitará a la Iglesia para formar consensos, dado que al estructurar una lucha de cruzada en el territorio nacional, se necesitará mantener dicha dinámica en el imaginario colectivo para seguir justificando el proyecto.

La politización de la religión en el siglo XX sin lugar a dudas fue un fenómeno complejo que lejos de ser homogéneo y de tener patrones claros, deja muchos casos de estudio diferentes que trataron de llevar a cabo lo que ellos comprendían como “el reinado social de Cristo en la tierra”. El caso español es paradigmático para tratar de lograr mediante la religión politizada la restauración de una nación que basó su actuar desde la Reforma Protestante en la defensa del catolicismo, caso que se vio progresivamente en declive tras las cortes constituyentes de Cádiz derivado de la invasión napoleónica en España (1808-1814) y que serían los primeros indicios del liberalismo, de contractualismo y de antagonismo al *Ancien Régime* enarbolado por la monarquía, la Iglesia y el ejército (Casals, 2012).

El proceso de Cádiz sería medular para que en México llegara el federalismo, cuestión que se acentuará en el siglo XIX con los proyectos liberales que se consolidan con la Constitución de 1857, teniendo una década convulsa, pero consolidándose en 1867, año en el cual “con el fusilamiento de Maximiliano, Miramón y Mejía, caían también simbólicamente el ideal de la Patria Criolla y el proyecto monárquico, siempre latente bajo la militancia conservadora” (Díaz, 2016: 26). El proyecto nacional-católico en México se mantuvo varias décadas dormido, en el Porfiriato (1876-1911) la Iglesia católica volvió a posicionarse en territorio nacional, en dicha época se estructura la

Doctrina Social de la Iglesia y los católicos empiezan a politizarse, cuestión que será medular posteriormente.

Organización Nacional del Yunque

La Organización Nacional del Yunque fuera de entenderla como un fenómeno espontáneo, se deben tejer los nexos que llevaron a la creación de una organización secreta en la década de los años cincuenta por recién ingresados a la universidad. La investigación de Fernando González (2019) nos permite comprender que el surgimiento es mucho más complejo de lo que parece a primera vista, se debe tener en cuenta a los sacerdotes jesuitas como Manuel Figueroa Luna que resultó medular para la legitimación de la AFEJ, que luego tras llegar a Puebla en 1952 sirve de nexo entre los fundadores de “los Tecos”, con los que serían posteriormente los fundadores del Yunque.

Teniendo en cuenta a miembros de la organización, el surgimiento se da ante el ingreso a la Universidad de Puebla por parte de estudiantes educados en el Instituto Oriente, formados por jesuitas, que se percataron al entrar en la educación superior de la infiltración del comunismo y de la masonería dentro de la universidad (Feldmann, 2005). Al encontrarse un panorama adverso a las creencias, con profesores que ponían en duda los dogmas de la religión católica, los jóvenes estudiantes incentivados por el padre Figueroa decidieron crear la Organización Nacional del Yunque con el liderazgo de Ramón Plata Moreno, bajo los preceptos ideológicos que tenían “los Tecos”, es decir, la creencia en una conspiración judeo-masónica-comunista contra la civilización cristiana, por lo que buscan establecer el “reinado social de Cristo”. Para profundizar en ello vale la pena citar textualmente:

Cuando las primeras generaciones de egresados de la preparatoria del Instituto Oriente ingresaron a la Universidad de Puebla, se encontraron con un ambiente agresivo que no perdía oportunidad, incluso en las aulas, para hacer burla de la fe católica pues un buen número de cátedras eran ocupadas por profesores jacobinos e intolerantes de militancia masónica que, alejándose de los temas académicos de sus asignaturas, utilizaban sus clases para burlarse de los dogmas religiosos [...] A esa comunidad universitaria llegaron las primeras generaciones de alumnos provenientes del bachillerato del Instituto Oriente donde habían sido sólidamente formados por los padres jesuitas Manuel Figueroa, Julio Vértiz y Agustín da Silva, quienes habían invitado a varios jóvenes a integrar la Organización reservada del Yunque, comprometiéndose a continuar su

formación cristiana para anunciar su fe y saberla defender en cualquier ambiente donde la providencia los llevara (Louvier, et al., 2013: 44).

Las condiciones estaban dadas para que existiera una confrontación en la Universidad de Puebla con las reformas de 1956 y 1961, empezó una confrontación entre dos sectores antagónicos que se denominarían los “fúas” contra los “carolinos”. Los primeros serían denominados así por la creación en 1955 del Frente Universitario Anticomunista, el cual fue la primera organización fachada de los miembros yunquistas, en contraposición existían “los carolinos”, que consistían en una mezcla entre liberales, masones, metodistas, priistas, que en el fondo luchaban por una universidad laica (Tirado, 2012). La confrontación se puede ver claramente entre los textos publicados por el Archivo Histórico Universitario de la BUAP y el libro *Autonomía Universitaria. Génesis de la UPAEP*. Los “carolinos” defendían el laicismo, pero dentro de sus filas claramente existían masones y tras la Revolución Cubana de 1959 empezó a incrementarse la afiliación de varios miembros universitarios al comunismo, en especial de líderes estudiantiles, lo que fue una constatación para los miembros del Yunque de la conspiración, no solamente de ellos, también del arzobispo Octaviano Márquez y Toriz, con claras evidencias en su XV Carta Pastoral de 1961, en el cual postula un férreo anticomunismo y menciona una conspiración gestada desde Rusia soviética, todo enmarcado en una retórica de religión politizada (Yañéz, 2016: 115-117).

La Organización tiene antecedentes en la confrontación entre el régimen postrevolucionario que en ocasiones fue abiertamente anticristiano y el catolicismo, en particular de una derecha católica integral-intransigente que en general se empieza a organizar secretamente para protegerse tanto de la presunta conspiración, así como de la inteligencia gubernamental. Un elemento medular es mencionarse como organización reservada, más no secreta, bajo el entendimiento de que miembros del clero y en el caso especial del arzobispado, tienen conocimiento de la existencia, teniendo en el caso de Octaviano un claro impulsor y según menciona Manuel Díaz Cid, el propio arzobispo redactó de puño y letra el juramento de la organización (González, 2019: 570).

La organización se crea en 1953 bajo el auspicio de los jesuitas, el nombre de la organización deriva de un mensaje de 1941 de El León de Münster, Clemens August Graf von Galen en un contexto de resistencia ante el nacionalsocialismo, en el cual menciona que en ese momento los cristianos debían ser Yunque, teniendo como principal característica la resistencia. Posteriormente adoptan

su lema de una carta de San Ignacio de Antioquía a Policarpo, que decía: “*Sta Firmus ut Incus Perscusa*” (Louvier, et. al., 2013: 37). Podemos comprender elementos medulares en la fundación, se toma la idea de la resistencia, que en el contexto mexicano era ante los nacional-revolucionarios, pero también en sus inicios ante el creciente papel de la masonería y del comunismo dentro de la universidad, comprendiendo ellos que actuaban en sintonía, cuestión que fue demostrada falsa, ya que ambos grupos de poder tenían sus propios intereses.

Una definición clara la propone Álvaro Delgado (2004) en su investigación que logró acceder al Seminario de Inducción Orgánica a la Organización Nacional del Yunque, en el cual menciona que es una organización cívico-política restauradora y contrarrevolucionaria constituida por seglares seleccionados que viviendo la primordialidad, la reserva y la disciplina aceptan por vocación personal luchar por la rectoría de Dios. Elementos centrales es la idea de restaurar un orden debido que hace alusión posteriormente a que fue corrompida por las revoluciones, dentro de las cuales se encuentran las anteriormente mencionadas, los seglares seleccionados es bajo el proceso de afiliación mediante pre-organizaciones para poner a prueba la pertinencia de pertenecer a la organización, ya que buscan a miembros con liderazgo y capacidad de vivir en los principios que defiende, la primordialidad (nada es más importante que la organización), reserva (externa con los no miembro e interna que hace alusión a no investigar cuestiones internas a la organización) y disciplina (“el que obedece no se equivoca”).

El nacionalcatolicismo de la Organización Nacional del Yunque se puede ver claramente en dos documentos del Frente Universitario Anticomunista que guardan una importante relación con la filosofía de uno de los pensadores más prolíficos de la generación del 98 que escribió un texto medular para el ideario de la organización: *En defensa de la Hispanidad* de Ramiro de Maeztu². Teniendo en cuenta a Alfonso Yañez (2016: 102) dicho texto se encontraba dentro de los textos predilectos, junto con *La gran conspiración judía*, *los Protocolos de los sabios de Sión*, los libros de Salvador Borrego y el *judío internacional*, que fundamentaban la tesis de la “conspiración” que al ser recomendada y respaldada por sacerdotes se convertían en “pruebas” (Santiago, 2017: 118).

2 El Frente Universitario Anticomunista (FUA) tenía la intención de frenar “el comunismo” en las universidades, lo que después llevó a la formación en la Universidad Nacional Autónoma de México a la formación del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), con la intención de mantener en el secreto a la organización que trataba de luchar contra lo que ellos comprendían como la “conspiración judeo-masónica-comunista” (Delgado, 2003) (Santiago, 2012).

Luis Hurtado Razo (2015: 201-202) tuvo acceso a un archivo personal de Manuel Díaz Cid, dentro del cual encontró una propaganda del año de surgimiento de los “fúas”, con el título de: “Frente Universitario Anticomunista, zona Puebla Oficinas centrales: Av. 8 Ote. No. 203-Altos”, documento que muestra las similitudes con el nacionalcatolicismo. Parte de comprender que existe una crisis, desviacionismo ideológicos de un deber ser ideal, dando pauta a que la “civilización cristiana” empiece a ser atacada tras el cisma religioso del siglo XVI, de la cual vendrán posteriormente el liberalismo, el comunismo, el contractualismo, entre otras doctrinas contrarias a la religión que generaron la anarquía y el terror. Nexos con la postura intransigente y ultramontana postulada desde la Santa Sede.

La lucha no solamente es planteada en línea anticomunista, también se ataca de forma clara el liberalismo que a sus ojos quiere destruir los pilares civilizatorios de la religión, la propiedad y la familia, dejando al hombre en puro materialismo. Cabe la pena destacar que en el liberalismo se estipula de forma clara la división entre la Iglesia y el Estado, igualmente se construye la idea de los derechos civiles, la libertad de elección, la creación de una esfera pública y otra privada, entre otros derechos que son antagónicos a una postura nacional-católica. La animadversión a cualquier postura que no entrara a los cánones religiosos es una postura similar a la que se tiene el *Syllabus* de Pío IX, en la cual casi todo lo que no procesa de la religión católica carece de validez, ya que se maneja en dicotomías sin matices.

Otro documento relevante del archivo de Manuel Díaz Cid es titulado: “Ideario del Frente Universitario Anticomunista”, escrito según el dueño del archivo en 1955 y recuperado por Hurtado (2015: 205-207). La forma de iniciar el texto es con la misma retórica del texto anterior, postulando que: “frente a los embates ateos en sus distintas formas, estamos por el retorno del mundo a Dios y el homenaje a su Providencia, con un sentido auténticamente cristiano que cure el espíritu de la humanidad del jacobinismo y demás manifestaciones de la irreligiosidad” (Hurtado, 2015: 205). Se maneja una retórica maniquea en la cual no existe una verdad fuera de la religiosa, lo político y lo religioso deben plantear una simbiosis para crear un “reino de Dios”. Postula la idea de que cada pueblo tiene su propia espiritualidad que es parte de una civilización, teniendo nexos con la idea de la hispanidad, dentro de la cual no es vista como un proceso de identidad con una nación, ella a ojos de uno de sus máximos exponentes como Ramiro de Maeztu (1934), se basa en el poder “civilizatorio” de la religión católica que no solamente llevó a varios pueblos del mundo a dejar la “barbarie”,

así como la redención de las almas, postula siempre su filosofía de lo hispano en clave religiosa, el humanismo español siendo parte un reflejo de la Doctrina Social de la Iglesia. No solamente es salir de la barbarie, es también encontrar la salvación del alma.

En la línea de la salvación de las almas encontramos la idea de un “indigenismo pedagógico”, en el cual para los “fúas” debía existir una forma de incorporar a los indígenas dentro de la mexicanidad, entendiendo ellos que existen hermanos mayores y hermanos menores, cuestión análoga a la filosofía de Maeztu, en la cual debe de encauzar a los menores al bien y a su propia salvación. El Estado es diferente a la liberal en la cual se establece una diferencia entre el aparato burocrático y el individuo, también es una diferencia clara con los procesos totalitarios en el cual lo privado es absorbido por lo público, postula que la organización burocrática debe permitir que las personas puedan en su seno lograr su perfeccionamiento personal, alcanzar los valores eternos, perseguir la justicia y lograr el bien político. En la retórica postulan la defensa de una democracia orgánica, que se estableció en la España franquista, dentro de la cual los individuos no se representaban individualmente, el que se encargaba de ello eran las organizaciones tradicionales, es decir: la familia, el municipio y el sindicato (Giménez, 2015).

Profundizando en la construcción nacional-católica de los primeros miembros es relevante los estatutos que se plantean en Vanguardia Integradora de la Nacionalidad (VIN), un membrete más de la organización a la cual el propio Ramón Plata Moreno escribió el ideario según relata Álvaro Delgado (2004), por lo que vale la pena retomarlo de forma íntegra para comprender que es en gran medida el ideario del Frente Universitario Anticomunista, lo cual nos permite comprender que al ser dos membretes es claro que esa es la ideología de la Organización Nacional del Yunque:

1. Frente a los ataques ateos en sus distintas formas, estamos por el retorno del mundo a Dios y el homenaje a su Providencia con un sentido auténticamente cristiano, que cure el espíritu de la humanidad del jacobinismo y demás manifestaciones de irreligiosidad.
2. La espiritualidad es universal patrimonio de la humanidad, que cada pueblo expresa con su propio estado de vida, definiendo así su misión dentro de la civilización y la cultura.
3. Iberoamérica es una gran nación, próxima a encontrar su propia unidad de destino dentro del concierto de las naciones.

4. El mestizaje de México se origina en la fusión de dos razas y de dos culturas, y ante la tendencia de extremar el indigenismo o el hispanismo, oponemos por igual una visión integral de la mexicanidad.

5. Nuestro indigenismo es pedagógico y tutelar: incorporar a los aborígenes a la cultura de la patria y a la civilización contemporánea, a fin de lograr su emancipación y equiparación.

6. Rechazamos la planeación que establece la disyuntiva <<Estado o individuo>> y que señala el dilema <<totalitarismo o individualismo>>. El Estado en el orden nacional, social y económico supera los intereses del individuo, de los grupos y de las clases a través de la historia, ya que está llamado a realizar todo un ideal de justicia y de bien político, propiciar la perfección integral de la persona.

7. Votamos por una democracia orgánica que se fundamente en la familia, el municipio, la universidad, el gremio y demás sociedades intermedias representativas de auténticos valores.

8. Sostenemos que el hombre es portador de valores eternos, y en consecuencia su libertad, su dignidad y su seguridad son condiciones de vida que el Estado debe garantizar mediante la constitución de un orden jurídico y social.

9. El hombre está obligado a producir bienes económicos, y de ahí su derecho a disfrutarlos en su justa proporción, que participe en el trabajo productivo o por razonable solidaridad humana en el grado en que carezca de lo más necesario.

10. El destino ultra-terreno del hombre y su capacidad es perfección, amenazado como está por el peligro de corromperse, lo señalan como sujeto de educación permanente. Ahora bien, la juventud asume el mérito de responsabilidad educativa y tiene ante la comunidad el preferente derecho de la adquisición de la cultura en la doble proporción para cada quien en su capacidad natural y de sus méritos personales, sin privilegios ni discriminaciones económicas o de otro orden.

La juventud está llamada a adoptar una actitud nueva y revolucionaria en su sentido de la existencia, que conduzca a la humanidad a la realización plena de sus ideales a través de su estilo espiritual de vida y mediante una militancia afectiva (Delgado, 2004: 32-34)

Llama la atención que en el primer punto sean los nexos con el espíritu contrarrevolucionario de la organización queriendo volver a un mundo

auténticamente cristiano que se corrompió por las revoluciones, dentro de las cuales entra la teoría de la conspiración anteriormente mencionada. Las cuestiones de la civilización, de la raza y en especial del hispanismo se ven claros del punto dos al punto cinco, dentro de los cuales defiende subjetivamente los valores del cristianismo que genera una unidad entre los pueblos de Iberoamérica, pero también que es superior al indigenismo, llamando especial la atención el denominarlos de “aborígenes”. El punto seis es claro antagonismo al liberalismo y a los proyectos con pretensiones totalitarias europeos, se basa en una visión idealizada del Estado que debe de llevar a los hombres a su plenitud en un sentido cristiano, para lo que será fundamental el punto siete que va con nexos importantes al franquismo con la democracia orgánica que se explicó anteriormente. El punto ocho va en clara relación con la cosmovisión del hombre que guarda importantes nexos con la cosmovisión de Maeztu, al igual que el punto nueve, en el cual no se rechaza la modernidad económica del capitalismo y la meritocracia, teniendo en el último punto el llamamiento a los jóvenes para que tengan una militancia en defensa de los valores que ellos comprenden como los mejores, tanto social, individual y espiritualmente.

Conclusiones

La Organización Nacional del Yunque lejos de ser reaccionario, de ultraderecha o fascista, como muchas veces se ha categorizado, es un fenómeno que guarda importantes cercanías con los proyectos nacional-católicos, entendiendo que en cada país con su desarrollo histórico se presentan de formas diferentes, pero que parten de una interpretación de la nación con raíces en el catolicismo como mecanismo de reinterpretación enarbolada desde la Santa Sede, cuestión que anteriormente era condenada por ser la construcción nacional un producto de la modernidad que llevaba a un proceso de secularización.

Claramente el nacionalcatolicismo que se pudo gestar en España fue por condiciones históricas muy particulares que les permitieron a los franquistas como la jerarquía eclesiástica politizar la religión con fines de conseguir los puestos para ejercer el poder. En el caso de México con el avance del liberalismo en el siglo XIX que replegó los proyectos nacional-católicos, llevó a una reorganización progresiva del catolicismo con Porfirio Díaz, lo que llevó a politizarse ante los embates de los nacional-revolucionarios que habían consolidado sus ideales en la Constitución de 1917.

La formación de la Organización Nacional del Yunque en 1953 tiene un contexto de organizaciones católicas que buscaron mediante el secreto proteger la “civilización cristiana” ante lo que ellos comprendían como “una conspiración judeo-masónica-comunista”, sustentada en los textos apócrifos que formaban parte de su corpus ideológico. La politización de la religión, la comprensión de que solamente mediante el regreso al mundo de Dios por parte de las naciones y de la civilización se podía salvar al hombre, al igual que sus puntos de contacto con el franquismo que distan mucho del liberalismo o de los proyectos con pretensiones totalitarias europeos, nos permite tener claridad en comprender que tenían una convicción compartida con lo que profesaba Ramiro de Maeztu: solamente mediante el regreso a la religión católica los pueblos hispanos podrían regresar a su grandeza, dado que sería volver a los “orígenes de nación” que para ellos era comprendida como inherentemente cristiana.

Bibliografía

ANDERSON, B. (2007). *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.

BLANCARTE, R. (2001). Laicidad y secularización en México. *Estudios Sociológicos*, 19(57), 843–855.

BOTTI, A. (1992). *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*. Madrid: Alianza.

——— (2005). Algo más sobre el nacionalcatolicismo. En J. Cueva y Á. López. (Coords.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición*. España: Universidad de Castilla-La Mancha, pp.195-211.

CÁRCEL, V. (2001). *Persecuciones religiosas y mártires del siglo XX*. España: Ediciones Palabra.

CASALS, Q. (2012). Proceso electoral y prosopografía de los diputados de las

cortes extraordinarias de Cádiz (1810-1813). *Historia Constitucional*, (13), 193-231.

DELGADO, Á. (2004). *El ejército de Dios. Nuevas revelaciones sobre la extrema derecha en México*. México: Random House Mondadori.

————— (2003). *El Yunque: La ultraderecha en el poder*. México: Random House Mondadori.

DÍAZ, M. (2016). ¿Quiénes votan por el PAN? 1939-2014. En C. Cansino y G. Molina (Coords.) *¿Cuándo terminó de joderse México? El legado del Partido Acción Nacional*. México: Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla y Grupo Editorial Mariel. pp.23-38

FELDMANN, K. (2005). *Ramón Plata Moreno. Un cruzado de la hispanidad y Mártir de Cristo Rey*. México: Ediciones y servicios.

GENTILE, E. (1990). Fascism as Political Religion. *Journal of Contemporary History*, 25(2), 229–251.

————— (2004). *Fascismo. Historia e interpretación*. España: Alianza.

————— (2005). Political religion: a concept and its critics – a critical survey. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6(1), 19-32.

GÍMENEZ, M. (2015). La democracia orgánica: participación y representación política en la España de Franco. *Espacio, tiempo y forma. Serie V, Historia Contemporánea*, (27), 107-130.

GONZÁLEZ, F. (2019). *Secretos fracturados. Estampas del catolicismo conspirativo en México*. México: Herder.

HOBBS, T. ([1651] 2005). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

HOBSBAWN, E. (1998). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.

HURTADO, L. (2015). Las caras de El Yunque u Orquesta, un acercamiento al actuar de una sociedad reservada-secreta. *Historia y Grafía*, 22(44), 189-217.

LINZ, J. (2006). El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología-sucedáneo versus la religión-sucedáneo. *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (114), 11-35.

LOCKE, J. ([1689] 2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. España: Tecnos.

LÓPEZ, Á. (2010). El nacionalcatolicismo y sus secuelas. En A. López (Coord.) *Historia de la Iglesia en Castilla-La Mancha*. España: Almud. pp.283-298.

LOUVIER, J., Díaz, M., y Arrubarrena, J. (2013). *Autonomía Universitaria-Génesis de la UPAEP*. México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla.

MAEZTU, R. (1934). *Defensa de la Hispanidad*. España: Ediciones Fax.

MAQUIAVELO, N. (1971). *El príncipe*. España: Ediciones Ibéricas.

MARTÍNEZ, A. (2014). Movimientos nacionalistas autoritarios y religiones politizadas en España, Rumania y México. En F. Savarino, A. Mutolo, M. Moreno-Bonett, R. Álvarez y J. Torres (Coords.). *Iglesia Católica, anticlericalismo y laicidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp.131-168.

MARTÍNEZ, M. (2015). El corpus ideológico del franquismo: Principios originarios y elementos de renovación. *Estudios Internacionales*, 47(180), 11-45.

MASFERRER, E. (2017). La influencia de la Iglesia Católica española en el campo político religioso latinoamericano: la experiencia mexicana. En X. Campos y D. Velázquez (Coords.). *La derecha mexicana en el siglo XX. Agonía, transformación y supervivencia*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Montiel & Soriano editores, pp.67-84.

PÉREZ-AGOTE, A. (2003). Sociología histórica del nacional-catolicismo español. *Historia Contemporánea*, (26), 207-237.

PÍO XI. (1925). *Quas Primas. Sobre la fiesta de Cristo Rey*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

ROUSSEAU, J. ([1762] 2007). *Contrato social*. España: Espasa Calpe

SANTIAGO, M. (2012). *Anticomunismo católico. Raíces y desarrollo del Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), 1962-1975* [Tesis de maestría no publicada]. Instituto de investigaciones Dr. José María Luis Mora.

————— (2017). Las revoluciones rusa y mexicana en la visión conspirativa de grupos secreto-reservados mexicanos: Tecos y El Yunque (1934-1964). *Claves. Revista De Historia*, 3(5), 101–127.

TIRANDO, G. (2012). *El movimiento estudiantil de 1961. En la memoria histórica de la Universidad Autónoma de Puebla. México*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

TODOROV, T. (2013). *El miedo a los bárbaros*. México: Colofón.

————— (2016). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI.

YÁÑEZ, A. (2016). *La manipulación de la fe. Fúas contra carolinos en la universidad poblana*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

El uso del *hijab* entre las conversas ahmadiís

Susana Alejandra Sotomayor Sandoval ¹

RESUMEN

El velo islámico ha sufrido una evolución multifacética, dependiendo del espacio geográfico, cultural y la temporalidad desde el que se analice. Siguiendo esta premisa; cada grupo islámico hace un uso diferenciado del velo; por lo que al migrar a otros países a difundir su doctrina, esta influencia cultural se debería reflejar en el tipo de velo que usaran las mujeres del grupo receptor. Pero, en las nuevas jamā'ats ahmadiís, no hay una imposición en el uso y el tipo de velo, lo cual permite un "libre albedrío" entre las nuevas creyentes, que dirigen su búsqueda principalmente en *youtube* bajo el término de "*hijab*". Por lo que no existe una homogeneidad entre los velos usados en las jamā'ats beliceñas y mexicanas, diferenciándose entre sí por la ortodoxia de la colocación y el tipo de velos empleados, uso que en ambos casos marca una clara diferenciación entre las ahmadi de nacimiento y las conversas.

Palabras clave: *hijab*, Ahmadiya, yucatecas, beliceñas, chiapanecas.

The use of the *hijab* among Ahmadiyya converts

ABSTRACT

The islamic veil has undergone a multifaceted evolution, to depend of the geographical space, cultural and the temporality since it analyze. Follow this premise, each islamic group do a differentiated use of the veil, so that to emigrate to an other countries to diffuse his doctrine, this cultural influence should reflect in the kind of the veil that the women will use of the receiver group. But in the new jamā'ats ahmadies, there isn't a imposition information the use and the kind of veil for use, which allows a free will, between the new believers, that direct their search mainly on *YouTube*, under the search of "*hijab*". So that don't exist a homogeneity between the used veils in the jamā'ats belizean and mexican women, differentiating between for the orthodoxy of the placement and the kind of veils used, use that in both cases indicate a clear difference between birth ahmadi.

Keywords: *hijab*, Ahmadiyya, changers, yucatecans, belizeans, chiapanecans.

¹ Doctora en Historia, Investigadora independiente. Correo: alesotoetnohis@hotmail.com

Introducción

El *hijab*² o velo en el mundo occidental actual es el objeto religioso sinónimo a islam, lo que un crucifijo es del cristianismo. Por lo que nos es difícil concebir la idea de una musulmana sin *hijab*, pero, este estereotipo es totalmente erróneo, ya que este se ha sido enriquecido por diferentes culturas a través de su historia; convirtiéndose en un debate relevante desde el s.XIX, cuando el islam se encontró con las potencias europeas (Lamrabet, 2014).

Es así, que el velo islámico ha sufrido una evolución multifacética como herramienta ideológica y política, dependiendo del espacio geográfico, cultural y la temporalidad desde el que se analice, resumiéndose brevemente hasta inicios del debate en una variedad que iba desde el *haik*³, los *jellabas*⁴ (común el día de hoy entre las conversas de CDMX sunnís), el *chador*, el *niqab*⁵, el velo largo negro, blanco o pañuelos de colores rústicos. Siguiendo esta premisa; cada grupo islámico hace uso de velos bien diferenciado entre sí (ibid), cumpliendo una doble función como elemento identitario de las determinadas cultura musulmana y también como símbolo religioso islámico (Garaudy, 1990:233).

Es entonces el objetivo de este escrito analizar las características que han llevado a las conversas ahmadies en Mérida, Chiapas y Belize City a hacer un uso diferenciado del *hijab*, a pesar de tener las mismas enseñanzas islámicas ahmadiís sobre su significado y obligatoriedad.

Para lograr esta investigación se realizó trabajo de campo en los eventos internacionales *Jalsa Salana* celebrados entre 2017-2020 en cada país y de manera virtual en el último año, además de entrevistas y pláticas informales

2 Nombre y prenda más común y difundido por los medios de comunicación.

3 *Haik* o *hayek* hace referencia a un manto de color marfil con un pequeño pañuelo rectangular para tapar la boca, se usaba principalmente en el Magreb. Consultado en file:///C:/Users/eldol/Downloads/2819-Texto%20do%20Trabalho-6508-1-10-20130724%20(1).pdf [12 de octubre 2018].

4 *Jellabas* o *Djilbab* es un atuendo no religioso, de tejido grueso y colores oscuros que cubre la cabeza (frente y cabello), se puede usar con el también un pañuelo para la cara, guantes y medias negras; protege del frío y calor. Lo usaban principalmente las mujeres musulmanas del Magreb y recientemente fue Importado a los países del Golfo y Oriente Medido. Consultado en file:///C:/Users/eldol/Downloads/2819-Texto%20do%20Trabalho-6508-1-10-20130724%20(1).pdf [12 de octubre 2018].

5 *Niqab* o *nikab* es un manto negro con rendijas para los ojos, típico de Araba Saudita y Yemen. Consultado en en file:///C:/Users/eldol/Downloads/2819-Texto%20do%20Trabalho-6508-1-10-20130724%20(1).pdf [12 de octubre 2018].

con el imam de la mezquita de Mérida, Azhar Goraya; así como una revisión bibliográfica de la literatura ahmadí.

Antecedentes de uso del velo en el Islam

Recordemos que el uso de la palabra *hijab* en el Corán aparece en la Sura 24, Ayah 30 donde menciona “Di a los creyentes que bajen la vista con recato y protejan sus intimidades” (Lambrabet, 2014), haciendo referencia a la acción de “disimular” cuestiones como el pensamiento o las lágrimas, no a una prenda o tela que se deba usar o a algún tipo de vestimenta (Garaudy, 1990); sin embargo esta sura ha sido el sustento teológico para el uso del velo en toda las corrientes islámicas.

Cabe señalar que en las comunidades y países islámicos, el uso del velo no ha sido una realidad permanente, por lo que se le debe analizar como un elemento de subordinación y segregación únicamente en un contexto de la tradición en medio oriente, pero no como un mensajero del islam (idem), por lo que este ha pasado por diversos periodos de transición y en cierta medida de evolución. Siendo por ejemplo, a finales del siglo XVIII, un símbolo de retroceso y obstáculo para la modernidad de los países islámicos, por lo que su uso fue dejado de lado en muchas ciudades; posteriormente en el siglo XIX (Lambrabet, 2014) con los levantamientos reivindicadores de los países árabes y como protesta a la imposición colonial occidental, se asumió de manera voluntaria a modo de protesta en conjunto con ropa modesta en algunos casos o ropa tradicional en otros, dependiendo de los países.

Es así que llegando a nuestros días, el uso voluntario de esta prenda ha pasado a ser de uso obligatorio o una imposición legal en diversos países, justificándolo como trinchera de lucha, pero también como elemento de islamización (idem), de rechazo a la occidentalización que desde el punto de vista de los líderes, había mermado a sus países, cayendo en la decadencia y el abandono de las enseñanzas del islam.

Por lo que el uso del velo no debe ser un análisis aislado ni descontextualizado ya que conforman parte de una vestimenta con una lectura específica a partir de su contexto, recordemos que:

La vestimenta y los elementos que decoran el cuerpo, el cabello o el rostro han trascendido a lo largo de la historia su mero fin material para transformarse en artefactos culturales, en vehículos de identidad, de pertenencia social y de opción estética. De tal forma, los cuerpos vestidos se convierten en vehículo de información que trasciende el uso de las palabras. El vestir y los ornatos que lo complementan nos revelan pues, aspectos sociales de los individuos que los portan y de la sociedad en la que viven.

El acto de vestirse y los objetos que conforman este acto eminentemente social están históricamente determinados. La elección de la vestimenta y su combinación implican una creación discursiva sobre el cuerpo, que debe ser interpretada en ese contexto histórico-social particular en el cual el fenómeno del vestir se produce (Yañez, 2013: 1).

En este sentido y a manera de justificación, en los discursos de asociaciones en pro del velo islámico, se habla de su existencia desde tiempos remotos, mencionando que culturas tan antiguas como griega, romana, mesopotámica, cristiana y judía han empleado el velo mucho antes que el islam, como símbolo de respeto y aprecio hacía las mujeres, como se puede observar en los vestigios de la ciudad de Nínive, siendo el registro más antiguo (1.200 a.C.) del uso de esta prenda (Vicente Castañares, 2014). Ejemplo vivo de dicho argumento, es que las mujeres judías ortodoxas suelen llevar un pañuelo o peluca para cubrir su cabeza.

Otro argumento latente para justificar el uso del velo, es que no es ningún símbolo de sumisión, menosprecio o desigualdad entre el hombre y la mujer, al contrario de la biblia, donde San Pablo menciona el velo de las mujeres cristianas como un símbolo de autoridad que deben portar ya que han sido creadas del hombre (Idem); argumentando que en el cristianismo si hace referencia directa al menosprecio de la mujer, mientras que en el islam existe una igualdad y respeto.

Por lo que, para estos grupos, el velo representa el elemento por el que la mujer puede acceder al respeto de los varones, pudiendo transitar en espacio públicos sin correr ningún peligro, distinguiéndose como una buena musulmana, recatada y respetable frente a los ojos de Allah.

Pero como se ha mencionado en las primeras líneas, el velo corresponde al grupo cultural que lo porte y adopte a su contexto, por lo que en su devenir histórico, este ha sufrido una serie de modificaciones que ha permitido al día

de hoy contar con una amplia variedad de ellos, pudiendo ser localizados geográficamente por su estilo y manera de usar.

Tipos de Velos

Es importante para continuar con este análisis conocer las amplia gama de velos islámicos que existen, ya que los hay desde los considerados más ortodoxos hasta los más laxos, de todo tipo de telas: humildes, caras, lujosas, bordadas con piedras preciosas, colores muy oscuros hasta los más claros y brillantes, de la textura más espesa hasta la más ligera y transparente, los hay muy pequeños que apenas tapan la parte del pelo o grandes que cubren de la cabeza a los pies (Si Diop & Magaña Sánchez, 1999: 273).

De la misma manera que los materiales que lo componen, el velo puede portarse de la forma más sencilla, aunado como una pañoleta cualquiera, hasta las formas más graciosas y elegantes, empleándose así “como una prenda religiosa que expresa rasgos culturales distintivos y específicos” (Si Diop & Magaña Sánchez, 1999: 272-273).

Para conocer los diferentes tipos de velo, distinguimos en el orden de la ortodoxia a la laxitud, primeramente la *burka*, constituida por un velo que cubre desde la cabeza hasta los pies, con una rejilla para los ojos, originaria de la tribu *pashtún*⁶ y difundido obligatoriamente por el régimen talibán en Afganistán.

Seguido del *niqab*, que es una larga túnica para cubrir todo el cuerpo y la cabeza, dejando al descubierto solo los ojos, es común entre los *wahabistas*⁷ especialmente de Arabia Saudita. En esta misma línea se ubica el chador que cubre desde la cabeza hasta los pies pero deja descubierta la cara y las manos, de color negro, constituido por una larga túnica abaya y un velo que cubre el cuello y el cabello; difundido entre las comunidades *chiítas* de Irán e Irak.

Por su parte el *khimar* es en forma de capa y se extiende hasta la cintura cubriendo el cabello, el cuello y los hombros, mostrando el rostro, difundido en países asiáticos y africanos.

6 Grupo etnolingüístico cuyos orígenes datan del siglo II a. C.

7 El Wahabismo es una ideología acuñada por Muhammad ibn Abd all Wahhab en la península Arábiga en 1703, que se caracteriza por la ortodoxia con la que interpreta el Corán y la condena de los creyentes que no comparten su visión. Es considerada como la raíz ideológica del Estado Islámico. Consultado en https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/12/151215_wahabismo_arabia_saudita_estado_islamico_men [12 de octubre 2018].

Finalmente los tres velos más laxos son *al-amira* compuesta de dos piezas, la primera un velo ajustado en forma tubular debajo de un velo ajustado a la cabeza en forma de capucha. El *hijab* es un lienzo que cubre el cabello, las orejas y el cuello, mostrando únicamente el rostro mientras que el *shayla* es un velo largo y rectangular que envuelve la cabeza y se fija en los hombros, impidiendo mostrar el cabello y parte del cuello.

Es así que la *burka* tal vez es en nuestros días el más conocido de los velos, gracias a los medios de comunicación y los aconteceres bélicos de los últimos años, mientras que el *hijab* es mayormente conocido por su denominación, es decir, únicamente forma parte del vocabulario popular sin que las personas estén del todo seguras a que velo hace referencia y mucho menos las zonas y los grupos musulmanes que lo portan.

Tipos de Velos

Dado el origen “reformado” de la comunidad Ahmadiya⁸, el respeto a las libertades individuales, la apertura a la ciencia y a la modernidad permiten una laxitud en cuanto al uso del velo. Recordemos que la comunidad Ahmadiya fue fundada en 1889 por Hadhrat Mirza Ghulam Ahmad en la aldea de Qadian, Punjab en India, desprendiéndose de una rama del sunismo⁹. Subdividiéndose a su vez, en dos vertientes: La comunidad Lahore Ahmadiyya para la predicación del Islam y la Comunidad Ahmadiyya Islam, que se restableció después de la coyuntura geopolítica que permitió la creación de Pakistán.

Es así, que la Comunidad Ahmadiyya Islam, es la más grande con difusión a nivel mundial y sobre la que se centra este análisis; es importante señalar que la organización de la comunidad Ahmadiya a nivel mundial se debe al establecimiento de la *Tahrike Yadid* y la *Waqfe Yadid* que es la labor misional y los centros de formación para misioneros conocidos como *Jamias*¹⁰ (universidades).

8 La comunidad musulmana Ahmadiya del Islam fue fundada por Mirza Ghulam Ahmad en 1889, en Qadian, India. Su lema es “Amor para todos, odio para nadie” y se caracteriza por el respeto inter fé, así como por el dinamismo a la modernidad, principalmente.

9 Recordemos brevemente que las comunidades islámicas se dividen principalmente en tres corrientes, el sunismo apegado a las enseñanzas del Corán, el chiismo que se separa a la muerte del profeta Mahoma debido a una disputa en cuanto a su sucesor y el sufismo que es la corriente más contemporánea y la más mística.

10 En adelante usare este término indistintamente con el de centro misional o de formación, para referirme a las escuelas misioneras donde se forman a los imanes encargados de la predicación del Islam en todo el mundo.

Los imanes misioneros son los encargados de la predicación para fundar nuevas comunidades; dadas las características endogámicas que hemos notado en el grupo, el grueso de estos líderes son pakistanís o descendientes de, al igual que sus esposas, por lo que, las enseñanzas islámicas están permeadas por esta cultura¹¹.

Es así que podemos ubicar a los misioneros ahmadiís en los estados de Yucatán, Chiapas, Querétaro y CDMX; en Belice en la capital (Belice City) y Belmopán. En el resto de Latinoamérica en Argentina, Uruguay, Paraguay, Ecuador, Guatemala y El Salvador. Todas dependientes de la misión de Canadá. Los imanes de todas estas comunidades, forman parte de las primeras generaciones de pakistanís nacidos en Canadá. Por lo que los misioneros en el territorio mexicano y beliceño corresponden a poblaciones que Isaac Caro (2007) identifica como el bloque “islam indo-asiático” del islam llegado a América, siendo una fracción minoritaria que se conforman por familias jóvenes entre los 27-32, con o en espera de su primer hijo.

Por lo que las pakistanís ahmadiís son la primera referencia visual real que tienen las nuevas conversas de las misiones. Estas mujeres favorecidas por la endogamia practicada por este grupo, usan la mayor parte del tiempo su traje típico llamado *salwar kameez*, que incluye un lienzo rectangular de tamaño considerable que hace las veces de *shayla*, misma que se caracteriza por ser uno de los tipos de velo más laxos. Dejando ver parte del cabello, a veces hasta del cuello.

En general, la vestimenta de los ahmadiís sigue los lineamientos de las ropas de un musulmán, las cuales dictan que debe ser limpia y holgada, para no mostrar la forma y la belleza del cuerpo; en el caso de los hombres, cubrir la cabeza con un sombrero o gorro sólo durante las oraciones y para las mujeres usar velo para cubrir el pelo, la barbilla, el cuello y el pecho (Goraya, 2017: 15).

Es importante mencionar que en función de las virtudes y valores del mundo islámico como la discreción, el pudor, la obediencia y el control de sí mismo, es decir, el control de las inclinaciones sexuales (Si Diop & Magaña Sánchez, 1999), bajo el discurso Ahmadií el uso del velo corresponde a la idea de una sociedad de alta moralidad, respetando la igualdad de los géneros con

11 Lo cual es sumamente obvio en los acentos del habla, además que el idioma en el que ellos se comunican entre sí es el Urdú, y si bien todos hablan árabe, su árabe tiene pronunciaciones y un acento ajeno al mismo.

una atracción natural diferenciada¹². Para alcanzar este objetivo se debe tener modestia y humildad que se refleja en el habla, la vestimenta y la conducta.

En público, lo que respecta a la convivencia social y en privado con respecto a dios (Goraya, 2017: 15). Siendo la modestia el medio por el cual se mantiene y persigue la moral y la ética en la sociedad; se divide en dos, la natural y la adquirida. Siendo la primera, cubrir las partes íntimas o evitar la mirada de alguien y la modestia adquirida, las normas de cortesía y urbanidad, incluido el código de vestimenta (Ídem).

Bajo este conocimiento, las fieles son adoctrinadas para seguir las reglas y responsabilidades del islam ahmadí, remarcando que el velo es un mandato de Allah pero que cada musulmán se rige bajo su propia conciencia en el cumplimiento de dichas enseñanzas. Por lo que el imam u otros fieles no tienen derecho a imponer u exigir el uso del velo, pero si acompañar e instar a su uso (ídem).

El concepto de moralidad ahmadí es reafirmado con las premisas de los eruditos musulmanes contemporáneos, quienes aseguran que el islam y el uso del velo dan libertad, condición femenina, derechos legales y sociales (Vicente Castañares, 2014) a las mujeres; ya que la modestia y humildad frente a Allah (uso del velo), permite un reconocimiento intelectual por encima de la belleza física.

Es así que el velo entre los ahmadiís es sinónimo de la modestia y moral¹³, al igual que el código de vestimenta. Dado que el Corán no impone ninguna codificación o legislación acerca de la necesidad de una “vestimenta” estrictamente islámica (Lambaret, 2014), aunado al carácter internacional de Ahmadía; únicamente sugieren a sus fieles adaptar su atuendo cultural o tradicional de acuerdo a las instrucciones del Corán, sin obligar a las mujeres al uso del velo, bajo la premisa de que el Corán lo marca como sugerencia y de que el islam no coacciona, por lo que nadie puede obligar a las mujeres a velarse o develarse, es decisión totalmente propia, así como la edad en que se comience usar, oscilando entre los 12 o 14 años mayormente entre las ahmadiís de nacimiento¹⁴.

12 Programa radiofónico “Descubre el Islam” en ABC Mundial, Transmisión en vivo 4 de Marzo 2018 vía Facebook live ABC Mundial.

13 Lajna Imail-Iah Spain. Asociación de Mujeres de la Comunidad Ahmadía del Islam en España; El Velo Islámico. ¿Opresión o Elección para la Mujer Musulmana?. La Realidad Desvelada, España, La Muslim Televisión Ahmadiyya (MTA).

14 Programa radiofónico “Descubre el Islam” en ABC Mundial, Transmisión en vivo 4 de

Dado el carisma proselitista (Tabligh) de Ahmadí¹⁵, este discurso es el mismo en todos los idiomas en donde se encuentre la comunidad, siendo el referente de las musulmanas conversas ahmadíis en cualquier *jama'at*¹⁶. Para el caso particular de las conversas yucatecas, chiapanecas y beliceñas, existe un sentimiento de deber en el uso del velo a pesar de no ser obligadas a usarlo. Argumentando su deber para con dios en el nuevo entendimiento de la modestia en la religión, inician una recodificación de sus antiguos hábitos y prácticas socioculturales a las nuevas prescripciones religiosamente codificadas (Salvatore, 2012: 56) que da forma a una identidad religiosa propia desarrollada a través de actos performativos diarios o a conveniencia activados, que pueden ser entendidos como reinterpretaciones ortodoxas en un discurso islámico más laxo.

Por lo que la relativa escases de control o guía que se da a consecuencia de la falta de musulmanas ahmadíis nativas, permite la creación de una manera diferente y propia de actuar y verse como musulmana. Así en la conversión, como en la decisión de velarse asumen un carácter personal, pero también compartido, lo que conlleva la creación de lo que podemos entender como un islam, en este caso yucateco, chiapaneco y beliceño, únicamente supervisado por los imam's y sus esposas¹⁷ o presidentas de los grupos de mujeres de cada país y misión.

En este sentido, las conversas comparten ese sentimiento de deber hacia las normas religiosas y su nueva “yo”, junto con la búsqueda de su realización personal, ética y de su plena fe (Lamrabet: 2014); pero dado las diferencias fenotípicas y culturales de ambas ahmadíis, el uso y el tipo de velo se bifurcan en caminos estrictamente delineados por cargas culturales bien diferenciadas. Es así que a continuación analizaremos el uso del velo entre las mujeres musulmanas yucatecas ahmadíis.

Marzo 2018 via Facebook live ABC Mundial.

15 La manera en que se ha difundido el islam Ahmadí se debe totalmente a la estructura institucional que los rige, formando generaciones de misioneros en sus universidades, mismos que son enviado a todo el mundo a predicar.

16 Comunidad de fieles del islam Ahmadi.

17 Se ha podido observar que la participación de las esposas de los imam o misioneros, siempre va en función de la personalidad de la misma, si bien algunas de ellas ostentan cargos dentro de las asociaciones de mujeres, esto no implica una participación activa en las labores cotidianas de la mezquita. Por lo que su actuación no siempre es privilegiada ni constante, salvo que su personalidad sea extrovertida. En el caso de Mérida, la supervisora de la asociación de mujeres antiguamente residía en Mérida, el día de hoy se encuentra en la mezquita de ciudad de México pero con una presencia activa en las redes sócales de dicha asociación; actitud que la caracterizo en su periodo en la mezquita de Mérida. Mientras que la esposa del actual imam de Yucatán, escasamente se presenta en la mezquita, incluso aun no habla español.

En cada nueva comunidad ahmadí, se destinan largas sesiones de estudio, durante las clases para mujeres, sobre el uso del velo, su función y justificación; a pesar de esto, la principal fuente para aprender la colocación y uso del velo son tutoriales y youtubers famosas de dicha plataforma, por lo que el tipo de velo mayormente estudiado es el *hijab*; a lo que atribuyo la tendencia generalizada al uso de este. Ya que si bien, se imparten estos conocimientos, no existe un discurso sobre los tipos de velos que existen o cual es el correcto, centrando los análisis principalmente en el por qué se debe cubrir la cabeza y vestir con modestia (recato) y la libertad de la mujer.

En cuanto a la frecuencia de su uso, de las casi 25 ahmadiís yucatecas solo dos lo usan todos los días en espacios públicos, por lo que es común verlas transitar por el centro de la ciudad o en sus empleos con el velo. El resto, incluyendo las que prefieren y han adoptado el *hijab* y la *abaya*, únicamente los visten cuando asisten a la mezquita o a servicios comunitarios que ofrece la comunidad¹⁸.

Por lo que también atribuyo la ortodoxia del velo elegido al exotismo que implica usar el *hijab* ya que el velo de las mujeres musulmanas es ahora considerado como el marcador de la visibilidad de la islamización de la sociedad tanto en los países musulmanes como en Occidente (Lamrabet, 2014). Este mismo uso se ha observado entre las queretanas y capitalinas (CDMX).

En el caso de las ahmadiís chiapanecas, dadas la trayectoria por la cual ha surcado la comunidad, las conversas están más familiarizadas con el uso cotidiano del velo que cubre cabeza y cuello de manera muy improvisada, siendo en su mayoría un rebozo sencillo que se usa para dicho fin. En la mayoría de los casos, las mujeres mayores portan sus ropas tradicionales complementando únicamente su indumentaria islámica un suéter sencillo y un rebozo multicolor usado de manera descuidada sobre la cabeza y cuello, en el caso de las mujeres más jóvenes se emplean blusas de manga larga y faldas rectas largas que cubren hasta los dedos de los pies, así mismo, suéteres y mascaradas de diversas telas ligeras de colores claros para cubrir de manera más cuidadosa y siempre cubriendo de manera adecuada cabeza y cuello, en algunos casos también los hombros.

¹⁸ Predicación o Tablight en otros municipios, limpieza y ayuda en asilos, campañas médicas, etc.

En el caso de las ahmadies beliceñas, el uso del velo se rige por las mismas premisas y conocimientos que las yucatecas; pero el uso del mismo se ha dado de manera más natural dado sus rasgos fenotípicos predominantemente afrobeliceñas de cabello ensortijado, por lo que el uso de un lienzo en la cabeza para sujetarlo es muy común¹⁹, en el caso de las Ahmadiís el uso de este lienzo se complementa con la *shayla*, la cual es usada de una manera mucho más laxa que entre las mismas Ahmadies de nacimiento. Es importante señalar que la comunidad ahmadiés beliceña fue establecida en 2013, siendo mucho más antigua que la yucateca; por lo que recibe en mayor medida apoyo y donaciones de parte de la comunidad internacional, entre las que destacan la donación de ropa de las diversas asociaciones de mujeres ahmadiíes, principalmente *salwar kameez* y *shaylas*, motivo por el que es sumamente común ver beliceñas diariamente vestidas a la manera tradicional paquistaní.

Es así, que si bien portan lo que comúnmente se designaría como *hijab*, hay un descuido en la ortodoxia de este, a diferencia de Mérida; quedando a veces visible el cuello y los hombros, con excepción del cabello que siempre está sujeto a la manera tradicional de las afrobeliceñas con lienzos ajustados de colores. Por lo que no hay una extrañeza en ver mujeres con la cabeza cubierta en la ciudad²⁰. Cabe señalar que no es así en todo el país, ya que la zona de Belmopán donde se encuentra la otra comunidad ahmadií, con una presencia mayor de grupos amerindios, particularmente mayas y mestizos²¹, el uso del *hijab* es menor, temporal y más ortodoxo, similar a la ortodoxia de las yucatecas.

De esta manera la adopción del *hijab* entre las beliceñas se dio de manera más rápida y natural; pudiéndose comparar con comunidades africano-ahmadies, en donde el uso del *hijab* es más apegado al uso de tocados decorativos africanos que al velo islámico. Por tal motivo el uso entre ellas es diario y continuo, con excepción de las jóvenes colegialas, dado que los colegios en su mayoría son católicos.

19 El uso de telas para sujetar el cabello entre las afrodescendientes americanas tienen su reminiscencia a los mandatos coloniales de cubrir sus melenas ensortijadas ya que eran un elemento desagradable para los europeos, entre otros argumentos de corte religioso y sexual. A la fecha se discute el proceso de evolución que ha tenido dicho elemento en las poblaciones afrodescendientes (Tovar y Malbrán:2014).

20 Los nuevos movimientos de reivindicación de los tocados afros hacen referencia a las leyes impuestas por los europeos a las esclavas, para que cubrieran sus cabelleras, ya que llamaban la atención de los hombres, además de que para tal efecto eran empleados los trozos de ropa desechada por sus amos.

21 Población amerindia siguiendo a Paul Rivet hace referencia a los individuos o grupos humanos nativos del continente americano. En este caso, nos referimos a la población con rasgos fenotípicos y culturales mayas.

En el trabajo etnográfico realizado constantemente en la mezquita de Mérida, así como el realizado durante los *Jalsa Salana*, hemos podido apreciar que el mayor temor entre las fieles yucatecas para dar el primer paso hacia la conversión es el velo, ya que no hay un conocimiento profundo acerca de él y es un elemento ajeno a su cultura y entorno; mientras que la adhesión de las beliceñas se da de manera más pronta y “natural”, favorecido por la costumbre de cubrir su cabello con un lienzo y la donación de ropas, entre otras cosas (“ayudas humanitarias”); siendo ellas las que atraen a toda la familia a la conversión; a diferencia de Yucatán en donde el grueso de los fieles son principalmente hombres divorciados o jóvenes solteros, seguidos de mujeres separadas o solteras.

Consideraciones finales

Es así que atribuyó la distinción del uso y tipo de velo entre las fieles a la diferencia fenotípica y cultural principalmente, más que por filosofía, creencias o dogma de la comunidad Ahmadiá; ya que en cuestiones teológicas son las mismas enseñanzas que se dictan en todo el mundo, en distintos idiomas, con una laxitud hacia el uso del velo, mismo que se ve sustentado únicamente en la modestia personal, más que en otros discursos de corte político o ideológico como los empleados en grupos más ortodoxos; además los imam’s siempre apelan a la decisión personal que debe haber detrás del uso del mismo, argumentando siempre que las personas no deben “coaccionar” la decisión de velarse, únicamente hacer un acompañamiento en dicho proceso.

Son entonces las diferencias fenotípicas, lo que ha dado la caracterización al uso del *hijab* entre una y otra comunidad, siendo un factor de suma importancia en la decisión de adherirse a la nueva fe. Favoreciendo en este caso, el crecimiento y expansión mayoritariamente en Belice city, mientras que en territorio mexicano ha sido de manera más paulatina y poco visible, dado el casi inexistente uso del velo entre las conversas de manera cotidiana.

Por el momento estas son las primeras apreciaciones que se han tenido sobre la diferenciación de uso y tipo de velos entre las conversas ahmadiís de ambas comunidades, hace falta profundizar en cuestiones como el sentimiento personal que lleva al empleo de velo islámico y la resignificación que se da al lienzo que cubre sus cabezas entre las beliceñas y en el caso yucateco el sentimiento que conlleva el uso del velo en un espacio que es ajeno a dicha experiencia.

Bibliografía

- CUENDE GONZÁLEZ, M. de J., (2009); El uso del velo en la mujer musulmana en *Africa. Fundación Sur* en <http://www.africafundacion.org> consultada: 10 de octubre 2018.
- CARO, I. (2007) Identidades islámicas contemporáneas en América Latina, *Universum*, no.22, vol.2, Universidad de Talca, p.28-40.
- COMUNIDAD AHMADIYYA ESPAÑA, en <http://www.islamahmadiyya.es/ahmadia/jalifato.html> consultada: 20 de febrero de 2015.
- VICENTE CASTAÑARES, E. (2014), *El Burka y el Nikab en la Prensa Francesa. Análisis de problemática y propuesta de traducción al español de los elementos interculturales*, Perséfone Ediciones Electrónicas de la AEHM / UMA; en http://www.aehm.uma.es/persefone/Burka_ISBN.pdf . Consultado: 06 de octubre 2018.
- GARAUDY, R. (1990). Los derechos del hombre y el Islam en *Concilium. Ética de las grandes religiones y derechos humanos*; Ediciones Cristiandad, Madrid (Marzo) n. 228.
- GOROYA, A. (2017) Presentación: *Islam y Turismo*, Mérida.
- GOROYA, A. (2018) Comunicación personal, 2017-2018.
- LAMBRABET, A., (2014) El velo (el hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial en *Tabula Rasa*, núm. 21, julio-diciembre, p. 31-46.
- BEDMAR, V. L. (2013). El velo islámico: controversias ante su uso en los centros escolares españoles. *Revista Interacções*, 9(23), p.56-70
- SALVATORE, M. (2012) “Experiencia y rearticulación identitaria en mujeres españolas convertidas al Islam”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, no. 140 (Octubre-Diciembre), p. 49-68. en <http://www.jstor.org/stable/41762467> Consultada: 20 de febrero de 2018.

SI DIOP, M., & MAGAÑA SÁNCHEZ, M. E. (1999) El significado del velo en el Islam en *Tramas* 14-15, UAM-X, México, p.272-273. Consultada en <http://www.jstor.org> [20 de febrero de 2018].

TOVAR ESQUIVEL, E. & MALBRÁN PORTO, A. (2014) Vistiendo lo jeno, LA vestimenta de los esclavos en la Nueva España en Gallaga, Emiliano (Coor.); *¿Negro?... No, moreno. Afrodescendientes en México en el imaginario colectivo en México y Centroamérica*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, p.107-124.

YAÑEZ, A. E. (2013) La vestimenta de los esclavos en el Buenos Aires posrevolucionario: un análisis a través de los avisos de fugas y extravíos publicados en *La Gaceta Mercantil de Buenos Aires (1823-1831) Anuario del Instituto de Historia Argentina*, no.13, ISSN 2314-257X. en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6146/pr.6146.pdf Consultado: 05 de octubre de 2018.