

Red de Estudios Superiores

ASIA-PACÍFICO

(RESAP) México



EL HOMBRE Y LO SAGRADO

Un ciclo katún, 20 años

- Tirupati, India: el templo más rico del mundo
- Imágenes de la Diosa en el México Antiguo
- Espiritismo, espiritualismo trinitario mariano y sus expresiones posmodernas en México
- La Virgen de Guadalupe: icono mesiánico para los migrantes mexicanos en Estados Unidos
- Flamenco y religión. Una aproximación desde el arte y lo sagrado en la danza de Mercedes Amaya "La Winy"
- Situaciones límite. Neurofisiología y registro de lo vivido
- Análisis del concepto de religiosidad popular y su abordaje desde la perspectiva de la religión vivida (*lived religion*)
- La estrella de Belén, los Magos y las narrativas de la Natividad
- Las imágenes entre los primeros cristianos como elemento forjador de identidad comunitaria: amuletos, sellos, papiros ilustrados y muros de catacumbas por todo el Mediterráneo
- Esbozo histórico de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (SMER). Segunda parte

Red de Estudios Superiores

ASIA-PACÍFICO

(RESAP) México

EL HOMBRE
Y LO SAGRADO
Un ciclo katún, 20 años

RESAP, Año 9, vol. 10, número especial, octubre 2023



"Divulguemos la Historia para mejorar la sociedad"

RESAP

CONSEJO ASESOR

Dr. Lothar Knauth
Dr. José Antonio Cervera
Dr. Luis Abraham Barandica

COORDINADOR GENERAL

Dr. José Luis Chong

COORDINADOR ACADÉMICO

Dr. Luis Abraham Barandica

Cuidado de la edición: Luis Abraham Barandica
Diseño de cubierta: Patricia Pérez Ramírez

Primera edición: octubre de 2023
D.R. © Palabra de Clío, A. C. 2007
Insurgentes Sur # 1814-101. Colonia Florida.
C.P. 01030 Ciudad de México.

Colección “RESAP México. Red de Estudios Superiores Asia-Pacífico”
ISBN: 978-607-97048-0-3

Volumen 10 “Red de Estudios Asia-Pacífico”
ISBN: 978-607-8719-37-2

Impreso y hecho en México
www.palabradeclio.com.mx

Los contenidos e ideas expuestas en este trabajo son de exclusiva responsabilidad de los autores y pueden no coincidir con las de la institución.

Índice

Sobre la imagen de portada	7
<i>Luis Abraham Barandica</i>	
Introducción	17
<i>Luis Abraham Barandica</i>	
Tirupati, India: el templo más rico del mundo	23
<i>Yolotl González Torres</i>	
Imágenes de la Diosa en el México Antiguo	57
<i>Blanca Solares Altamirano</i>	
Espiritismo, espiritualismo trinitario mariano y sus expresiones posmodernas en México	83
<i>Isabel Lagarriga Attias</i>	
La Virgen de Guadalupe: icono mesiánico para los migrantes mexicanos en Estados Unidos	105
<i>Cossette Galindo Ayala</i>	
Flamenco y religión. Una aproximación desde el arte y lo sagrado en la danza de Mercedes Amaya "La Winy"	125
<i>Luz Aída Lozano Campos</i>	

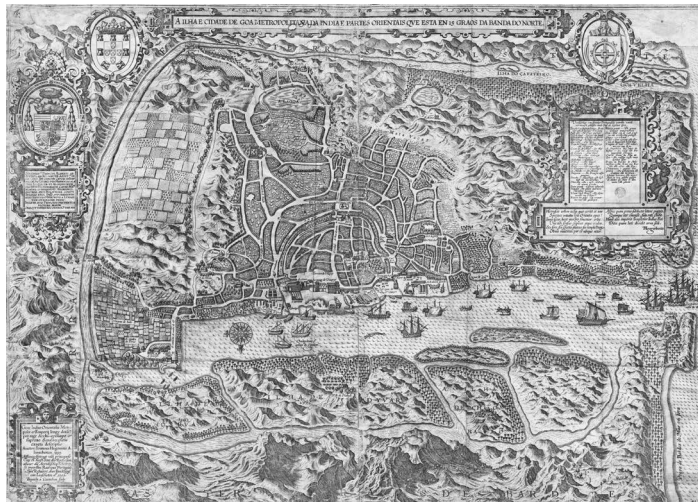
Situaciones límite. Neurofisiología y registro de lo vivido	143
<i>Víctor Manuel Alcaraz Romero</i>	
Análisis del concepto de religiosidad popular y su abordaje desde la perspectiva de la religión vivida (<i>lived religion</i>)	181
<i>Jorge Adrián Yllescas Illescas</i>	
La estrella de Belén, los Magos y las narrativas de la Natividad . .	209
<i>Luis García-Vallarta Zepeda</i>	
Las imágenes entre los primeros cristianos como elemento forjador de identidad comunitaria: amuletos, sellos, papiros ilustrados y muros de catacumbas por todo el Mediterráneo	229
<i>Roberto Sánchez Valencia</i>	
Esbozo histórico de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (SMER). Segunda parte	243
<i>Fabiola Torreblanca Arriaga</i>	
<i>José Carlos Escobar Gómez</i>	

Sobre la imagen de portada

Luis Abraham Barandica

La imagen que está en la portada del presente volumen es un pequeño fragmento que corresponde a una obra cartográfica de fines del siglo xvi elaborada por Jan Huygen van Linschoten. El mapa se titula “A ilha e cidade de Goa metropolitana da India e partes orientais que esta en 15 graos da banda do norte”, es decir: “La isla y ciudad de Goa, metropolitana (capital) de la India y partes orientales que está en 15 grados de la banda del norte”. La sección específica se eligió porque es posible identificar, gracias a la leyenda que incluye, el nombre “Bõ Ihs” de la iglesia que se representa. En español sería Buen Jesús.

MAPA DE GOA, 1595



Biblioteca Nacional de Portugal/Biblioteca Nacional Digital (<https://purl.pt/1953>).



Sección central acercamiento.

Acerca del autor

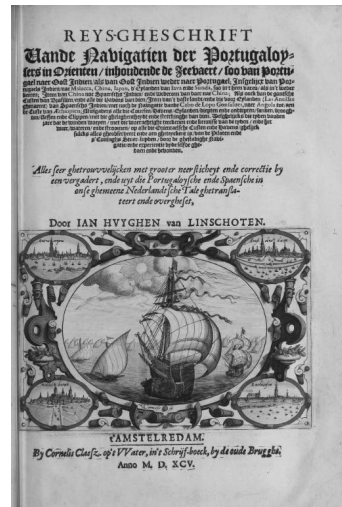
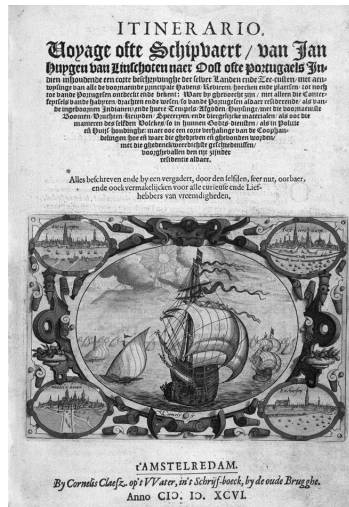
Linschoten nació alrededor del año 1563 en la provincia de Utercht. De joven y buscando su sustento fue a España, luego arribó a Lisboa, Portugal en 1576. Logró colocarse al servicio de fray Vicente de Fonseca O.P., quien años después fue nombrado arzobispo de Goa y zarpó con él en 1583. Precisamente, Fonseca fue elegido por Felipe II de España, el monarca que unificó las coronas hispana y lusitana siendo jurado como Felipe I de Portugal en 1581 en Tomar. Años después el dominico buscó informar sobre los sucesos de la unificación monárquica en las posesiones lusitanas asiáticas y con ese fin zarpó de la India hacia la península en 1587. Dejó encargado de su casa a su sirviente Linschoten -quien había viajado de ida en su séquito como *guarda-livros*. Sin embargo, el arzobispo murió en el viaje. Linschoten quedó sin patrón o mecenas y tuvo que enfrentar dificultades que le obligaron a dejar Goa.¹

En 1589 zarpó de Cochin en un barco que seguiría una ruta de negocios por lo que primero fue a Malaca y posteriormente a otros puntos en el Índico.

¹ P.A.Tiele, "Introduction", *The Voyage of John Huyghen van Linschoten to the East Indies. From the old English Translation of 1598*, London, The Hakluyt Society, 1885, pp. xxiii-xlii.

Luego de navegaciones por las rutas de la India portuguesa, surgió en el Atlántico y llegó a Lisboa en 1592. Siguió hacia los Países Bajos donde se imprimió su *Itinerario*.² Este texto es el registro de su experiencia en las posesiones lusitanas y se completó con información de diferentes fuentes, tanto ibéricas como de sus compañeros de viaje —entre los que estaba el navegante Dirck Gerritszoon Pomp.³

La obra de Linschoten es significativa debido a que fue de las primeras que desentrañaba el secreto de los viajes ultramarinos lusitanos, pues no sólo ofrecía información descriptiva general sino datos náuticos concretos.⁴



Portada de la edición de Ámsterdam, 1596. Derroteros lusitanos, en la edición de 1595.⁵

² Jan Huygen van Linschoten, *Itinerario, voyage ofte schipvaert, van Ian Huygen van Linschoten naer de Oost ofte Portugaels Indien, inhoudende een corte beschrijvinghe der selver landen ende zeeusten*, Amsterdam, Cornelis Claesz. op't vwater, in't schrijf-boeck, by de oude brugghen, 1596, [8], 160, 134, [4], 135-147, [1], 82, [10] p., [42] grabados.











³ Cornelis Koeman, "Jan Huygen van Linschoten" en *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XXXII, 1985, pp. 25-47.

⁴ Nuno Vila-Santa, "Jan Hyugen van Linschoten and the *Reys-gheschrift*: updating Iberian Science for the Dutch expansion", *Historical Research*, vol. 94, núm. 266, noviembre 2021, pp. 736-757, doi: <https://doi.org/10.1093/hisres/htab025>

⁵ Imágenes en dominio público: *Itinerario* en https://es.wikipedia.org/wiki/Jan_Huygen_van_Linschoten#/media/Archivo:Jan_Huygen_van_Linschoten_Itinerario.jpg, y el *Reys-Gheschrift van de navigatien der Portugaloyers* en <https://archive.org/details/itinerariovoyage00lins/page/n339/mode/2up>

Retomando la imagen

El mapa de Goa, en una vista general, contiene un sinnúmero de elementos sujetos de análisis. Por ejemplo: el trazado, las murallas, los ríos y el entorno portuario. En una selección que cubre la parte central de la ciudad, pueden identificarse aquellos lugares donde se marcan leyendas, que señalan el nombre tanto de calles como de plazas o de edificios. Así tenemos una distinción más específica. Entre las iglesias, calles y plazas que se logran observar en el material están las siguientes:

San Joseph		A. madre de Deus	
S. Doms		A. Se	
Pilourinho velho [picota vieja]		N.S. da Serra A. misericordia	
R. do Asoge [Rue, calle del azogue]		Inquisisa [Inquisición]	
Bõ Ihs		S. Lourenco	

El fenómeno de una ciudad-puerto en la costa de Malabar en la India “llena” de iglesias cristianas –católicas– tiene su explicación en el contexto histórico de la presencia lusitana en Asia. Fueron las expediciones portuguesas de los siglos xv y xvi las que abrieron la ruta marítima atlántica entre Europa y los continentes africano y asiático. En el caso de la India fue Vasco da Gama en 1498 quien comenzó la presencia lusa. Sería pocos años después, en 1510, que Alfonso de Albuquerque conquistaría la ciudad de Goa. La justificante de la conquista y presencia portuguesa fue la idea de cruzada que fue reforzada por las negociaciones de la corona lusitana ante el papado para legitimar sus acciones. De esta forma desde mediados del siglo xv, con la bula *Romanus Pontifex* de 1455, se otorgó a los lusos la legitimación de la conquista, pero estaría a su cargo la prédica cristiana, es decir, la evangelización de los habitantes de esas tierras.⁶

[...] entre otras cosas, facultad plena y libre para a cualesquier sarracenos y paganos y otros enemigos de Cristo, en cualquier parte que estuviesen, y a los reinos, ducados, principados, señoríos, posesiones y bienes muebles e inmuebles, tenidos y poseídos por ellos, invadirlos, conquistarlos, combatirlos, vencerlos y someterlos; y reducir a servidumbre perpetua a las personas de los mismos, y atribuirse para sí y sus sucesores y apropiarse y aplicar para uso y utilidad suya y de sus sucesores, sus reinos, ducados, condados, principados, señoríos, posesiones y bienes de ellos [...]⁷

En efecto el interés mercantil se sobrepuso y ya en 1460 se había “rentado” el permiso para los viajes a empresarios privados. En las expediciones sucesivas, incluso en la de Vasco da Gama, la Corona se concentró en monopolizar ciertos productos y sacar pingües ganancias. En la década de 1490 comenzó la compe-

⁶ Michael Chandiegne (coord.), *Lisboa extramuros, 1415-1580. El descubrimiento del mundo por los navegantes portugueses*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, 286 p.

⁷ Alfonso García Gallo, *Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias*, (Separata de: Anuario de Historia del Derecho Español, tomo XXVIII), Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid, 1958, la bula en pp. 305-315.

tencia por posesiones ultramarinas con la corona rival (la castellana) y con ello la necesidad de patrocinar ostensiblemente su propia legitimación: la evangelización.⁸ Así, en los primeros años del siglo xvi, el establecimiento lusitano en la costa de Malabar fue consolidándose no sólo como lugar de mercadeo, también de misión. En esta circunstancia en 1532 se instauró la diócesis de Goa mientras que en 1542 llegaron a la India los primeros miembros de la orden de la Sociedad de Jesús, los jesuitas, entre los que estaba Francisco Xavier.⁹ Además, durante el siglo xvi también desarrollaron su labor las ordenes mendicantes —siendo la de los franciscanos la primera en asentarse y construir la iglesia más antigua, la de San Francisco de Asís. Merece apuntarse, por su relevancia, la fundación del Tribunal del Santo Oficio o Inquisición, en la ciudad de Goa en 1560.¹⁰

La preponderancia cristiana en este enclave se consolidó con la destrucción de los templos locales y por el abandono del “demonio” al ser vencido por un santo cristiano, según la explicación que registraron los mismos jesuitas.

El año de 1567, vino nueva a esta ciudad de Goa, que en el campo de Salsetan (a donde principalmente se alauan a más la malicia y dureza de los Bra-chmenes) auian derribado y asolado los Christianos más de trezientos templos de los dioses de los gentiles y auian hecho otras tantas yglesias a honra de Dios nuestro Señor en su lugar: de las quales tienen quenta los de la Compañía de Jesus y esto ayudo el mandamiento y autoridad del Virey, y diligencia y solicitud de los frayles de San Francisco, y de los de la Compañía: los quales destruidos los templos de los gentiles, quitaron todos los idolos de cinquenta y ocho pueblos, y glorificaron mucho a Dios nuestro Señor. Los Ganfaras, de los quales

⁸ Eva A. Uchmany Weill, “Las dos rutas hacia la India: la Oriental y la Occidental” en *Papeles de la India. Tierras lejanas voces cercanas*. Consejo Indio de Relaciones Culturales, Delhi, 1995, vol. 24, pp. 88-108.

⁹ Existe una amplia producción historiográfica acerca de la misión jesuita en la India. Véase Ines G. Županov, “The Historiography of the Jesuit Missions in India (1500–1800)” en: *Jesuit Historiography Online*. 2016. Consultado 20 de septiembre de 2023 <http://dx.doi.org/10.1163/2468-7723_jho_COM_192579>

¹⁰ Antonio Baião, *A Inquisição de Goa. Tentativa de Historia da sua origem, estabelecimento, evolução e extinção (Introdução à Correspondencia dos Inquisidores da India 1569-1630)*, Lisboa, Academia das Ciencias, 1945, vol. 1, 441 p.

[...] affirmauan [...] que se les auia aparecido el demonio y les auia dicho, que San Iuan Baptista, al que ellos hazian honrra y reuerencia en su templo, era mayor y mas poderoso que él, y que por esta causa le era forzado darle lugar, y dexarlos, y salirse de la Isla [de Goa], y yrse a la tierra firme.¹¹

Los cristianos católicos en la India tuvieron su centro en Goa y desarrollaron un amplio plan constructivo que queda patente en el mapa que analizamos. Entre los edificios que datan del siglo xvi está precisamente la iglesia del Buen Jesús.

El Bom Jesus

El Bom Jesus fue una obra jesuita que comenzó como una Casa Profesa¹² entre 1585 y 1586, lo que coincidiría con la presencia de Linschoten en Goa. En 1593 estaba por concluir la construcción de esa Casa y se comenzó la de la iglesia del mismo complejo. La fachada se inició hasta 1597 y el recinto fue consagrado en 1605, aún con detalles por terminar. Es posible considerar que, por las fechas de elaboración de nuestra imagen (1595) podría tratarse del complejo del Buen Jesús. No obstante, el mapa no muestra edificios inconclusos, sino *locaciones identificables*, pues varios edificios de las iglesias señaladas estaban en ampliación, reconstrucción o en plena construcción en esa década. Sin embargo, el señalamiento “Buen Jesús” coincidiría tanto para la Casa Profesa como para la iglesia.

Un suceso importante en Goa para la Sociedad de Jesús fue el traslado de los restos mortales de Francisco Xavier S.I. Éstos se resguardaron en esa resi-

¹¹ *Cartas que los padres y hermanos de la Compañía de Jesus, que andan en los Reynos de Iapon escriuieron a los de la misma compañía, desde el año de mil y quinientos y quarenta y nueve hasta el de mil y quinientos y setenta y uno*, Alcalá, Casa de Iuan Iñiguez de Lequerica, 1575, ff. 9-9v.

¹² Casa Profesa, es el nombre que recibe la residencia jesuita. “En las *Constituciones* Ignacio de Loyola empleó siempre las palabras “casa” y “colegio” en un sentido técnico. *Casa* es un domicilio de jesuitas formados que han terminado sus estudios y se dedican a trabajos apostólicos, manteniéndose exclusivamente de limosnas. *Colegio* es un domicilio que puede tener rentas fijas, donde viven los escolares y sus profesores”. Casas Profesas en *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Biográfico-temático. *AA-Costa Rica*, Charles E. O’Neill S.I. y Joaquin Ma. Domínguez S.I. (dirs.), Madrid, Institutum Historicum S.I., Universidad Pontifica Comillas, 2001, pp. 678-680.

dencia e iglesia jesuita en 1624 cuando se terminó la obra constructiva. A través de los siglos, el edificio ha sufrido modificaciones, entre las que resaltan las múltiples reconstrucciones del techo, la ampliación de la nave para albergar una capilla, la adición de tres contrafuertes de piedra en arco (añadidos en el siglo XIX) y la intervención a mediados del siglo XX (aún en posesión portuguesa) como parte de un proyecto político que le quitó el revoco a las fachadas.¹³ Recibió el título de “Basílica” en 1946 por parte del papa Pío XII.

En diciembre de 1961, la operación Vijay completó la anexión de Goa al Estado Indio y dio por terminada la presencia de más de cuatro siglos de soberanía lusitana. En la actualidad es uno de los centros de peregrinaje cristiano más importantes de la India. En 1986 fue declarada Patrimonio de la Humanidad por la Unesco.

Plano donde se identifican tres recintos:

La Basílica del Bom Jesus, la iglesia de San Francisco de Asís y la Catedral Se



A ilha e cidade de Goa metropolitana da India e partes orientais que esta en 15 graos da banda do norte, 1595.

Google Earth, 2023.

¹³ Se puede revisar la trayectoria constructiva y la política detrás del nombramiento como Patrimonio en Joaquim Rodrigues dos Santos, “La Polémica del Revoco de la Basílica del Buen Jesús en Goa Vieja (India) y su Influencia en la Imagen del Monumento y de la Ciudad”, Miguel Ángel Chaves Martín (ed.), *Ciudad, Arquitectura y Patrimonio*, Madrid, GIAACCC - Universidad Complutense de Madrid, 2016, pp. 449-459.

Sobre la imagen de portada

La Basílica Bom Jesus en la imagen de portada
y en una fotografía contemporánea



Samuel Abinezer (CC-BY-SA)



IHS

Terrô dos gallos



IHS

Plaza de los gallos

Introducción

El presente número corresponde al segundo tomo especial de colaboración entre la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones SMER y *Red de Estudios Superiores Asia Pacífico*. Constituye un esfuerzo más de acercar las labores académicas de la Sociedad a un público interesado. Los trabajos aquí contenidos se expusieron en el ciclo “El Hombre y lo Sagrado”, a los que se les hicieron adecuaciones *ad hoc* para transformar la presentación oral en un texto. Así, la abundante notación a pie permite a los lectores adentrarse en los temas y materiales de investigación de los autores. Nuevamente, son diez indagaciones que a continuación se comentan.

El primer texto se titula: “Tirupati, India: el templo más rico del mundo” su autora, Yolotl González Torres, explica detenidamente el origen, historia y características del templo Tirupati. Reflexiona sobre los elementos que lo constituyen tanto física como interpretativamente. Estudia la dedicación del templo a Vishnu y analiza su representación; además de otras esculturas en Tirupati y sus edificios anexos. Más detallado es el esclarecimiento de los complejos rituales y los emolumentos que los devotos ofrecen, sin olvidar el festival Srivari Brahmotsavam efectuado entre septiembre y octubre. También aborda la labor realizada por el Comité Devasthanam en tiempos recientes y las finanzas del templo. Cabe mencionar que una de las ofrendas dadas en Tirupati es el cabello de los fieles.

Los siguientes tres trabajos componen una unidad temática. Giran en torno de tópicos mexicanos, aunque con diferentes ámbitos y contextos.

En “Imágenes de la Diosa en el México Antiguo” Blanca Solares Altamirano examina las representaciones sagradas de la feminidad. Busca desentrañar el *sentido*, su relación con el significado de la existencia. En el caso estudiado se explora el arquetipo de la Diosa y su difícil vínculo dentro del proceso civilizatorio mesoamericano. Cimentado en la explicación de la cosmovisión mesoamericana se expone una serie de imágenes simbólicas duales que sirven para analizar la representación de la divinidad femenina en diferentes períodos prehispánicos.

En la colaboración de Isabel Lagarriga Attias, “Espiritismo, espiritualismo trinitario mariano y sus expresiones posmodernas en México”, se aborda el espiritismo moderno que surgió en el siglo XIX y que consideraba un mundo material y uno invisible, que podían conectarse por medio de médiums. Tenía, el espiritismo, una fuerte impronta de experimentación científica y —acorde con su tiempo— elementos del positivismo; que le permitió afiliarse a destacados hombres de ciencia y del ámbito literario de la época. Luego de analizar la obra de Allan Kardec, sistematizador del espiritismo, el texto se adentra a su desarrollo en México. En nuestro país se ha mezclado con elementos preexistentes, proceso que se estudia en particular en el Espiritualismo Trinitario Mariano.

Por su parte, Cossette Galindo Ayala en “La Virgen de Guadalupe: icono mesiánico para los migrantes mexicanos en Estados Unidos” estudia la imagen de la Virgen de Guadalupe como símbolo de identidad, en particular de los desfavorecidos u oprimidos. Analiza la relación intrínseca entre los fenómenos de marginación y migración, identificando el proceso por el que la religiosidad vuelve en el seno de la globalización y permite una re-significación de iconos que han acompañado a los migrantes en su búsqueda de una mejor vida. En este caso la figura de la Virgen de Guadalupe adquiere otros sentidos —sin perder los primeros, al igual que el mismo proceso del viaje migratorio. Convirtiéndose así en un icono de la promesa mesiánica escatológica.

En otro orden, en “Flamenco y religión. Una aproximación desde el arte y lo sagrado en la danza de Mercedes Amaya “La Winy”, Luz Aída Lozano Campos explora la relación entre el arte y la religión, detallando la experiencia casi ritual del espectáculo flamenco. En la península ibérica acompaña el cante fla-

menco a las festividades católicas, pero no en forma institucional eclesiástica sino como expresión popular. A partir de una entrevista a Mercedes Amaya “La Winy” la autora se propone aportar en la comprensión del arte y del fenómeno estético como actitud religiosa, una expresión espiritual.

El siguiente bloque temático son dos trabajos que exploran elementos relacionados con la categoría de “lo vivido”. El primer autor es Víctor Manuel Alcaraz Romero y presenta: “Situaciones límite. Neurofisiología y registro de lo vivido”. Aquí explica detalladamente una forma posible de construcción del sistema sustitutivo de la realidad, empleando báculos, es decir, valiéndose de una sustitución lingüística-simbólica que posibilita la comunicación de lo vivido, ligando así el lenguaje y el relato. Lo anterior, a partir de procesos neurofisiológicos puntuales. En la implicación de este proceso se propone la autorreflexividad múltiple y la extiende hasta que el relato se convierte en obra literaria y se aleja por medio de la fosilización de lo vivido. Deja otros caminos para experimentar la exaltación y el éxtasis, ya sea para los marginados, en lo externo o en lo interno o hasta lo abstracto, o para los excepcionales —como san Antonio y san Agustín, que permanecen en ocasiones como imágenes metafóricas.

El texto de Jorge Adrián Yllescas, “Análisis del concepto de religiosidad popular y su abordaje desde la perspectiva de la religión vivida (*lived religion*)”, expone la forma en que se estudió la religión popular como concepto y luego el desarrollo particular del mismo en América Latina desde los años 60, ligado por tal motivo a la mirada desde el catolicismo. En una revisión historiográfica distingue las corrientes en que se ha abordado la religión popular. Por ejemplo, en los años 80, el análisis reconoció la pluralidad religiosa y llegó a separar la lógica de las prácticas alternas de religión del catolicismo popular. Desglosa la propuesta de Christian Parker y la de Jan Pierre Bastian enfocadas a explicar esas prácticas populares diferenciando contextos internos y externos. Continúa su estudio con otros abordajes de fines del siglo pasado y las primeras décadas del presente.

Los siguientes dos capítulos abordan el tema del cristianismo en los primeros siglos de su existencia. Primero, en “La estrella de Belén, los Magos y las narra-

tivas de la Natividad”, trabajo de Luis García-Vallarta, se analiza a profundidad la literatura cristiana en sus primeros tiempos para desentrañar las bases textuales en las que se constituyó uno de los temas más extendidos: la adoración de los magos. Con ello se estudian los términos griegos neotestamentarios —tanto canónicos como apócrifos—, al igual que la figura literaria de la estrella, junto con otras tradiciones que confluyen con elementos varios para construir el relato fijado alrededor del texto Pseudo Mateo en el siglo vi, cuando ya son reyes-magos. Por otro lado, explora una digresión acerca de la estrella de Belén a partir de fenómenos estelares; en opinión de astrónomos modernos, sólo un evento celeste portentoso podría resolver el misterio de dicha “estrella”. Pasando por la explicación de una mera construcción exegética, apunta un posible trasfondo de la visita de los “reyes” en la que hizo Tirídates a Nerón, constatada por varias fuentes.

El texto “Las imágenes entre los primeros cristianos como elemento forjador de identidad comunitaria: amuletos, sellos, papiros ilustrados y muros de catacumbas por todo el Mediterráneo” de Roberto Sánchez Valencia ofrece una visión sustentada del surgimiento del cristianismo como un movimiento heterogéneo y diverso en el seno del judaísmo. Reconocer la diversidad permite seguir y profundizar el análisis, y es precisamente el camino de este escrito. Interpretaciones, posturas teológicas o diferencias de percepción son identificables tanto en la base textual como en los remanentes arqueológicos. En estos últimos se constata que en algunas comunidades tanto judías como cristianas usaban imágenes en contraste con la mayoría que mantenían una postura anicónica. No obstante, el estudio se enfoca en las antiguas imágenes paleocristianas, en su diversidad de manifestaciones, por ejemplo, en el arte mandeo.

La colaboración que se presenta al final “Esbozo histórico de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (SMER) Segunda parte”, es la entrega complementaria del trabajo de Fabiola Torreblanca Arriaga y José Carlos Escobar Gómez¹⁴ y trata acerca de la historia interna de la Sociedad. Se remon-

¹⁴ Fabiola Torreblanca Arriaga y José Carlos Escobar Gómez, “Esbozo histórico de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (SMER)”, *RESAP, El hombre y lo sagrado. Un ciclo katún, 20 años*, México, Palabra de Clío, año 4, vol. 6, octubre 2018, pp. 29-76.

tan a 1970 con el impulso de Paul Kirchhoff y Yolotl González y se realiza un recorrido por las trayectorias de los miembros fundadores, los presidentes y las actividades de la Sociedad. Es una panorámica histórica acompañada de reproducciones fotográficas de documentos selectos.

En suma, el volumen es un testimonio de la labor de la SMER y de la rica veta de los estudios de las religiones. Confiamos en que su lectura sea provechosa para los interesados en estas vertientes de investigación.

Dr. Luis Abraham Barandica

Coordinador académico RESAP

Tirupati, India: el templo más rico del mundo

Yolotl González Torres*

Los inicios

A lo largo del presente ensayo¹ me interesa exponer y reflexionar por qué Tirupati —Vengadam, en idioma tamil— parece ser el templo más rico y más visitado del mundo. Por ejemplo, en el año 2016, 27.3 millones de devotos lo visitaron, y se dice que a diario llegan 50,000 peregrinos. Además, la ostentación de sus rituales parece no tener parangón.

En este templo se venera al ídolo de Venkateshwara, una forma del dios Vishnu, del cual se dice es *swayambu*² y que apareció para salvar al mundo de los problemas del *Kali Yuga*. Dicha imagen fue encontrada por un pastor en un nido de hormigas, y un gobernante Tondaman o Thondaiman la desenterró y le construyó una capilla, que se volvería el rico templo de Tirupati.

* Profesora-investigadora emérita del INAH e investigadora nacional emérita del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Miembro honorario vitalicio de la The International Association for the History of Religions (IAHR). Se desempeña en la Dirección de Etnología y Antropología Social DEAS-INAH.

¹ De acuerdo con Alfonso Reyes, a lo largo de sus numerosas obras, por ensayo se entiende un texto que no necesita referencias ni citas bibliográficas, pues se trata de reflexiones debidas a la experiencia del autor. Por esto, en el caso presente he decidido ofrecer un ensayo acerca del prestigioso y rico templo de Tirupati, sito en el Estado de Andhra Pradesh. Sin embargo, no sobra decir que casi todos los datos ofrecidos en este ensayo provienen de la obra de 1952 escrita por Krishnaswami S. Aiyangar: *A History of Tirupati* (véase al final la lista de obras consultadas).

² Véase al final el glosario con la traducción e interpretación de las palabras en hindi, tamil y sánscrito.

Según la leyenda, el sabio Bhrigu fue nombrado para averiguar cuál de los tres dioses de la Trimurti (Brahma, Vishnu y Shiva) era el mejor candidato para dedicarle un ritual. Después de visitar a Brahma y a Shiva en sus respectivos cielos; se dirigió a Vaikhuntala, el cielo de Vishnu, en donde éste se encontraba dormido sobre la serpiente Sessa. Para despertarlo, el sabio le dio una patada en el pecho y el dios, en lugar de enojarse, le pidió perdón por no haberlo atendido; por tal razón Vishnu fue seleccionado como el adecuado de la Trimurti. Sin embargo, Lakshmi, su esposa, que se encontraba en el pecho del dios, quedó muy ofendida y decidió abandonarlo e irse a meditar a otro lugar. Vishnu bajó a la Tierra para buscar a Lakshmi y tomó la forma de Srinivasa; conoció a la princesa Padmavati, hija de un rey Chola, y se casó con ella. Cuando Lakshmi decidió retornar con Vishnu, éste se convirtió en piedra, ante lo cual ambas esposas decidieron hacer lo mismo, colocándose cada una en el pecho del dios: Lakshmi del lado derecho y Padmavati en el izquierdo. Así es como están representadas en la imagen de Venkateshwara.

Por otro lado, Tirupati es uno de los 108 *divya desam*, “reinos divinos”, templos dedicados a Vishnu mencionados por los *alvars*, diez o doce santos poetas del sur de la India —incluida una mujer—, vivos entre los siglos III al VIII³, hasta la dinastía Pallava (s. IX). En lengua tamil predicaban en sus cantos el éxtasis y la *bhakti* o devoción a Vishnu o Krishna, su *avatar* o encarnación.

Se dice que el primer templo fue construido por un antiguo rey tamil Thomdaiman, después de haber soñado al dios Vishnu, y que el rey en persona edificó el *gopuram* original en el siglo VIII. Tales *gopuram* identifican la arquitectura drávida. En el conjunto de templos de Tirupati son tres. El primero tiene cinco pisos y está coronado por siete *kalasam* o cúpulas; el segundo, llamado “Entrada de Plata”, tiene tres pisos y siete *kalasam*; y el tercero, principal, lleva a la *vimana* Ananda Nilayam, que está flanqueada por dos grandes estatuas de cobre de los *dwarpalakas* o “guardianes”. Bajo la Ananda Nilayam se ubica el

³ Los siglos se datan en la era común. Sólo cuando se refiere al periodo anterior se datará con la abreviación a.e.c. [Nota del editor]

Sancta Sanctorum o Garbha Grihya, “Santuario del Vientre”, cubierto por una bóveda de placas de cobre chapeadas con oro. Se trata de un cuarto pequeño, sin ventanas ni ornamentos, con puerta de madera recubierta con placas doradas que representan los diez *avatars* o encarnaciones de Vishnu. Adentro se localiza la imagen de Venkateshwara: *Dhruva Beran* o *Moola Virat*, la “verdadera imagen inmóvil” del dios, hecha de piedra, que mide alrededor de tres metros de altura. Se caracteriza porque parece tener, a diferencia de otras representaciones de Vishnu, solamente los dos brazos inferiores cuyas manos gesticulan los *mudras* que indican protección; los otros dos se ocultan en la espalda por lo que no sostienen ni el disco, *Sudarsan Chakra*, ni el caracol, *Pancha Manga*, armas características del dios;⁴ sin embargo, éstas se aprecian a los lados de su cabeza. Sus ojos están parcialmente cubiertos por el *vaikadha anaman*, delgada placa de refrescante alcanfor en polvo, cuyo tamaño y forma están regidos por estrictas reglas. Dicha placa sólo es removida en determinados rituales, pues se sabe que la mirada del dios puede destruir la Tierra.⁵

Además de la imagen principal, *Dhruva Beran*, existe una serie de réplicas llamadas *Beran* con sus respectivas consortes, a quienes se ofrecen ceremonias especiales. Por ejemplo, hay una representación de plata de 30 cm. de alto, donada por la reina Chola Samaval a fines del siglo x. Otras son: *Bhoga Srinivasan*, de quien también se dice es *swayambu* y aparece en las procesiones; *Kantuka Beran*, que recibe el *abbishekam* total en lugar de *Dhruva Srinivasan*; y *Ekantaseva*, al cerrar el templo.

Dentro del recinto del templo se encuentran varios edificios, la mayor parte grandes terrazas, llamadas *mandapas*, cuyos techos sostienen elaboradas columnas. Sirven a distintos propósitos, como por ejemplo dar cabida a los músicos y las bailarinas, o ser el espacio donde se efectúan bodas y en ocasiones se

⁴ Por lo común, las imágenes de los dioses están en las posturas *sathvika* y *shantbi* (calmada y tranquila), y pueden o no llevar armas en las manos. Por ello se les llama *Verungai Vendam*: cazador sin armas.

⁵ La ira de Vishnu a través de sus ojos, en especial el tercero de Balaji —otra forma de Vishnu—, originada en las malas actuaciones humanas, puede quemar y destruir la Tierra. Por ello se le cubren los ojos con alcanfor, pues tal planta refresca.

reúnen los *sevakas* o servidores del dios, más los músicos y bailarinas para honrar al Señor. También se alberga el árbol sagrado o *stbala vrikshan*, que en el caso de Tirupati es un tamarindo.⁶ En Vaibhosatva Mandapam se guardan todos los *vahanas* o vehículos del dios que se usan en la “gran fiesta” o *Brabmotsava*. Además, hay complejos nuevos de construcciones, entre ellas el Tarigonda Vengamanda, donde se organiza el gran flujo de peregrinos y se distribuye comida gratis; y el Kalyana Katia, espacio donde se corta el pelo que ofrecen los devotos. De igual modo hay gran número de alojamientos para los peregrinos.

Nótese que alrededor del *Sancta Sanctorum* o Garbha Grihya hay un ambulatorio con diversas imágenes relacionadas con Vishnu y los gobernantes más destacados, sus esposas, y otros grandes donadores.

Muy importantes son las calles o *mada* que rodean al *Sancta Sanctorum*, pues en ellas generalmente se llevan a cabo las frecuentes procesiones. A lo largo de las mismas se encuentran capillas, jardines, pozos y *mandapams*. Además, se localiza el estanque sagrado *Pushpa Pushkarini* y habitaciones para los sacerdotes.

Las incontables ceremonias

Los complejos rituales que se llevan a cabo en Tirupati son diarios, semanales, anuales y con otras periodicidades. Muchos fueron introducidos por el famoso santo *vaishnava* Kandai Ramanuja Aiyangar (ca. 1077-1157). Siguen la tradición *Vaikhanasa Agama* dedicada a Vishnu como Dios Supremo y a sus diferentes *avataras* o reencarnaciones. Son efectuados por brahmanes vishnuitas hereditarios llamados *archakas*.⁷

Los rituales diarios se ofrecen específicamente para el cuidado de la imagen principal del Señor Venkateshwara. Antes de la madrugada se le despierta de su

⁶ Al buscar a Lakshmi en la Tierra, Vishnu se sentó a descansar en un hormiguero situado bajo un tamarindo, justo en la colina Tirumala, donde se alzaría más adelante el templo de Tirupati.

⁷ *Tirumala bhoo vaikuntam abode of Lord Venkateswara*, pp. 29-51. Consultado el 20 de octubre de 2019. <https://kalyankrishna4886.files.wordpress.com/2013/09/tirumala-in-brief.pdf>

sueño celestial con el *suprabhatam* o “buenos días”, cantándole himnos sagrados en sánscrito y tamil; después se le adorna, por el sacerdote principal del templo o por un alumno distinguido, con dos guirnaldas de flores y hojas de *tulsi* (albahaca) de un tamaño determinado. Las guirnaldas son llevadas en procesión, con compañía de música de unas campanas especiales y cantos en los que se recitan los mil nombres del dios.

Durante el día se llevan a cabo varias *archanas*, ceremonias de adoración en las que también se recitan sus mil nombres. En ellas se debería mencionar el nombre y *gotram* del devoto participante que pagó su boleto para la ceremonia, pero son tantas personas —más de mil— que simplemente se dirige la bendición al mundo en general. A los participantes se les entrega un *laddu* y otros alimentos rituales como el *prasad* o *prasadam*. Se dice que la práctica de ofrecer *laddu* se remonta al año 1715.

El último ritual del día en el templo principal es el *Ekantaseva*, cuando los sacerdotes cierran con llave el *Sancta Sanctorum* y efectúan ritos para dejar dormir a las deidades.

También hay rituales específicos cada día de la semana, de los cuales los más importantes ocurren los jueves y viernes. El jueves en la mañana, en el *Tiruppavadaseva*, se sustituye el *naman* de Venkateshwara por uno de tamaño reducido, dejando los ojos de la imagen más descubiertos de lo usual, lo que se llama *netra darshan*, “visión de los ojos de la deidad”. Para protegerse de la destructora mirada de Vishnu, se prepara en una enorme vasija de plata una mezcla de arroz con polvo de tamarindo, de manera que cuando le quitan el *naman* a la deidad su fuerza visual cae sobre dicha mezcla. Este *naman* provisional se retira la mañana del viernes, cuando se practica el *abbishekam* o baño ritual del dios.

El *abbishekam* tiene lugar de 4:30 a 5:30 de la mañana. Un grupo de sacerdotes despoja a la imagen de toda su ropa y ornamentos, y después la bañan con agua especial traída de Akashaganga, además de leche, cúrcuma, esencias varias, pasta de sándalo, etc. Mientras tanto, los sacerdotes cantan himnos devocionales a Vishnu y Lakshmi. Muchos de los objetos y sustancias que se utilizan en el baño ritual son importados; por ejemplo, azafrán de España, ciertas fragancias

de París, *kasturi* o almizcle de los Himalayas, alcanfor de China. Todo esto se mezcla con pasta de sándalo en una vasija de oro. Se dice que cada *abbisbekam* cuesta un *lakh* o 100,000 rupias.⁸

A continuación, en el *Vashtrakalamseva* se viste a la deidad con una tela especial de seda nueva, cercana a 21 brazos (37.8 metros), la cual no puede ser comprada en cualquier tienda. Un conjunto de ropa exterior costaba ₹20,000 (\$5,000).⁹ Cada viernes se reciben quince de dichos ropajes. Cualquier devoto que desea ofrecer la tela tiene que enviar ₹12,500 al Tirumala Tirupati Devasthanam¹⁰ (el precio actual se debe preguntar en la oficina del templo). Si se desea obsequiar un vestido a Vishnu, se paga en el momento y se espera la oportunidad para hacer la ofrenda, aunque pueden pasar años pues existe una lista enorme. Además, el gobierno de Andhra Pradesh también ofrece un conjunto de ropa dos veces al año.

Después de vestido Venkateshwara, se le colocan sus adornos y un nuevo *naman* sobre los ojos. En seguida continúa el *darshan* o la bendición visual de los devotos. Se les entrega el dulce *laddu* y el *prasadam* —a cambio del pago de un boleto.

El valor de los ornamentos del Señor Balaji, encarnación de Vishnu, es de alrededor de 1,000 *crores*¹¹ (\$2,500,000,000). Sin embargo, debido a variaciones en el precio del oro y la abundancia de adornos —acaso la deidad no tiene tiempo para decorarse con todos ellos—, se decidió que muchos sean subastados cada año.

La celebración más importante es *Srivari Brahmotsavam*, que se celebra en paralelo con *Dasara* (septiembre-octubre) y a la cual acude una enorme cantidad

⁸ La rupia es la unidad monetaria en India y otros países vecinos. Su signo es ₹ o Rs. No obstante, se agrupa en cantidades mayores, como los *lakhs* y *crores*. El *lakh* abarca ₹100,000. El *crore* (pronúnciese *cror*) equivale a ₹10,000,000.

⁹ Una rupia vale aproximadamente 25 ¢ mexicanos.

¹⁰ Organismo fundado en 1932 para administrar el templo, así como prestar diversos servicios religiosos, sociales y culturales.

¹¹ 1 *crore* del término sánscrito करोड़ *koṭī*, es la unidad empleada en la India para los 10 millones. Así, 1,000x10,000,000. serían ₹10,000,000,000. Lo que equivale a 2,192,362,611.00 pesos al valor de la rupia del 1 de abril de 2023 [Nota del editor]

de devotos. La leyenda remonta al año 966, cuando la reina Pallava Samavani donó la imagen divina de plata y ordenó que se usara para esa fiesta. Los festejos tienen lugar durante nueve días en el mes *Asvini* (séptimo del calendario lunar). A lo largo de ese lapso se efectúan rituales védicos al fuego.

La imagen *swayambu* del Señor Venkateshwara, quien participa en las procesiones junto con sus esposas Sridevi y Bhudevi, es Malayappa. Se cree que Malayappa o *Utsavamurthi*, deidad procesional, fue encontrado en 1339 y es réplica de *Dhruva Beran*. Además, los acompañan otras deidades. Las imágenes son llevadas sobre los diferentes *vahanas* o vehículos de Vishnu o sus *avatars* a lo largo de las calles *mada* que rodean al templo. Cada día, las imágenes son adornadas, y las guían devotos, quienes ejecutan música y danzas, seguidos por los brahmanes o *archakas*, que cantan himnos sagrados.

La víspera del festival se lleva a cabo el ritual *Ankurarpana*, o siembra de las semillas. El festejo propiamente inicia con una invitación formal a los dioses, para lo cual colocan en una asta bandera especial la imagen de Garuda, el águila *vahana* de Vishnu, que se supone va al paraíso *Devaloka* a invitar a los dioses para participar en el festival. Después de esta ceremonia, el primer ministro del Estado de Andhra Pradesh hace una ofrenda simbólica de ropa de seda al dios.

En la tarde se inicia la procesión de los dioses sobre los diferentes vehículos que salen del Vahanam Mandapam que está fuera del templo principal, pero el último *vahana* sale directamente del templo de Venkateshwara en un palanquín acompañado por el Señor Krishna en otro.

Al frente de dicha procesión, en honor a Brahma, va un carro pequeño con una silla vacía llamada *brahmarathan*, seguida por la serpiente mítica de mil cabezas —que por economía escultórica sólo tiene siete— y porta a Malayappa.

El segundo día en la mañana, Malayappa es llevado en procesión sobre la serpiente Vasuki; también los acompaña la diosa Saraswati sobre su Hamsa (ganso).

Para el tercer día, en la mañana, Srinivasam es llevado sobre un león, que simboliza realeza y poder, recordando que uno de los *avatars* de Vishnu fue Narasimha, el hombre león. En la tarde, junto con sus esposas, va en un palanquín decorado con un palio de perlas (símbolo de pureza y realeza).

La mañana del cuarto día llevan al Señor en el *Kalpa Viruksba Vabanam*, con lo cual significan que es dador de dones a sus devotos y que cumple sus deseos. Por la tarde va en el *Sarva Bhoopala Vabanam*, es decir el dios encargado de la tierra, el agua y el aire que se vuelven portadores del manto de su vehículo.

El quinto día en la mañana va en el *Mohini Avataram*, “quien ha distribuido el néctar divino”, decorado con el atuendo del mismo Venkateshwara. Aparece con las vestiduras y joyas de la bella Mohini, único *avatar* femenino del dios, con lo cual confunde a los demonios y los vence. Más tarde se transporta en Garuda, especialmente decorado con guirnaldas hechas de *tulsi* enviadas de otro templo. Miles de personas asisten a esta muy relevante procesión para obtener el *darshan* del Señor sentado sobre Garuda.

Malayappa se transporta, el sexto día por la mañana, sobre Hanuman, y en la tarde sobre un elefante.

El séptimo día en la mañana, el vehículo es conducido por el dios del Sol (Surya), y en la tarde por el de la Luna (Chandra, Soma). La Luna es comandante de la mente y símbolo de frescura y placer, y dios de la fertilidad. Al frente de la cuadriga —carro tirado por cuatro caballos— van ídolos de Daruka, auri-ga del Señor Krishna.

Rathostavam es el nombre del octavo día. Por la mañana, Malayappa va junto con sus consortes en un carro muy decorado, jalado por sus devotos, quienes cantan el *Govindanama Sunarama*. Se cree que los que vean al Señor en este carro no renacerán, por lo que los templos de Tirumala Tirupati se llenan de devotos. En la tarde de este mismo día el dios sale de nuevo en procesión, ahora con el caballo Kalki como vehículo, y que asimismo es el último avatar de Vishnu.

El noveno y último día se lleva a cabo un *abbishekam* especial, en honor del *Sudarsan Chakra* (el disco de Vishnu), del dios y sus consortes. Se realiza en el templo de Varaha Swamy y en las aguas del Swamy Pushkarini, el estanque del templo. Muchos devotos se bañan también junto con el *Sudarsan Chakra*.¹²

¹² *Tirumala bhoovaikuntam abode of Lord Venkateshwara, op. cit.*, pp. 63-88.

Un poco de historia

Tirupati se ubica en el Estado de Andhra Pradesh, entre la frontera tamil al sur y telugu al norte (sureste de India). Se sitúa en la colina llamada Tirumala o Vengadam, de 975.36 metros de altura, que forma parte de la cordillera Sesha-lam, llamada así pues se dice que tiene la forma de la serpiente Sesha; al igual que el templo, se considera sagrada.

La colina Vengadam se menciona en el siglo I en una gramática y por unos poetas tameses, los *akvars*, quienes la citan varias veces. En los *Puranas** se mencionan los famosos festivales que se llevaban a cabo en el santuario, a los que también se refieren los *Sangams*. Sin embargo, es hasta los siglos VIII o IX cuando se erigió un templo; para el siglo X hay inscripciones en las que se relatan sobre todo las visitas y los donativos de los distintos monarcas —por ejemplo el rey Chola Kulothunga— que gobernaron los territorios donde se encuentra el templo o sus vecinos. La inscripción más antigua se fecha en 966, está en un muro del templo y se debe a la reina Pallava Samavani, la cual donó el ídolo de plata de Bhoga Srinivasan, más tierras, vacas, joyas, lámparas para el *arathi** y arroz para que se alimentara la deidad. También hay registros ocasionales anteriores, que mencionan dinero y otras fuentes de ingresos donadas por varias personas, lo cual continuó bajo los Cholas tempranos (s. X). Todo esto da una idea de que en esa época ya había una eficiente administración de los asuntos del templo.

Con el tiempo aparece una comunidad de devotos descritos como *vaishnavas* de la localidad, quienes probablemente eran los encargados de la administración y a los que se confiaban los donativos del templo. Este tipo de organización, que prevalecía en todo el sur de India, continuó en Tirupati, hasta que una de las dinastías reinantes mostró interés en los negocios del templo, precisamente cuando el gobernante local Yadavaraja pidió ayuda a Ramanuja, quien de hecho ya estaba a cargo como *vaishnava* del templo de Srirangam.

A fines del siglo X los *acharyas** *vaishnavas* organizaron las enseñanzas. De ellos descende Ramanuja, quien vivió en el siglo XII. Fue un famoso santo refor-

mador que difundió la teoría de *bhakti* o devoción a Vishnu y cuyas acciones en Tirupati se relatan en el *Sri Venkatachala Itibasa*.¹³

Hasta la llegada de Ramanuja la organización del templo era un asunto más o menos privado, que había estado en manos de la familia Vaikanashva, adepta de los ritos del *Agama* Vaishnava*. Los donativos eran manejados por los residentes de la comunidad que se llamaban *sttanatar*.

Ramanuja había ido a Tirupati por un tiempo a aprender el *Ramayana* con su tío. Posteriormente regresó a Tirupati y fue cuando estableció muchas reformas a los rituales en honor a la deidad: en las abluciones, en la marca de la cara de la imagen, en sus adornos y en sus festivales, y mandó construir dentro de las murallas del templo muchas estructuras como fuentes, pabellones y jardines. Además, rescató el ídolo de Govindaraja que había sido arrojado al mar por el rey Chola *shivaita* de Chidambaram; le construyó el templo al pie de la colina, en donde se inician las peregrinaciones. Bajo su influencia, el *Raja* estableció en una parte del pueblo, al pie de la colina, un *agrahara* o colonia de brahmanes para que sirvieran al templo.

Antes de abandonar Tirupati, Ramanuja dejó a su discípulo Anantya encargado del servicio del dios, reinstaló a los descendientes de un sacerdote *vaikhasana* y mejoró la organización del templo.

Durante el siglo que siguió a Ramanuja la administración continuó con éxito bajo la supervisión de los reyes Yadevadaaya, quienes ejercieron control sobre los asuntos del templo, pero cuya administración y el verdadero ingreso estaba a cargo de los *sri vaishnava* de la localidad.

Después ocurre una etapa de dislocación. La reorganización empieza cuando la autoridad Hoysala prevalece poco a poco en la comunidad, y continuó a través del Imperio Vijanagar o Vijayanagara (1336-1656). Entonces el templo llegó a lo más complejo de su organización y nexos con los gobernantes de la rama Saluva de Chandragiri (s. xv), de la dinastía Vijanagar. Además, en el siglo xiv hubo

¹³ Aiyangar, Krishnaswami S., *A History of Tirupati*, 2a ed., Tirupati, Tirumalai-Tirupati Devasthanams on Behalf of the Board of Trustees, 1952, vol 2., pp. 52-79.

* nombres en tamil.

registros históricos más detallados, pues se labraron inscripciones en las paredes de los templos de la colina: el Tirumala Tirupati Devasthanam ha publicado más de 1000 inscripciones, además de 300 placas de cobre que abarcan siete u ocho siglos desde el siglo x.

En esos textos se describen visitas, donativos y transacciones de numerosos monarcas y distintos personajes, e inclusive de algunas *devadasis**. En las primeras dinastías hay pocas alusiones a Tirupati. Después sobresalen las menciones a reyes del Imperio Vijanagar, en el siglo xv, cuando el templo tuvo su mayor esplendor. Asimismo, existen referencias directas a los Saluvas, cuyo territorio estaba alrededor de Tirupati, al igual que su capital. Se puede decir que en esta época los Saluvas se hicieron prácticamente responsables de la prosperidad del templo ya que tuvieron gran apego a Venkateshwara. Resalta el gran emperador Krishnadevaraya quién subió al trono en 1509 y cuya devoción a Tirupati era tan intensa que visitó el lugar siete veces junto con sus reinas e hizo grandes donativos, incluyendo aldeas. Las inscripciones que lo nombran junto con ellas datan de 1513 a 1524; tienen sus estatuas en una de las salas dentro del templo. Los beneficios de Krishnadevaraya se extendieron a todo el sur de la India, en tal forma que todos los grandes *gopurams* de la región se llaman *rajagopurams*.

Por otra parte, el emperador Achutaraya (1529-1542) se coronó en el templo y efectuó los consiguientes donativos.

Para el siglo xvi la fabulosa riqueza de Tirupati era tan conocida que se convirtió en gran tentación para los portugueses que habían llegado al sur de la India. El gobernador portugués Rodrigo de Souza reunió una flota de 45 barcos y 3,000 marinos para apoderarse del templo y sus riquezas, pero el *Raja* Vijanagar logró enviar un ejército comandado por dos de sus más importantes generales para repeler la invasión. Este ejército no sólo tenía por objeto defender el templo sino evitar los ataques de los piratas portugueses que asolaban las costas.

En 1656 el Imperio Vijanagar cayó bajo el reino musulmán de Golconda, que duró 30 años. Durante ese lapso, un tal Mir Jumla saqueó los templos del sur incluyendo a Tirupati.

A raíz de tales sucesos, jefes de Mysore y de Gadwal Samsthanam adoraron a Venkateshwara como peregrinos y dieron valiosos regalos al templo. La dinastía de Mysore —que ha gobernado su distrito (dentro del Estado de Karnataka) desde 1610 hasta comienzos del siglo xx— se hizo cargo de Tirupati, excepto los 40 años del sultán Tipu a fines del siglo xviii, al cabo de los cuales los ingleses restituyeron el territorio a Mysore. Sus gobernantes consideraron a Tirupati entre los lugares sagrados que debían atender y frecuentemente le hicieron donaciones.

Después, por corto tiempo, estuvo dominado por los franceses, y bajo el *nawab* de Karnataka hasta 1801. Este año la Compañía de Indias Orientales se convirtió en sucesor político del trono de Karnataka y asumió la administración del templo. Lo alquiló por una cantidad fija a un arrendatario, e impuso gravámenes y cuotas a los rituales que llevaban a cabo los devotos. Para ese entonces, según el *Manuscrito Mackenzie* de 1911, Tirupati poseía 187 aldeas y recibía ingresos por ₹120,000, mientras que los gastos eran de ₹20,000. En 1843 el gobierno de Lord Auckland (1836-1842) decidió entregar la administración de las tierras y el control de los fondos a los *mahants** del *Sri Sadvasa Hathiraniiji Matha* —designado para llevar la administración de Tirupati y Tirumala—, que rigieron hasta 1933. Aun antes del gobierno de los *mahants* se menciona gran número de aldeas regaladas al templo por la realeza, los gobernantes y los oficiales, que no sólo eran de la localidad, sino también de fuera del distrito dependiente de Chandragiri.

De acuerdo con la breve historia que hemos hecho de Tirupati, podemos decir que los ingresos procedían de dinero, regalos de tierras u otros obsequios, que llegaban anualmente y debían utilizarse para el propósito particular para el que habían sido entregados. El patrón para las donaciones al templo fue impuesto por ciertos arreglos que hizo Ramanuja, como provisiones para los festivales, presentes de comida,¹⁴ joyas para adorno de la deidad y otros objetos usados en el ritual. Existen inscripciones acerca de donativos de aldeas o asignación de

¹⁴ Las autoridades del templo compran diariamente un pote de barro en el que se ofrece yogurt y arroz al Señor Venkateshwara. Ningún otro alimento cocinado o preparado debe cruzar los escalones *kulakesaram*, a la entrada del *Sancta Sanctorum* de Badaji.

ingresos de una aldea en particular por parte de diversos personajes; por ejemplo, en 1641 se menciona la donación de dos aldeas debida a Sri Rama Bhattar. Del mismo año hay un acuerdo de dos *jyias* (ascetas), uno de los cuales es superintendente de los asuntos del templo y está a cargo del jardín y del *mandapam*.

Las mismas formas de donativos eran frecuentes en el sur de la India, pero en la región de Tirupati se llevaban a cabo con ciertos rasgos que le eran distintivos, entre otros que el número de miembros donantes de la realeza era relativamente pequeño, mientras que la mayor cantidad de obsequios la realizaba gente de clase media y aun los pobres. A pesar de esto, es grande el número de aldeas mencionadas en el *Tiruvadayam*, cuyas rentas iban al templo.

Esto significa que las tierras eran propiedad del templo y las cultivaban agricultores de la localidad; además, el templo tenía el derecho de terrateniente llamado *metwaram*. De acuerdo con las inscripciones, parece que los terrenos se extendían desde las colinas de Tirumala hasta el río Svaramukhi, que cruza el valle y se aproxima a una serie de colinas al otro lado del río. Todo el territorio estaba lleno de estanques y de canales de irrigación, dados al tesoro del templo por los devotos.

Los donativos de dinero se hacían al tesorero del templo, pero bajo condiciones específicas acerca de cómo deberían ser aplicados: no solamente para los servicios sino, más bien, aportar los medios para que éstos se efectuaran. Cierta cantidad debía emplearse para facilitar la agricultura, convertir tierras salvajes en cultivables, mejorar los estanques de irrigación, limpiar y desazolvar los canales para irrigación y construir nuevos canales para que la inversión fuera productiva. Hubo entonces sumas grandes y pequeñas depositadas en el tesoro del templo, lo que implicaba una organización peculiar con el fin de emplear el dinero y llevar a cabo los deseos de los donantes. Así, se cuenta una inscripción fechada en 1543: se trata de un acuerdo con el contador del templo. Aparentemente había un linaje especial de contadores que vivían en la calle interior del recinto.

Además, ya expusimos que en el siglo x algunos *sri vaishnavas* llegaban a tener prominencia en la administración del templo. En los días de Saluva Narasimha, Kandai Ramanuja Aiyangar —antes mencionado— figura, junto con

sus sucesores, como administrador; había ganado esa posición como heredero de su *guru*. También se menciona gran número de *sannyasis* (ascetas) a cargo de instituciones particulares del templo. Todo esto sólo podía ser llevado con la cooperación de las autoridades civiles, siempre dispuestas.

De tal forma, se puede considerar que fue una época de reconstrucción *vaishnava* y su establecimiento en Tirupati y los principales lugares sagrados como Srirangam y Conjivaram. La organización del sabio Nagarjuna (150-250) estuvo en vigor por lo menos hasta el reino de Mallikarjunaraya (s. xv), miembro de la dinastía Vijayanagara. Al ser derrotada en 1565 por los sultanatos del Decán, sucedió un período de descomposición seguido por un breve renacimiento, pero fue interrumpido por la invasión musulmana en 1656.

Tirupati en la actualidad

Bajo los gobernantes hindús, Tirupati gozaba de total protección por el Estado, libre de impuestos y rentas, pues las tierras donadas eran *devadayas*. Pero cuando el templo pasó primero a los reinos musulmanes y después al británico, tuvo que pagar impuestos al menos hasta 1843. Como dijimos, Lord Auckland entregó la administración a los *mabants* del *Sri Sadvasa Hathiraniji Matha*, quienes ejercieron la gerencia durante seis generaciones hasta 1933, cuando se fundó el Tirumala Tirupati Devasthanam, y el gobierno de Madras tomó la administración, además de nombrar un comisionado que supervisara los asuntos del templo.

A través del Hindu Religious Charitable Endowment de 1951, el templo otra vez quedó bajo el control directo del Andhra Pradesh Charitable and Hindu Religious Institutions and Endowment Act (1966), y se fundó un Consejo de Fideicomisarios. En 1979 se realizó la nueva Acta Tirumala Tirupati Devasthanam, gracias a la que la administración del templo se encargó a un Comité formado por un oficial ejecutivo, un presidente y dos miembros nombrados por el gobierno de Andhra Pradesh. Las oficinas tienen sede en Tirupati y emplean cerca de 16,000 personas. Cuentan con casi todos los departamentos de un gobierno.

Por otro lado, el Consejo de Fideicomisarios aumentó de cinco miembros en 1951 a dieciocho en 2015.

Hoy existen dos comités de consejeros: uno formado por sacerdotes y el administrador del templo, quienes dirigen las operaciones; y otro compuesto por campesinos para aconsejar sobre las transacciones de las tierras junto con el Estado (recuérdese que el templo fue o es dueño de muchas tierras). Sin embargo, hacia 1952 —cuando Krishnaswamy Aiyangar escribe su libro sobre Tirupati— los campesinos que vivían en los alrededores le aseguraron que el Señor Venkateshwara no era dueño ni de un cuadrado de tierra, pues dependía exclusivamente de los donativos de los peregrinos, que ascendían a ₹1,000 diarias. Podemos preguntarnos junto a Aiyangar: ¿cuándo se dio el cambio?

En 1987 ocurrieron otras modificaciones. Se expandió el número de miembros del Consejo de Administración y se abolió el derecho de los sacerdotes hereditarios a tener una parte del *bundi**. De igual manera, desde 2006 se volvió obligatorio que los no hindúes firmasen una declaración para poder entrar al templo proclamando que tienen fe en Venkateshwara.

Dentro del mismo tenor, conviene mencionar que el *Times of India* publicó, el 15 de octubre de 2006, que el Consejo de Administradores del Devasthanam decidió elevar las tarifas del *vasbtram* —la tela ofrecida a Venkateshwara— y los boletos *vasbtramalakara seva* para el *abbishekam*, que costarían ₹50,000 en lugar de ₹12,500; en tanto el boleto del *abbishekam* de los viernes en la noche, que costaba ₹750, subiría a ₹2,500. El mismo periódico señala que el Señor no sólo se estaba volviendo caro sino “ocupado”, pues incluso se cerraban hasta 2017 las reservaciones para este *seva*. Al parecer, tales aumentos no fueron permitidos —hasta el momento— por el Estado de Andhra Pradesh.

El Devasthanam también decidió dar regalos de *laddu* para evitar los intermediarios. En otra decisión mayor, finalmente cedió a las demandas de 9,000 empleados y les dio 100 acres cerca de Brahmanapatta, 20 acres¹⁵ cerca del rancho

¹⁵ 1 acre es una medida agraria anglosajona —con antecedente romano— y equivale a 4046 m². [Nota del editor]

lechero del templo y 25 acres cerca de S.V. Poor Home Housing. En un bono de *Diwali*, el Consejo decidió otorgar ₹3,000 a cada empleado durante el *Brabmotsavam*. Igualmente se repartió la edición de 12 volúmenes del *Bhagavatani*, obra dedicada a la nación por el presidente Abdul Kalam.

En tanto uno de los fines del Devasthanam se enfoca en la difusión del *Hindu Dharma*, en 1969 se estableció el Hindu Dharma Pratishtanam, rejuvenecido en 2007 y con un nuevo nombre: Hindu Dharma Prachara Parishad. Su objetivo es divulgar el culto y la devoción de Sri Venkateshwara Bhakti a lo largo del país y preservar, propagar y promover el *Hindu Sanatha Dharma*, a través de la organización de discursos espirituales y programas de *dharma* y devocionales. Para ello, se solicitó al presupuesto nacional ₹121 *crores* (\$302,500,000).

Actualmente el Tirumala Tirupati Devasthanam mantiene doce templos y capillas. Se hallan bajo el control de un delegado elegido por el gobernador del Estado de Andhra Pradesh. De igual modo, el Devasthanam administra otros varios templos ubicados principalmente en el sur de la India y en el resto del país, y también en el extranjero.

Aparte de las obligaciones definidas en el Acta fundacional, el Devasthanam se obligó a promover el estudio de las lenguas indias y a propagar el *hindu dharma*, por medio de la investigación, la enseñanza, el entrenamiento y la creación; por lo mismo, sostiene varias universidades e instituciones educativas (Universidad védica, de arte, de cultura y arquitectura, de música y danza, de artesanías, de medicina *ayurvédica*, Instituto de Yoga, etc.). También mantiene hospitales y hogares para ganado. A modo de ejemplo sirvan los casos siguientes:

- *Sri Srinivasa Kalyana*. Es un proyecto itinerario para representar el matrimonio celestial de las deidades procesionales de Tirupati, a lo largo y ancho de toda la India y algunos lugares del extranjero.
- *Managudi*. El gran festival se ejecuta dos veces al año, en los meses auspiciosos de *Sbravana* y *Karthika*; se persigue que la gente vuelva a los templos.
- *Subhapradam*. Durante una semana de vacaciones de verano se enseña a los estudiantes materias morales.

• *Nada Nurajañan*. Cada día desde el 15 agosto se llevan a cabo programas de música y danza clásica. Son televisados.

Cuenta con un canal de televisión: *Sri Venkateshwara Bhakti*, inaugurado el 7 de julio de 2008 por el presidente de la India. Sus programas, sobre temas devocionales, se difunden en lenguas tamil y telugu. Tiene una revista de nombre *Saptagiri*, gracias a la cual propaga los ideales religiosos, y desarrolla el *bhakti* o pensamiento positivo entre la gente.

El Devasthanam lanzó en 2015 el *Tirumala Digital*, a través del cual se puede ingresar a un amplio rango de servicios, que incluyen el *e-hundi*, el *e-darshan*, *e-accommodation*, publicaciones y programas en audio y vídeo. Es accesible desde cualquier parte del mundo a través de teléfono celular. Se calculó un presupuesto de ₹2,678 *crores* (\$6,695'000,000) para el año fiscal 2016-2017.

La compañía de aviación IndiGo ya da servicio, de ida y vuelta, de Delhi a Tirupati y a Hyderabad y Bangalore (Sri Venkateshwara International Airport en Ranigunts, a 15 km. del pueblo). Previamente, el presidente de IndiGo ofreció adoración al Señor Venkateshwara.

En 2018 el Estado de Andhra Pradesh constituyó el Tirumala Tirupati Devasthanam Trust Board Revenue Endowment III. El presidente y los miembros juraron en el *Sancta Sanctorum* del Señor Venkateshwara, cuando lo administraba Sri Anil Kumar Singhal. El oficial ejecutivo adjunto, Sri Srinivasa Raja, le tomó el juramento oficial como miembro Secretario *Ex Officio*. Más tarde, a los oficiales del Devasthanam les ofrecieron *prasadam*s. En total son 13 miembros del Consejo: ocho hombres, dos mujeres y tres invitados especiales.

Diariamente llegan al templo un promedio de 50,000 personas. En consecuencia, el Devasthanam sostiene varias “casas de huéspedes” y cabañas para alojamiento, cuyos precios van de ₹50 a ₹2,000 (\$12.50 a \$500) por día, aunque también hay lugares gratuitos o *choultis*.

Los donativos de los devotos llegan a ₹130 millones (\$32,500,000) cada mes. Las subastas de cabello humano lograron, en 2011, ₹150 *crores* (\$375,000,000) y en 2012, ₹203 *crores* (\$507,500,000). La venta de boletos para el año 2007

produjo ₹25,000,000 (\$6,250,000) y la venta de *laddus* sumó ₹10,000,000 (\$2,500,000). Los *laddus* ahora se fabrican industrialmente e intervienen 300 cocineros, que producen alrededor de 300,000 dulces por día; el Devasthanam adquirió la patente mundial. Vale la pena agregar que Tirupati cuenta con la cocina solar más grande en la India.

La comida ritual, sagrada, se ofrece gratuitamente en el Complejo Annaprasadam, construido en honor de Matrusri Tarigonda Vengamamba.¹⁶ Algunos cálculos señalan que se producen 60 *lakhs* (seis millones) de *prasadam* cada tres meses, y que el costo anual asciende a ₹1,502 *crores* (\$3,755,000,000) por año. Entre filas y compartimentos del Complejo se cuentan alrededor de 15,000 devotos.

Por otra parte, hay tarifas especiales para cada tipo de ritual. Por ejemplo, para obtener boletos para el *darshan* los peregrinos necesitan enviar fotocopias y una prueba de la tarjeta de identidad válida, amén de pagar la cuota variable. Así, en el templo de Balaji se puede asistir al *darshan* de las 3 a.m. (*suprabhatam*) a la 1:30 p.m. A personas con discapacidad o a los ancianos se les permite un *darshan* especial de 10 a.m. a 3 p.m. cada día, sin hacer fila.

De 4:30 a 5:30 de la mañana se realiza el *abbishekam*, cuyo boleto cuesta un *lakh* (₹100,000 o \$25,000). Nótese que el tiempo de espera de un hombre común para ofrecer el *abbishekam* tarda más de 5 años.

En cuanto a las ofrendas de cabello, aparentemente la mayoría de la gente que acude a Tirupati lo hace para donarlo como forma de entrega y porque se cree que así se conceden todos los deseos. Cabe aclarar que este no es el único templo en donde se ofrece cabello: hay varios cientos más en la India, consagrados a distintas deidades. No obstante, Tirupati es, con mucho, el más popular: diariamente 30,000 devotos —hombres, mujeres y niños— rasuran sus cabezas a manera de pago de una promesa o para obtener algún beneficio, o también como signo de renuncia al *ego*.

El corte de pelo se realiza en el templo Kalyana Katia, un complejo de cuatro pisos. Ahí, cientos de fieles aguardan turno y tienen que esperar de 4 a

¹⁶ Poetisa telugu del siglo XVIII, quien inauguró la distribución de agua y comida entre los fieles.

5 horas para acceder a la ceremonia. El rasurado lo ejecutan 665 barberos habilísimos, que usan solamente navaja, sin jabón ni espuma, y con una rapidez increíble. Durante este proceso el devoto permanece en silencio, mientras observa caer sus mechones: es el momento preciso para pedir al Señor que se cumplan sus deseos. Luego el devoto pasa a la sala de baño, donde cumple con un ritual de purificación, sumergiéndose en el agua que supuestamente sale de unas rocas. Entonces se traslada al templo y espera otras 10 horas para asistir al *darsban* de Venkateshwara. En total, transcurren alrededor de 30 horas.

Detrás de esta ceremonia existe un negocio millonario que ha convertido a la India en el primer exportador de pelo a nivel mundial. Hay voluntarios encargados de lavar y clasificar el pelo, que por lo general se vende por peso. A partir de los 30 cm. de longitud, adquiere más valor, y si tiene más de 40 cm. puede alcanzar un valor de \$212 el kilo. Actualmente en el taller de Bangalore se concentra la totalidad del cabello recogido en los más de 5,000 templos de la India, en tanto Tirupati es el de mayor tamaño. Conviene decir que cada tres años se realiza una subasta pública para su comercialización. La Devasthanam gana, por tales ventas, ₹2 *crores* (\$5,000,000) cada año.

El Señor Venkateshwara recibe importantes visitas. Ya mencionamos la presencia del gobernador de Andhra Pradesh para el festival de *Srivari Brahmotsavam*. Y el Primer Ministro de la India ha ofrecido sus respetos, al igual que Ratan Naval Tata, el multimillonario presidente de Tata Group Trusts y filántropo (que hasta donde sabíamos era Parsi).

Se dice que Tirupati es el segundo templo más rico del mundo, ya que hace poco se descubrió que el primero era el Padmanabha Swamy, en Thiruvananthapuram, en Kerala. Sin embargo, muchos alegan que la riqueza total de Tirupati no se ha hecho pública, por lo que podría ser más que la del templo de Kerala.

De hecho, el templo sigue recibiendo cuantiosos regalos. Por ejemplo, el *Economic Times India* da cuenta de los enormes donativos que cumplen la promesa de dos devotos originarios de Andhra Pradesh, residentes en Estados Unidos: a mediados de 2022 enviaron ₹13.5 *crores* (\$33,750,000). Asimismo, el presidente de Shiv Nadar donó recientemente un *crore* de rupias (\$2,500,000).

El oro de Tirupati es ofrecido por los devotos en el *bundi* o por vía de donativos individuales, en varias ocasiones como ornamentos. El Devasthanam empezó a depositar el oro en un banco en 2010, y recibe ₹80 *lakhs* (\$2,000,000) como interés anual. El mismo diario reporta que el Devasthanam depositó ₹2,780 *crores* de oro (\$6,950,000,000) en el State Bank of India a largo plazo, y recibe intereses del 25%. También se sabe del depósito de ₹4,000 *crores* en dos bancos.

Anil Kumar Singhal, oficial ejecutivo de Devasthanam, calculó que los ingresos de 2018-2019 en el *bundi* (recipiente de ofrendas) fueron de ₹1,156 *crores* (\$2,890,000,000). La venta de los diferentes boletos para los ritos quizá obtuvo ₹303 *crores*, mientras que la de *laddus*, ₹180 *crores*. La renta de los hospedajes se estimó en alrededor de ₹10 *crores* y la subasta de cabello en ₹25 *crores*.

También se plantearon las cantidades de los pagos a los trabajadores del Devasthanam para 2018-2019: ₹600 *crores* (\$1,500,000,000) en salarios para casi 700 personas, y ₹214 *crores* (\$535,000,000) para las personas contratadas por períodos específicos. En total, se consideró una suma de ₹2,893.9 *crores* (\$7,234,750,000), que se envió al Gobierno de Andhra Pradesh para su endoso o garantía.

Según ya dijimos, lo recaudado se destina —aparte del mantenimiento del templo y sus numerosos servicios, que incluyen autobuses y hospedaje— al mantenimiento de hospitales, colegios e instituciones de caridad, construcción y conservación de presas y caminos, servicio de agua, recursos humanos, transportes, etc.

Conclusión

Como se puede ver a través de lo que hemos expuesto la organización de este templo es verdaderamente compleja, en donde está mezclada la devoción de un gran número de personas y una organización verdaderamente mercantil, en la que además intervienen autoridades del Estado Indio. Por lo tanto, podemos entender que los rituales que encontramos en este templo dependen de una

gran administración y estructura económica. La donación del cabello es ejemplo de esto, este es un elemento devocional pero también un objeto mercantil. Este templo es un ejemplo destacado que la religión no solo es una cuestión espiritual sino también económica, social y política.

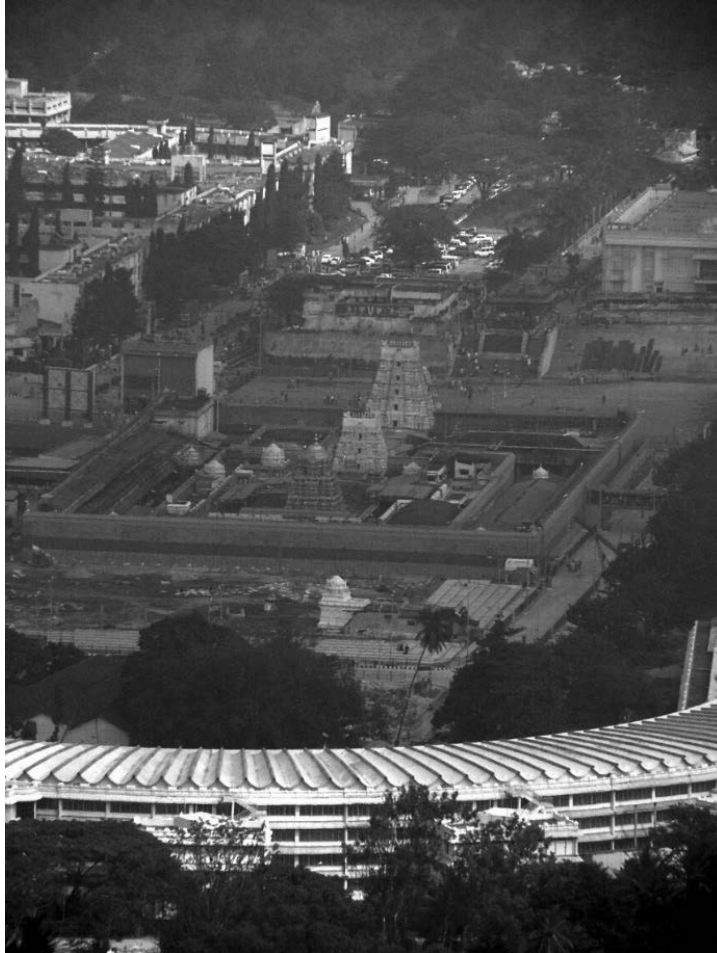


Imagen 1. Templo Tirumala Venkateswara.

Fuente: Vimalkalyam, “Tirumala Overview” en Wikimedia Commons, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e0/Tirumala_overview.jpg
GNU Free Documentation License.



Imagen 2. Templo Tirumala Venkateswara.

Fuente: Vimalkalyam, “Tirumala Overview” en Wikimedia Commons,
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e0/Tirumala_overview.jpg
gnu Free Documentation License.



Imagen 3. Fachada de Tirumala Venkateswara, el *Garbha Grihya* al fondo.

Fuente: Nikhil B/Wikimedia Commons, “Facade of Tirumala Venkateshwar garbhagriha in the background” en Wikimedia Commons,
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tirumala_090615.jpg
CC BY-SA 4.0.



Imagen 4. Una réplica del *Garbha Grihya* del Templo Venkateswara en Tirumala. A la izquierda: Sridevi, Bhudevi y Malayappa Swami. Centro: Venkateswara deidad principal (Dhruva beram). Centro inferior: Bhoga Srinivasa. Derecha: Ugra Srinivasa, Koluvu Srinivasa, Sita, Lakshmana, Sri Rama, Sri Krishna y Rukmini.

Fuente: "Lord Venkateswara, SVBC studio in Alipiri, Tirupati" en Wikimedia Commons https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lord_Venkat.jpeg
Free Art Licence.



Imagen 5. Malayappa swami, el Utsava murthi del Templo Tirumala Venkateswara en el sexto día de Brahmotsavam. Swarnarathotsavam. En sánscrito, Swarna significa oro, rath significa carro y utsavam significa festival.

Fuente: “Malayappa in swarnarathotsavam” en Wikimedia Commons,
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Malayappa_in_swarnarathotsavam.jpg
GNU Free Documentation License.



Imagen 6. Estatua de Ramanuja.

Fuente: Nvvchar, “Ramanujacharya Idol in a temple” en Wikimedia Commons, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ramanujacharya_Idol_in_a_temple.jpg
GNU Free Documentation License.

Glosario

Abhishekam. “Salpicar o humedecer”. Baño ritual de la deidad, en el cual se vierte agua o sustancias varias sobre la imagen divina. Implica sumisión y amor al dios, así como la purificación y limpieza de la persona devota.

Acharyas. Es un importante maestro religioso. Tiene una ‘naturaleza divina’ que se cree que desciende para enseñar y establecer la ‘devoción’ (bhakti) en el mundo.

Agama Vaishnava. Son textos didácticos (tocantes a la filosofía y el conocimiento espiritual, el yoga y los rituales de adoración) dirigidos por Shiva a Parvathi. Se dividen en tres grupos, según la deidad principal reconocida. *Pancharatra* y *Agama Vaikanasa* se incluyen en la tradición *Vaishnava*.

Akashaganga. “Ganges del Cielo”; nombre de la Vía Láctea. También designa las cascadas del río Sharavati: “Fuente que cae rugiente del Cielo”.

Alvars. Sabios poetas tamiles activos entre los siglos III al VIII, que predicaban la *bhakti* o devoción a Vishnu o Krishna.

Ananda Nilayam. Es el reluciente *gopuram* chapado en oro del Sanctum Sanctorum del Templo Tirumala Venkateswara

Ankurarpana. “Ofrenda de semillas y brotes”, entre otras arroz, ajonjolí, frijol, mostaza. Por lo general se ofrece a Soma, Luna, Señor de la germinación. Se invoca la vitalidad de las semillas para honrar a Shiva.

Arathi. Velación ritual; ofrenda de fuego en lámparas con nueve pabilos, en las que se quema alcanfor.

Archaka. Se refiere al adorador de un *archa*, es decir una imagen viva del dios, pues ésta es su encarnación. *Archa* también significa adorar, venerar, cantar, saludar con honor y respeto, y se relaciona con los rayos del Sol y las flamas.

Archana. El acto de adorar o venerar.

Ashvin. Séptimo mes del calendario lunar. Durante este lapso se efectúan rituales para el fuego.

Avatar. Reencarnación de los dioses.

Balaji. Una encarnación de Vishnu. Su esposa es Alamelumanga, una forma de Lakshmi.

Bhagavatani. Es uno de los principales *Puranas*

Bhakti. Devoción particularmente conferida a las divinidades.

Bhoga Srinivasam. Uno de los *Utsavamurthi* de Vishnu.

Brabmotsava. “Gran festival” que cada templo en la India dedica a su deidad principal.

Siempre lo dirige Brahma —de aquí el nombre de la fiesta. Se divide en cinco etapas que respectivamente duran 1, 3, 5, 7, y 9 días, cuya finalidad es asegurar el poder del templo, propiciar los alimentos y la prosperidad del reino, y aportar protección y felicidad.

Bundi. Recipiente donde los *sevas* dejan donativos para ayudar a pagar la deuda que Srinivasan tiene con el dios Kubera, quien le prestó dinero para su boda.

Chola. Dinastía que gobernó en el sureste de la India entre los siglos iv a.e.c. a xiv e.c.

Darshan. Ceremonia de “ver” a la deidad y que la deidad vea al devoto sin ser fulminado.

Daruka. Demonio femenino que gracias a su devoción fue convertida por Parvati en deidad de los bosques.

Dasara. Festival bianual del sur de la India, que coincide con *Navaratri*; dura nueve noches y diez días, y es en honor de Durga.

Devadasi. “Sirvienta de dios”, mujer dedicada a servir y venerar a la deidad de un templo durante toda su vida, a través de una ceremonia similar al matrimonio. Artistas de la danza y la música, tenían alto rango social al menos hasta el siglo xix, cuando el Imperio Británico dominó India. En la actualidad algunos Estados indios continúan prohibiendo las actividades de las *devadasis*.

Devaloka. Nivel de la existencia donde existen los dioses; se caracteriza por su luz eterna y su bondad. En ocasiones se equipara con un Cielo Eterno, pues ahí confluyen Brahma, Shiva y Vishnu y el devoto puede unirse con las deidades a manera de meta final.

Dharma. Palabra que implica numerosos conceptos que rigen la conducta individual: rectitud, mérito, deberes morales, leyes, virtudes, piedad, pureza, etc. Todas estas actitudes permiten la vida armoniosa del Universo.

Dbruva Beran. “Verdadera imagen fija” de Venkateshwara. Mide 2.4 m. de altura y recibe distintos servicios a lo largo de la semana, por ejemplo: *darshan* el jueves y *abhishekam* el viernes. *Dbruva* también se refiere a la Estrella Polar.

Dbruva Srinivasam. Otra imagen de Venkateshwara.

Divya desam. “Lugares divinos”, templos dedicados a Vishnu.

Diwali. Festival que dura cinco días y se celebra en el mes *Karthika* (entre octubre y noviembre). Se trata de la entrada del año nuevo y la preside Lakshmi. La gente estrena ropa, comparte dulces y se hacen fuegos artificiales.

Dwarpalakas. “Guardianes”.

Ekantaseva. Una larga serie de rituales que se efectúan diariamente por la noche y pueden durar hasta una hora. Van desde cerrar las puertas del templo, ofrecer a las deidades sustancias reparadoras —por ejemplo, el sándalo—, hasta preparar su cama y apagar las lámparas.

Garbha Grihya. “Santuario del Vientre”, *Sancta Sanctorum* del templo de Tirupati. Contiene la imagen del Señor. Es un cuarto pequeño, sin ventanas ni adornos, con puertas de madera doradas que figuran los diez *avatars* de Vishnu.

Garuda. El águila humanizada, vehículo de Vishnu, a quien el dios dio a conocer numerosas enseñanzas de su doctrina y le convirtió en su principal adepto.

Gopuram. Torres piramidales edificadas sobre las entradas a los templos del sur de la India. Su número es variable.

Gotram. Linaje o clan de cada persona; es de ascendencia patrilineal y de carácter exógamo.

Govindaraja. Es un antiguo templo hindú situado en el corazón de la ciudad de Tirupati

Hamsa. “Ganso”, símbolo de pureza y *vahana* de la diosa Saraswati.

Hanuman. Dios mono popular sabio y con poderes sobrehumanos y compañero del rey Rama en su lucha contra el demonio Ravana para rescatar a su esposa Sita.

Hoysala. Dinastía del sur de la India, que fomentó las artes y la literatura, en especial en canarés y sánscrito. Gobernó entre los siglos x y xiv.

Jiyia. Asceta.

Kalagam. Cúpula en forma de vasija invertida. Muchas se realizaron en metal (cobre, plata, oro) y otras en piedra, aparente o recubierta de metal.

Kali Yuga. “Era de riña” gobernada por el demonio Kali.

Kalki. Caballo blanco, última encarnación de Vishnu, al cual monta para librar la batalla final contra el demonio Kali y restaurar le “era de la verdad” o *Satya Yuga*.

Kalpa Viruksha Vahanam. Es el carro en el que es transportado la deidad durante la fiesta del Brahmotsava. El carro se adorna como el árbol divino.

Kalyana Katia. Edificio templario donde se corta el pelo que van a ofrecer los devotos.

Kantuka Beram. Deidad del templo de Tirumala.

Kasturi. Almizcle, en especial del ciervo almizclero de los Himalayas.

Krishna. Una de las encarnaciones del dios Vishnu.

Laddu. Dulce muy especial de Tirupati. Tiene forma esférica; se hace con harina de garbanzo, *ghee* (un tipo de mantequilla), aceite, azúcar, cardamomo, nuez de la India, pasas. Lo preparaban sacerdotes especiales hereditarios llamados *achacas*, en una cocina particular de nombre *pote*, situada en la vecindad del templo principal.

Lakshmi. Esposa de Vishnu; diosa de la buena fortuna, la abundancia, el amor, la belleza, el loto y la fertilidad. Se cree que su intercesión es indispensable para ganar el favor de Venkateshwara.

Lingam. Órgano masculino, el falo, símbolo por el que shiva es universalmente adorado.

Mahant. Jefe de un templo o monasterio, cuyas funciones se han comparado a veces entre las de un sacerdote y un militar.

Malayappa. Advocación de Vishnu. Fue hallada en un hormiguero, en la colina Tirumala. Goza de todos los *utsavams* (procesiones). En especial, se le lleva sobre el *vabana* Garuda el quinto día de *Brahmotsavan* por las cuatro calles *mada* del templo; se adorna con monedas de oro que tienen escritos los 1008 nombres del Señor y el collar con la joya *maragadbam*, a manera de un *lingam* de jade.

Mandapas. Terrazas con techumbre sostenida por columnas muy decoradas, a veces historiadas.

Mobini. Avatar femenino de Vishnu.

Moola Virat. “Verdadera imagen inmóvil”. Otro nombre de *Dhruva Beram*.

Mudra. Postura o gesto manual que indica diversas actitudes o acciones rituales.

Naman. El diseño, por lo general rojo, dibujado sobre la frente, y que simula una larga gota; se encuentra en medio de otro de color claro, a modo de U. El diseño rojo se dice que representa a Lakshmi y el de U los pies de Vishnu. La leyenda cuenta que se originó en un hachazo que el dios recibió en la frente.

Narasimha. El poderoso hombre-león y *avatar* de Vishnu. Se representa con tres ojos y se considera dios de la destrucción del universo durante la *Mahapralaya* o “gran disolución”.

Nawab. Título equivalente a rey o virrey, en relación con el emperador.

Netra darshan. “Visión de los ojos de la deidad”.

Pallava. Dinastía que reinó entre los siglos vi y ix.

Pancha manga. “Caracol”, arma de Vishnu.

Prasad, prasadam. “Don, gracia”, “alimento bendito”: comida vegetariana (a veces un poco de carne) que se distribuye después de la oración entre los devotos; su elaboración es absolutamente ritual.

Puranas. Obras literarias que hablan de la creación del Universo, del ser humano; genealogías de dioses, reyes y sabios; mitos, leyendas, tradiciones, historias dinásticas, etc. Originalmente están redactados en sánscrito y fomentan el *bhakti* o devoción a determinadas deidades. Se dice que existen dieciocho principales o *Majapuranas* y dieciocho “adicionales” o *Upapuranas*, repartidos en tres temas básicos: la bondad, la pasión y la ignorancia con respecto a algún dios.

Rathotsavam. Son los ritos dos días antes de la clausura del *Brahmotsava*. En ocasiones se puede llevar a cabo, cuando hay estanques o ríos, un festival de botes o *teppotsava*.

Sangams. Se trata de asambleas legendarias o míticas de sabios que juzgaban la calidad de las obras literarias y que dieron lugar a la literatura clásica tamil. Hubo tres períodos de *Sangams*, que se remontan a épocas muy antiguas: desde el siglo x a.e.c. hasta el siglo i.

Sannyasi. Ascetas hinduistas, incluidos brahmanes, que abandonan todo reclamo social o familiar y renuncian al mundo asistiendo a su propio funeral. Se les considera santos y sus cadáveres se entierran sedentes, en postura meditativa.

Saraswati. Diosa de las aguas (pozas, lagos, etc.), del conocimiento y la sabiduría, la música, el arte, el habla y el aprendizaje. Es una de las Tridevi, junto con Lakshmi y Parvati, o Lakshmi y Durga.

Seva. Es el acto del servicio desinteresado, en que los beneficios y ganancias son colectivos.

Sesha. Serpiente blanca, divina, de incontables cabezas y rey de todos los Nagas. Es uno de los seres primigenios de la Creación y flota sobre el Océano Increado. Permitió a los dioses (*devas*) y semidioses o demonios (*asuras*) que lo usaran como cuerda para el “Batido del Mundo” (la Creación) y extraer la esencia de la inmortalidad o *amrita*. Se dice que sostiene a todos los astros del uni-

verso sobre sus cabezas, mientras canta las glorias de Vishnu, quien yace sobre Sesa. También se llama Adisesha.

Srinivasam. Encarnación de Vishnu, habitante de los bosques.

Sudarsan Chakra. Arma de Vishnu en forma de disco.

Suprabhatam. Literalmente significa “amanecer auspicioso” y se canta muy temprano, mucho antes de la aurora, para despertar a las divinidades. El más famoso himno es el dedicado a Venkateshwara.

Swamy Pushkarini. Lago o estanque del templo de Tirupati. Se dice que Garuda lo trajo para entretenimiento de Sri Venkateshwara. Los peregrinos suelen asearse en el estanque antes de proceder al recinto sagrado.

Swayambu. “No creado por manos humanas”. Alude a las imágenes de las deidades.

Tarigonda vengamanda. Conjunto de edificios donde se organiza el gran flujo de peregrinos y se distribuye comida gratuitamente.

Tondaman o Thondaiman. Gobernantes de la región Pudukkottai, en el Estado Tamil Nadu, entre los siglos xvii y xx.

Utsavamurthi. Indica la imagen procesional de una divinidad, por lo común hecha de bronce, y se porta en palanquines diversos. Recibe abluciones (leche, miel, azúcar, etc.) y oraciones, y se ubica en el *Sancta Sanctorum* los días de adoración. Esta tradición es de origen Chola (s. vii). En Tirumala existen cinco *Utsavamurthi*: Bhoga Srinivasa, Ugra Srinivasa, Koluva Srinivasa, Malayappa Swamy y Sri Krishna.

Vahana. Vehículo o transporte de los dioses.

Vaibhosatva Mandapam. Lugar donde se guardan todos los vehículos de transporte del dios Vishnu.

Vaikadha anaman. Placa rectangular delgada de alcanfor en polvo, que cubre parcialmente los ojos del dios.

Vaikhanasa. Es una tradición del hinduismo que adora principalmente a Vishnu (y sus avatares asociados) como el Dios Supremo.

Vaikhuntala. El Cielo de Vishnu.

Vaishnava. Considerada originaria del siglo vii a.e.c., en el norte de la India, es una devoción a Vishnu o Krishna y sus *avataaras*. Entró al sur alrededor del siglo i,

donde enfatizó una vida de pureza, moralidad y adoración al Señor y sus *avata-
taras*, quienes descendían a la Tierra para reestablecer el *dharmā*. Algunas obras
clásicas al respecto son los *Vedas* y los *Upanishads*.

Varaha Swamy. Es un templo hindú dedicado al dios Varaha.

Vasuki. Segundo rey de los Nagas o dios serpiente. Tiene cinco cabezas y porta la joya
Nagamani en su cabeza central. Suele rodear el cuello de Shiva. También par-
ticipó en el “Batido del Mundo”.

Venkateshwara. Es una forma del dios Vishnu. Venkateswara es la deidad que preside
el Templo Tirumala Venkateswara, ubicado en Tirupati. India.

Vimana. Vehículo volador de dimensiones diferentes en que se transportan los dioses.
Suelen ser carros tirados por caballos, o se mueven por sí mismos.

Vishnu. Manifestación de la deidad que ha descendido a la Tierra para gobernar. Es
justo, imparcial y estricto. Pero su mirar airado por las cosas malas puede que-
mar y destruir la Tierra.

Fuentes

Aiyangar, Krishnaswami S., *A History of Tirupati*, 2a. ed., publicado por C. Anna Rao
Tirupati, Tirumala Tirupati Devasthanams on Behalf of the Board of Trustees,
1952, vol. 2, 297 p.

Baidyanath, Saraswati, *Traditions of Tirthas in India, the Anthropology of Hindu Pilgrimage*,
Varanasi, N. K. Bose Memorial Foundation, 1983.

Bhardwaj, Surinder, *Hindu Places of Pilgrimage in India*, Berkeley, University of Califor-
nia Press, 1973, 258 p.

Dave, J. H., *Immortal India*, Bombay, Book University-Bharatiya Vidya Bhavan: vol. I,
1957, pp. 173-182.

Eschmann, Ann Charlott, *Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, Virginia,
Manohar Editor-University of Virginia, 1978, 537 p.

González Torres, Yólotl, “Peregrinaciones y sitios sagrados”, en: *Pensamiento antropoló-
gico y obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje*, Guadalupe Vargas Montero

- (coordinadora), Xalapa, 2017, pp. 287-303. Basado en el trabajo presentado en el “Coloquio Homenaje al Dr. Félix Báez-Jorge. Pensamiento Antropológico y obra académica”, junio 2014.
- Heine, E., “Temple, town and hinterland. The present network of ‘Religious Economy’ in Puri”, en: Eschmann, Ann Charlott, *Cult of Jagannath and the Regional tradition of Orissa*, Virginia, Manohar Editor-University of Virginia, 1978, pp. 439-468.
- Ramanujasvami, P. V., *Tirupati (A pilgrim’s guide to Tirumalai Sri Venkateswara)*, publicado por C. Anna Rao, Tirupati, Sri Venkateswara Oriental Institute-Tirumala Tirupati Devasthanams, 1954.
- Tirumala Tirupati Devasthanams, *Tirupati. The most sacred Hill Temple*, Tirupati, Tirumala Tirupati Devasthanam, 1954.
- Turner, Edith, “Pilgrimage: An overview”, en: Lindsey Jones, editor, *Encyclopedia of Religion*, 2a. ed., Thompson Gale: vol.10, 2005, pp. 7145-7148.
- Turner, Victor y Edith Turner, *Image and pilgrimage in Christian culture. Anthropological perspectives*. New York, Columbia University Press, 1978, 281 p.
- Tirumala bhoovaiikuntam abode of Lord Venkateswara*. <https://kalyankrishna4886.files.wordpress.com/2013/09/tirumala-in-brief.pdf> (Consultado el 20 de octubre de 2019).

Imágenes de la Diosa en el México Antiguo

Blanca Solares Altamirano*

Introducción

A lo largo de la historia de la cultura, la comprensión del *sentido* de la vida humana mediante los conceptos abstractos de la razón científica es insuficiente. Por ello, el hombre, tradicionalmente, ha recurrido a las *imágenes*, los colores, los ritmos sonoros, el mito y el ritual; a un conjunto de lenguajes simbólicos por medio de los cuales trata de que su realidad le sea inteligible. La producción de *símbolos* es una necesidad vital. Pues, el *sentido* de la realidad del hombre, la mayor parte del tiempo escapa al entendimiento humano y es tan compleja que no se puede encerrar en conceptos (E. Cassirer).

Es a través de la producción de “formas”, como dice J. Piaget, que el hombre regula sus intercambios funcionales con el medio exterior. Pero, sobre todo, agregaríamos nosotros, de formas *simbólicas* a través de las cuales se comprende a sí mismo y al enigma de su existencia. El símbolo es el lenguaje de lo *sagrado* que, para decirlo con Rudolph Otto, se manifiesta siempre de manera ambigua.

El antropólogo del imaginario, Gilbert Durand, define al proceso de simbolización como el rasgo más peculiar de la especie humana. La dimensión *sim-*

* Investigadora titular fundadora del Programa en Estudios de lo Imaginario del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la UNAM, miembro de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones y del Comité Ejecutivo de la *International Association for the History of Religions* (IAHR).

bólica del homo sapiens o “trayecto antropológico” alude, según sus palabras, “al incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras del hombre y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social”.¹

En otras palabras, mientras en el caso del animal, la respuesta a los estímulos del medio es directa e inmediata, en el caso de la especie humana, la respuesta es indirecta y demorada, en la medida en la que el hombre se pregunta el *porqué* de las cosas. Cuando comprende, nace en él una nueva realidad y todo cobra un *sentido*, aunque éste sólo sea provisorio y haya que volver a interpretar la realidad una y otra vez.

En lo que sigue, quisiera presentar de manera sucinta una mínima selección de imágenes femeninas del México antiguo que dan cuenta de la experiencia sagrada de la feminidad, expresada simbólicamente, y sin perder de vista lo que ya también R. Otto señalara en relación con la experiencia de lo sagrado como lo *ganz Andere* o radicalmente Otro. Lo sagrado, dice Otto, se expresa como un poder totalmente distinto al orden natural, como una alteridad radical encerrada en el misterio (*mystes*: lo encerrado en sí) y que da lugar a la doble experiencia del *mysterium fascinans* (aspecto encantador y hechicero de lo sagrado) y el *mysterium tremendum* (su aspecto terrible y amenazante). Ambas dimensiones se hallan íntimamente vinculadas.² La cultura como cultivo de una relación con lo trascendente alude, por lo tanto, a las formas culturales de relacionarse con la ambigüedad, como experiencia constitutiva fundamental de la relación con lo sagrado.

¿Qué nos dicen las representaciones sagradas de la feminidad en el México Antiguo? ¿Qué *sentido* nos develan sus imágenes? ¿Qué constantes guardan las representaciones de sus formas con relación al significado de la existencia? ¿Qué

¹ Véase la Introducción del libro Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, 11a. edición, París, Dunod, 1992, 560 p. [Existe una edición en español publicada por el Fondo de Cultura Económica (en adelante FCE) en 2004. Nota del Editor]

² Véase, Rudolph Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Para mayor precisión de las tesis aquí planteadas y de mi autoría: *Madre terrible. La Diosa en la religión del México antiguo*. Las imágenes aquí reproducidas provienen también esta obra.

define la representación de lo femenino a lo largo de la historia de Mesoamérica? ¿Por qué hacia el final de su historia predominan las representaciones acentuadamente terribles de la feminidad?

A través del registro del largo *continuum* de la historia de Mesoamérica se pueden descubrir los cambios profundos y variación de acentos que a través de las metamorfosis fundamentales de su representación, en algunos casos, permiten y, en otros, obstaculizan, un vínculo equilibrado con el arquetipo de la Diosa (E. Neumann) y que, asimismo, nos hace posible comprender las raíces de una génesis fundamentalmente negativa de la feminidad, que pese al llamado movimiento de liberación femenina moderno subyace en el inconsciente colectivo e impera trágicamente en la cultura de corte patriarcal hasta nuestros días.

La Diosa en la cosmovisión mesoamericana

A diferencia de la forma de pensamiento predominante en la modernidad, basada en el principio de identidad y del tercero excluido, en el México antiguo, el universo se entiende en términos de opuestos complementarios. A una cualidad corresponde siempre su contrario. El maestro A. López Austin da cuenta de algunos de estos significativos pares:

Hembra – macho

Frío – Calor

Abajo – Arriba

Jaguar – Águila

9 – 13

Inframundo – Cielo

Humedad – Sequía

Debilidad – Fuerza

Oscuridad – Luz

Noche – Día

Sexualidad – Gloria

Agua – Hoguera

Pedernal – Flor

Viento – Fuego

Fetidez – Perfume

Muerte – Vida³

La imagen de la Diosa en el pensamiento religioso del México antiguo está estrechamente ligada con este rasgo central relativo a la *dualidad*, o quizá sería mejor decir, *bi-unidad* del universo y los seres que lo habitan, las cosas, los hombres y los dioses. Si hay una relación entre pensamiento y lenguaje, como dice E. Benveniste, esta dualidad se expresa también en la lengua náhuatl, en su carácter *difrásico* o *dualificado*: una entidad lingüística se construye a partir de dos términos que comparten las mismas características morfológicas, gracias a las cuales es posible identificarlas como una unidad.⁴ *Ometecutli-Omecíhuatl*, Señor y Señora de la dualidad, aluden a la “bi-unidad” originaria del cosmos, el “fundamento” del pensamiento cosmológico náhuatl (M. León-Portilla) que comunica su orden *binario* y su entrecruzamiento a todas las dimensiones de lo real. Esta deidad suprema del panteón indígena constituía la unidad ourobórica y andrógina del origen del universo, de aspectos opuestos y complementarios a la vez.

Este principio dual o *bi-unidad* cósmica, en tanto principio creativo, no era un simple rasgo del pensamiento antiguo, sino que daba lugar a una compleja lógica simbólica a partir de la cual se comprendía cada uno de los actos de la vida; conformaba una cosmovisión con base en la cual se orientaban las relaciones del hombre con los hombres, con la Naturaleza y con los dioses, el cuerpo, la salud, los alimentos o las medicinas. Aún en nuestros días, esta concepción dual de la vida se proyecta, por ejemplo, entre la población indígena, en la proporción en la que lo frío y lo caliente pueden afectar a un organismo.

³ Alfredo López Austin, “La parte femenina del cosmos”, *Arqueología Mexicana*, vol. 5, núm. 29, enero-febrero 1998, p. 9.

⁴ Mercedes Montes de Oca (ed.), *La metáfora en Mesoamérica*, México, UNAM, 2004, p. 226.

La vigorosa presencia de un orden cósmico de origen dual se expresaba a través del mito de creación que, al narrar “cómo las cosas llegaron a ser”, orientaba la vida y daba sentido a la existencia.

Cuenta el mito que en el origen de los tiempos Oxomoco y Cipactonal, la pareja primordial, inventaron el calendario y comenzó la vida. Siguiendo el mandato de los dioses, él comenzó a labrar y ella a hilar y a practicar la magia y la medicina.⁵ En lo que sigue, organizo una selección de imágenes simbólicas (duales) de la divinidad femenina de acuerdo a la división de la historia de Mesoamérica en tres grandes periodos: Preclásico (2, 500 a.e.c.-200 e.c.); Clásico (200-650/900) y Posclásico (900-1000-1520).

La doncella de doble testa de Tlatilco

Entre los más importantes sitios arqueológicos del Preclásico mesoamericano (1 500 a.e.c.) destaca en la zona centro de México, Tlatilco, “el lugar donde hay cosas ocultas”, cementerio y antiguo santuario. Lo que desde un principio resultó notable en las exploraciones de la zona fue la enorme cantidad y variedad de enterramientos encontrados, alrededor de 459. En Tlatilco se modelaban miles y miles de figurillas femeninas, de manufactura pequeña, rara vez más altas de 10 cm.

Puede decirse que el patrón formal básico es el siguiente: modelado, predominantemente frontal; por lo general, las curvas del cuerpo sólo se hallan marcadas en el lado anterior, los brazos están sustituidos por muñones cortos y muslos ensanchados como “piernas de cebolla”; torso púber y acinturado, caderas redondas, senos pequeños, hoyuelo del ombligo redondo, ancho y profundo; hombros delineados con suavidad; pies y brazos abreviados. Cuando los brazos continúan su curva completa hasta las manos, casi siempre las figuras se palpan a sí mismas los senos, el vientre, las caderas o el sexo.

⁵ “Historia de los mexicanos por sus pinturas” (opúsculo del siglo XVI) en la traducción de M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, UNAM, 1993, p. 96.



Imagen 1. Figurilla femenina.

Fuente: Madman2001, "Tlatilco culture figurines", en Wikimedia Commons, https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Tlatilco_culture_figurines.jpg
Licencia de Documentación Libre GNU.

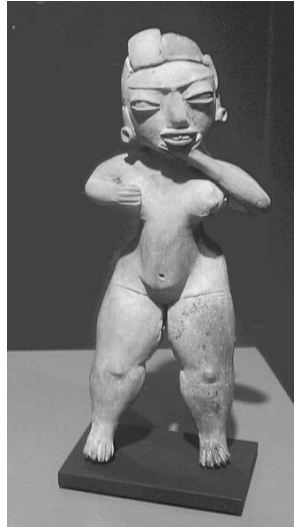


Imagen 2. Figura femenina

Fuente: Madman2001, "Tlatilco Culture Old God and Female figurines", en https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Tlatilco_Culture_Old_God_and_Female_figurines.jpg
CC BY 3.0 DEED.



Imagen 3. Mujer bonita.

Fuente: Gutierre Tibón, *Mujeres y diosas de México*, p. 25.

En el “pastillaje” del peinado y enjorado de la doncella se concentra la máxima inventiva del artesano: cabello trenzado y entretejido con pedrería y lazos alzado en niveles, a veces con sombreritos, otras, con algunas zonas rapadas; trenzas cayendo sobre los hombros, cabello recogido o suelto y ondulado.

Las llamadas “pretties ladies”, por el historiador del arte Paul Westheim, son esbeltas y con una línea de fascinante ritmo musical. Están imbuidas de un aspecto maternal, matricial y maduro. Se trata de mujeres invadidas del misterio milagroso de generar vida a través de su cuerpo. Exclama el arqueólogo Raúl Flores Guerrero, en sus comentarios acerca del arte cerámico de Tlatilco que “Nunca más en el arte prehispánico volverá a repetirse este aliento de humanidad”.⁶

La habitual manera museológica y fotográfica de exhibir las estatuillas, por mucho tiempo, obstaculizó su percepción real, pues casi siempre se las mostraba verticalmente, sostenidas por sus propios pies, aprovechando la cara anterior más rica y trabajada. Pero hay que insistir en que gran parte de ellas no se sostienen de pie por sí mismas, sino que, más bien, fueron hechas para yacer acostadas.

Si observamos, por ejemplo, cómo fueron encontradas en Tlatilco, como acompañantes “*psicopompas*”⁷ en los enterramientos, nos damos cuenta de que las doncellas, las mujeres maduras, y otros seres de su cortejo, yacían acostadas, a veces, en el interior de una vasija y muy cerca del cadáver, al lado de otras ofrendas.

⁶ Raúl Flores Guerrero, *Historia general del arte mexicano*, tomo II. *Época prehispánica*, México, Hermes, 1968, pp. 59-68.

⁷ Para el desciframiento de esta función simbólica en el mundo Prehispánico, Beatriz Barba de Piña Chan, “Elementos psicopompos de la arqueología mexicana”, Henryk Karol, y Yolotl González (Coordinadoras), *Historia comparativa de las religiones*, México, INAH, 1998, pp. 145-168.



Imagen 4. Detalle de figuras asociadas al entierro 208, IV Temporada.
Fuente: R. García Moll, y M. Salas Cuesta, *Tlatilco*

Dentro de la iconología de la escultura cerámica de Tlatilco, la figuración simbólica que ocupa el núcleo enigmático es la representación femenina bicéfala que parece aludir al *principio de dualidad* que se encuentra, como decíamos, en la base de todo el pensamiento prehispánico.⁸

El desdoblamiento o duplicación en dos cabezas, o en dos caras, de las estatuillas, documenta uno de los ejes simbólicos de la polaridad Vida / Muerte y hace explícita la función “psicopompa” de las figurillas, como acompañantes rejuvenecedoras y como portadoras del renacimiento del cadáver en el seno de la tumba. Son el símbolo de una doble vitalidad. En las estatuillas bicápites o bifásicas de Tlatilco converge, arquetípicamente, el poder de abarcar el doble pulso ontológico y existencial del destino, que también la arqueóloga Marija Gimbutas descubre a propósito de sus exploraciones en la Vieja Europa, hoy Europa Oriental: “La Diosa que distribuye la muerte es la contrapartida del destino que otorga la vida”.⁹

⁸ Paul Gendrop, *Arte prehispánico en Mesoamérica*, 4ª ed., México, Trillas, 1985, xvi+294 p.

⁹ Marija Gimbutas, *Dioses y diosas de la Vieja Europa, 7000-3500 a. C.*, Madrid, Ed. Istmo, 1991, p. 51.



Imagen 5. Figurillas con dos cabezas en un solo cuerpo y con dos caras en un mismo cuello. Tlatilco. Preclásico Medio, 1 300-800 a.e.c. Colección del Museo Nacional de Antropología e Historia. Fuente: R. Piña Chan, (Coord.), *40 Siglos de Arte Mexicano*, Tomo I, p. 16.

La estatuilla de la doble cabeza bifásica de Tlatilco es la imagen quintaesenciada de esta tensión “ditirámica” entre Vida y Muerte.

Esta tensión simbólica alude, de hecho, a la metamorfosis que le ocurre a la joven misma, al pasar de niña inocente, cual brote verde de maíz, a plena mujer madura, iniciada ya en los misterios de la vida y dotada con todas las capacidades y aptitudes físicas, psíquicas y espirituales para ejercerlas y generarlas desde sí, como mujer apta para la cosecha. Su propio cuerpo se bifurca en el corazón del misterio. La doncella está siendo atravesada por una fuerza *numinosa* o *eje iniciático* que opera a la manera de una *partogénesis*, acontecimiento simbólico o misterio encarnado que la transforma de “muchacha bonita” en virgen o sacerdotisa consagrada a la Diosa Madre. La oscilación metafórica de la doble cabeza de la estatuilla parece hacernos visible esta transformación.

Se puede decir así que, el famoso “*principio de dualidad*”, este devenir, que será común a la gran tradición mesoamericana, se haya germinando, ya desde el Preclásico, en Tlatilco, bajo el cobijo de una *visión matricial* del cosmos en torno de una Diosa Madre telúrica y maternal. Es muy posible que esta articulación

visible de la “Dama Doble” de Tlatilco sea el soporte de una *hierofanía* no sólo femenina sino telúrica y astral, lo que la convertiría en un símbolo *antropocósmico*. “Dama Doble”, arbolillo lunar, *musa* de los cantores cerámicos de Tlatilco, modelando aquí el horizonte mitológico futuro de la triada mexicana Xochiquétzal / Tlazoltéotl / Coatlicue.

La Diosa de la Cueva de Teotihuacan y el Edén de la Fertilidad

En el Clásico mesoamericano (200-650/900), Teotihuacan destaca como lugar de culto a los poderes cósmicos y de la fertilidad de la “Diosa de la Cueva”, espacio urbano-sagrado al que todos acuden para iniciarse en los misterios de la creación. Enrique Florescano indica que en Teotihuacan, los temas básicos de la mitología son “la ciudad maravillosa” y “el edén de la fertilidad”.¹⁰ Ester Pasztory, por su parte, subraya la predominancia de la *Diosa de la Tormenta* y la *Gran Diosa* pintada en los murales, reinando en el Paraíso Terrenal.¹¹ Imágenes de la prodigalidad de la naturaleza, invocaciones a fin de lograr abundancia, agradecimiento infinito a los dioses por la concesión de sus bienes. A los participantes en los misterios el brote de maíz se les aparecía como algo transparente. Sus imágenes se contemplaban con veneración profunda.

Los murales de Teotihuacan, ciudad hierática, tratan temas de la naturaleza, la fertilidad y los sacrificios realizados como una empresa colectiva en la que seres humanos, animales y deidades son representadas como oferentes de una deidad ctónica a lo largo de hileras anónimas y repetitivas o, podríamos decir también, *redundantes*, cualidad esencial del *sermo mythicus*,¹² que en el

¹⁰ Enrique Florescano, “Mitos mesoamericanos. Hacia un enfoque histórico”, *Vuelta*, núm. 207, 1994, pp. 25-35. Y su importante obra, *El mito de Quetzalcóatl*, 2ª ed., México, FCE, 1995.

¹¹ Esther Pasztory, “El mundo natural como metáfora cívica en Teotihuacán”, *La Antigua América, el arte de los paisajes sagrados*, The Art Institute Of Chicago, México, Grupo Azabache, 1993, y *The Murals of Tepantitla, Teotihuacan*, New York, Garland Publishing, 1976.

¹² Gilbert Durand, *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2003.

relato diacrónico, a través de relaciones transversales, refieren el misterio de la creación.

Quizá, la repetición alude aquí a la renovación de la existencia, a un recurso a la huida de la destrucción y la amenaza del tiempo profano que aleja a los hombres de los *orígenes*. En ese sentido, como advierte Ester Pasztory, la repetición es un elemento integral en el arte y la arquitectura de la ciudad. En los murales y en las plataformas de los templos se advierten, repeticiones de serpientes, jaguares, quetzales o gotas de lluvia que semejan más que un canto, una letanía.

Algunos de los símbolos de la prodigalidad de la *Diosa de Jade de Tetitla* son la mano divina que flota en el agua, las semillas y el jade. También las manos volteadas hacia arriba. En algunos murales, el agua y los lirios acuáticos debajo de su tocado son señales que nos permiten identificar la presencia de la Diosa como Gran Madre de la generosidad y la bondad, de la lluvia y de la tierra.

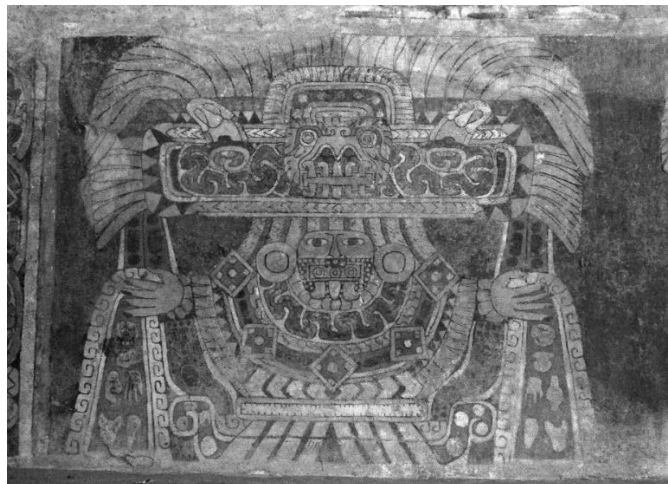


Imagen 6. *Diosa de Jade* en el Mural de Tetitla, lleva un gran tocado en forma de quetzal y de sus manos brotan figuras relacionadas con el agua.

Fuente: Adrian Hernandez, "Diosa de Jade o Tlaloc verde", Wikimedia Commons, https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Tetitla_Diosa_de_Jade.jpg

CC BY-SA 4.0.

La naturaleza guarda con relación al hombre una equivalencia simbólica. En ocasiones, los animales tienen una representación abstracta, en otras, actúan

como humanos, vemos por ejemplo a unos jaguares que soplan caracoles de los que chorrea el agua:

jaguar con el cuerpo cubierto por una especie de red, parado sobre un borde de estrellas de mar en forma de ondas que representan el agua. El jaguar, rodeado de aves y mariposas, sostiene una flor de maguey de tres tallos, de la cual fluye agua, lo cual se indica son símbolos de ojos. El mural está enmarcado por flores de cuatro pétalos unidas con conchas diversas. La banda en forma de zig-zag en el tocado del felino es igual al de la Gran Diosa.¹³

Los habitantes de una de las metrópolis de mayor tamaño del período evocaban imágenes de la naturaleza para casi todas las actividades. Las figuras de los dioses eran aspectos del mundo. Su arte se esforzaba en sugerir un cosmos de leyes impersonales, fuera del control y de la voluntad de los humanos, a la manera de un abismo nuclear. Una elite despersonalizada y sin rostro parecía ocuparse de orientar los rituales necesarios para resguardar el orden del cosmos. La voluntad individual se subordinaba a esta ley suprema de la existencia, en la tierra y en la comunidad.

La versión mítica revela que el “núcleo esencial” del pensamiento religioso de Mesoamérica se alza sobre “la idea de que los seres humanos y los alimentos nacieron del seno húmedo y oscuro de la cueva contenida en la montaña primordial. Esta concepción afirma que la matriz original es la tierra misma, la madre generadora de los bienes esenciales.”¹⁴

Es importante destacar que la cueva acusa una presencia obsesiva a lo largo del desarrollo histórico de Mesoamérica, y que en ese sentido expresa la unidad del pensamiento nahua. Uno de los motivos más destacados y que dota de importancia sagrada al sitio es la misma geografía del lugar, levantado sobre un terreno abundante en *cuevas*, en el pensamiento religioso de la época, asociadas

¹³ Esther Pastory, “El mundo natural como metáfora cívica en Teotihuacan”.

¹⁴ Enrique Florescano, *op. cit.*

con el *locus* primigenio de gestación o vientre de la Diosa Madre. Teotihuacan fue desde el principio centro sagrado y prestigioso santuario. La Pirámide del Sol, levantada a fines del Preclásico, se alza sobre una cueva subterránea que al parecer es el antecedente ritual de la ciudad sagrada. La creación primordial ocurre en el seno de la tierra, que es el producto de la conjunción de las fuerzas germinadoras con las aguas fecundadoras del cielo.

En Teotihuacan, en el *illud tempus*, la creación fue posible gracias al “sacrificio de los dioses”. La vida cotidiana de la ciudad se impregna de esta concepción. Teotihuacan es “el lugar donde los dioses se sacrifican”. La muerte de los dioses es, sin embargo, la condición de la vida. Las ceremonias establecidas en el calendario ritual, inevitablemente producían, en los primeros días de la primavera, el surgimiento jubiloso del dios del maíz.



Imagen 7. La Serpiente Emplumada esculpida en el edificio principal de la llamada Ciudadela, centro del poder político en Teotihuacan.

Fuente: Altevir Vechia at Portuguese Wikipedia, “Quetz003”, en Wikimedia Commons, <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Quetz003.jpg>
Dominio público.

La pirámide, montículo que imitaba a la Primera Montaña que brotó de las aguas primordiales, se eleva y se orienta hacia los cuatro rumbos del universo, centrandlo y circunscribiendo el ámbito terrestre. La primera pirámide ornada en todos sus lados con la figura de la Serpiente Emplumada se construyó, a mediados del siglo II d. C. en Teotihuacan, espacio-tiempo del sacrificio de los dioses.

El conjunto de la arquitectura alude en la Ciudad sagrada a la revelación del misterio. La arquitectura está concebida como telón de fondo para los dramas rituales. El trazado de Teotihuacan revela que su función es fungir como el ámbito de las procesiones y las representaciones dramático religiosas de consagración a la vida. La arquitectura sagrada materializa el *descensus ad inferos* y el retorno, la gesta divina a través de la cual el héroe primordial Quetzalcóatl se congracia con las fuerzas del inframundo, donde reina la Diosa, y recibe como *don* las semillas del maíz, ordena el cosmos y hace salir al Sol. A la armonía del espacio corresponde la instauración del tiempo. La vida pende ahora del cumplimiento del pacto entre dioses y hombres, cuyo destino queda enlazado a través del sacrificio.

La cueva, el agua, la tierra y el árbol inundan, entre otros símbolos, la iconografía de Teotihuacan como simbolizaciones de la imagen de la Diosa y clímax de su culto. La ciudad hierática, quizá como en otras grandes ciudades del Clásico, tiene como centro la reconciliación y el misterio de la fecundidad de la Diosa Madre, así como la aventura del iniciado en los misterios de la vida, de la muerte y el renacimiento. La cueva, que almacena los “jugos germinales” y las “semillas nutricias”, pertenecen al ámbito Diosa.

Siendo la agricultura la base de la existencia y estando el secreto de la vida encerrado en los poderes germinadores de la Tierra, todo el universo simbólico se articula en torno al culto a la fertilidad que, a diferencia del periodo anterior, alcanza aquí una de sus síntesis más elaboradas. Tanto la edificación de la ciudad sagrada y su periódica refundación, como la gesta de Quetzalcóatl, —héroe mítico y paradigma de la iniciación en los misterios de la fertilidad, hijo y consorte de la Diosa que aparece aquí por vez primera, personificación de los opuestos en equilibrio que persiste hasta el final la historia de Mesoamérica—, enriquecen la elaboración mitológica del período.



Imagen 8. Panel Superior del *Mural de Tepantitla* (Tlalocan). Pintura mural de la *Diosa de la Cueva* que celebra el acto de fertilidad de las aguas y fecundación de las plantas. De su penacho brotan las ramas de un árbol cósmico florecido y rodeado de pájaros y mariposas.

Fuente: Escocia1, “Tlalocan”, en Wikimedia Commons,
<https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Tlalocan.jpg>.

CC BY-SA 3.0.

Su cuerpo es un eje cósmico y sus representaciones la muestran en posesión de los poderes de la fecundidad, derramando semillas y agua. Es una diosa universal: domina las fuerzas reproductoras del Inframundo y las fecundadoras de la región celeste, y es dadora de la vida y de la muerte.¹⁵

Teotihuacan, paradigma de todos los centros monumentales del Clásico en toda el área, lo será también en la narrativa mítica, incluso del Posclásico, del sitio de creación del cosmos por excelencia y axis o árbol sagrado presidido por la Diosa.

¹⁵ Florescano, *op. cit.*, p. 26.

El predominio azteca: creación, terror, desamparo

Hacia el fin de Posclásico, sin embargo, en contraste con las imágenes de los periodos anteriores, descubrimos que los rasgos de la feminidad se presentan representados de manera acentuadamente terrible, en imágenes como Itzpapálotl (fiera mujer, mariposa de obsidiana), Tlazoltéotl (madre de la basura y comedora de inmundicias) o la misma Coatlicue (monstruo femenino con falda de serpientes). En todas estas imágenes resulta difícil descubrir los rasgos antaño seductores, dulces, protectores, maternos o pródigos de la Gran Diosa de los periodos Preclásico y Clásico anteriores.

En el caso de los aztecas o mexicas, que son quienes dominan el Posclásico, podemos decir incluso que nos encontramos histórica y simbólicamente, frente a la sustitución de un orden de vida antiguo basado en los ritos y el culto a la diosa madre, tanto en sus aspectos luminosos como oscuros —que se puede asegurar habían sido honrados por igual—, por los mitos patriarcales orientados por el varón beligerante.

En la iconografía de la diosa se advierte, en verdad, un cambio esencial. Laurette Séjourné identifica a la Tierra como una enorme boca hecha con las dos quijadas de *Cipactli*, juntas e invertidas.¹⁶ Representaciones que tienden a sugerir la asociación de la boca, tal y como lo advierte G. Olivier, con la vagina dentada y amenazante que arrancó al dios Tezcatlipoca su pie o pierna, al intentar desgarrarla.¹⁷ La Tierra tenderá a aparecer como boca insaciable, sedienta de sacrificios, monstruosa y terrible.

¹⁶ Laurette Séjourné, *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, 5ª ed., México, Siglo XXI, 1991, Fig. 182 y 183.

¹⁷ Guilhem Olivier, “La religión en el México Antiguo”, en *El Mundo Prehispánico*, México, Planeta, Conaculta, INAH, 2001, p. 482. (Colección, La gran historia de México ilustrada, 1).



Imagen 9. Representación de la Tierra

Fuente: Laurette Séjourné, *El pensamiento nabua cifrado por los calendarios*, p. 212



Imagen 10. Representaciones de la Tierra, o Cipactli, como una enorme boca hecha con dos quijadas a veces juntas y otras invertidas.

Fuente: Laurette Séjourné, *El pensamiento nabua cifrado por los calendarios*, p. 212.



Imagen 11. Representación de la Tierra, emergiendo de una quijada.

Fuente: Laurette Séjourné, *El pensamiento nabua cifrado por los calendarios*, p. 212.

Dice el mito que dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecútl, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y bocas, con las que mordía como una bestia salvaje. “Es menester hacer la tierra”, dijeron los dioses. Y esto diciendo se convirtieron en sierpes, uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo y el otro de la mano izquierda al pie derecho. Y la apretaron tanto que la hicieron partirse por la mitad.

El desgarramiento de la Diosa, continua el mito, la desmembración de su cuerpo, conmovió a todos los dioses. De manera que: “Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses le habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre”:

De los cabellos de *Tlaltecúbtli* surgieron los árboles, las flores y las yerbas
 De su piel florecillas
 De sus ojos, pozos, fuentes y pequeñas cuevas
 De la nariz los valles y las montañas.¹⁸

En medio de una sociedad fundamentalmente agrícola, el mito azteca continúa apoyándose en la presencia oscura de la tierra, *maldita* pero *fecunda*, a la que —aunque derrotada y subyugada por los nuevos dioses guerreros y héroes dominantes— no logra asimilar totalmente a su poder viril. En los mitos, la diosa guarda siempre un residuo de misterio y conserva su poder de fecundidad. Aunque en medio de sus representaciones terribles se acentúen sus rasgos guerreros, saltan también a la vista sus valencias seductoras como diosa de la creación, de la generosidad y de la fertilidad. Esta ambigüedad de la Diosa no tenderá, sin embargo, a un equilibrio sino hacia la polarización de sus extremos negativos y sacrificiales que cazan con los imperativos aztecas dominantes. Veamos sólo algunos ejemplos:

¹⁸ *Historia de México*, en Á. Ma. Garibay, *Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa, 1965, p. 108.



Imagen 12. Tlazoltéotl pariendo y recubierta al modo del dios Xipe con la piel de un desollado.

Fuente: *Códice Borbónico*, p. 13. Puede consultarse en Wikimedia Commons, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Codex_Borbonicus_\(p._13\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Codex_Borbonicus_(p._13).jpg).

Tlazoltéotl es “la diosa del amor”, pero a la vez es la “diosa de la suciedad”. La comedora y la limpiadora de inmundicias. Gran paridora, rodeada aquí de símbolos de la fertilidad, serpientes e insignias selénicas. *Tlazolli*: basura; *téotl*: dios/a. Como “comedora de cosas sucias” puede anular las faltas, mitigar la fatiga y el dolor, conjurar la decadencia y la muerte. Todo lo purifica con su poder de recreación de la vida, transida por la mortalidad. Tenía múltiples desdoblamientos. Se le asimilaba a la mujer madura y fértil. Se la concebía como protectora de las recién paridas y de los recién nacidos. Patrona de las médicas y de las parteras. Inventora del baño de temascal. Paridora suprema. Gran madre de la tierra. Pero también responsable de los temblores de tierra y de todas las calamidades vinculadas al mismo.

La pintura de su cara consta de una doble raya negra ancha y angosta bajo el ojo y una zona ennegrecida con hule alrededor de la boca. Aquí, al tiempo que da a luz, aparece recubierta con la piel de un desollado. Como si su generosidad exigiera el sacrificio ritual. El poema siguiente enmarca perfectamente su ambigüedad:

El polvo y la basura
 las obras lujuriosas,
 Tlazoltéotl las provocaba,
 Tlazoltéotl las encendía,
 Tlazoltéotl las inflamaba.
 Y solamente ella los descargaba
 ella aliviaba su enfermedad,
 ella los lavaba, los bañaba.¹⁹

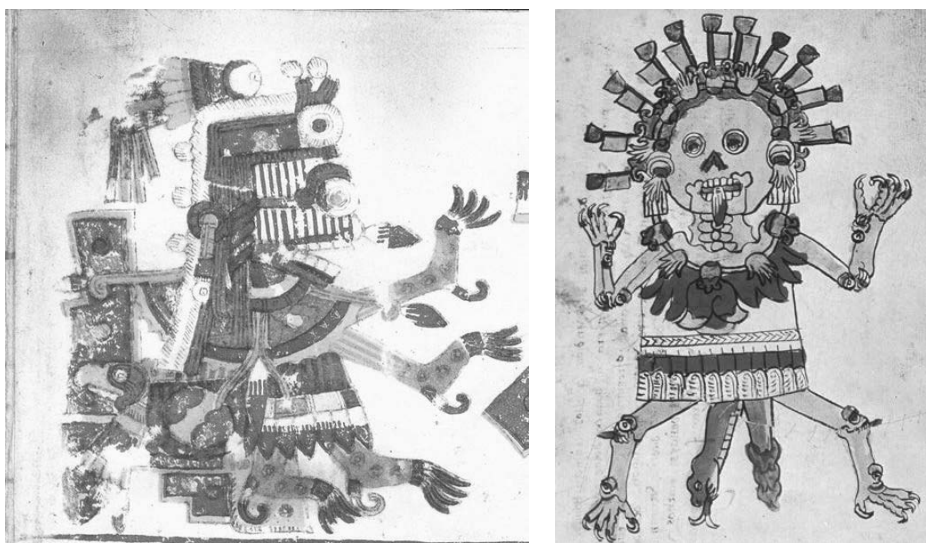


Imagen 13. Itzpapálotl. *Códice Borgia*. Y a su lado una Tzitzimime.
Códice Telleriano-Remensis.

Fuente: Wikimedia Commons, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Itzpapalotl_1.jpg,
<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tzitzimitl.jpg>
 Dominio público.

La Diosa Itzpapálotl, por otra parte, aparece representada con cabeza de calavera, cuerpo de águila erizada de cuchillos, patas de jaguar y una capa hecha con alas inflamadas de mariposa. Posee, también, connotaciones macabras y

¹⁹ Miguel León-Portilla y Earl Shoris, *Antigua y nueva palabra*, México, Aguilar, 2004, p. 271.

guerreras. El árbol tronchado y con cortes ensangrentados, es el jeroglífico de Tamoanchan, el paraíso terreno, región de la caída y al mismo tiempo del nacimiento. Izapálotl, mariposa de obsidiana, era la diosa del sacrificio mortal y al mismo tiempo de la sabiduría en la vejez. Se creía que las *Tzitzimime* estaban dirigidas por Izapálotl, especie de “brujas” con alas de mariposa sobre las que pesaban unos cuchillos que representan a sus propios hijos.

La Diosa Xochiquetzal, en su caso, lleva un casco formado por una cabeza de quetzal con dos haces de plumas.²⁰ Arriba aparece arrodillada frente al metate sobre el que se parte y sangra el falo de Quetzalcóatl en forma de sierpe. Xochiquetzal se considera la Diosa del amor y de las flores, de la voluptuosidad y del placer sensual, de la danza y de las artes; pero también de la lujuria, del instinto sexual y de la muerte, del trato carnal, la prostitución y las relaciones sexuales ilícitas. Era la diosa del amor y la germinación, pero también la patrona de las mujeres públicas, *abuianime* y de las prostitutas rituales, o *maqui*, sacerdotisas compañeras de los guerreros solteros.

Mayahuel, la de la planta de maguey, Diosa del pulque²¹, Madre de los 400 pechos, diosa de la Luna y Protectora del parto, era también la Diosa de la noche, el sacrificio y la muerte. Aparece emparentada con los *centzon huitzinabua*, o fuerzas de la noche y de la oscuridad, los enemigos del dios solar, las estrellas nocturnas y los dioses de la embriaguez. Se asocia también con las *tzitzimime* o seres astrales que amenazan a la humanidad con la destrucción universal. El *pulque*, bebida embriagante, que se asocia a la leche materna o nutricia, se relaciona también con el vicio y el peligro. Mayahuel es diosa de la vía láctea, pero también madre de las *tzitzimime*, devastadores seres astrales y monstruos identificados con la muerte y la oscuridad.

Chalchitlicue, “Su falda es de chalchitlicues”²², es Diosa de la lluvia que favorece la fecundidad; pero también puede negar la lluvia, provocar inundaciones y destruir las siembras. La diosa en su aspecto acuático se asocia con la fe-

²⁰ Xochiquetzal. Lámina 3 del *Códice Borgia*.

²¹ Mayahuel. Lámina 16 del *Códice Borgia*.

²² Chalchitlicue. Lámina 20 del *Códice Borgia*.

cundación y la germinación, con las aguas que traen las lluvias, pero también con las que producen las tempestades y los torbellinos, con el agua que pudre, anega y seca. La de las naguas azules, la de la falda de jade, la Señora de los mantenimientos, Chalchitlicue, la que habita en Tamonchan, se identificada también con el sacrificio y el autosacrificio.

Las fuentes señalan que la honraban por temor, ya que muchos morían ahogados. Durante los rituales a la diosa muchos se punzaban con puntas de maguey, los lóbulos, las orejas, la lengua o los muslos. Se modelaban con masa de maíz montes o idolillos de la diosa que luego de cocinados, se partían, imitando la ceremonia en la que los cuerpos de los sacrificados eran descuartizados. Los miembros podían repartirse entre los familiares a fin de preservarse de las enfermedades relacionadas con la divinidad, la hidropesía, la lepra y las pústulas. En los grandes templos y adoratorios dedicados a la diosa se sacrificaban especialmente niños consagrados a la divinidad.

A manera de conclusión

La ambivalencia de lo sagrado (R. Otto), habla de dos dimensiones articuladas de un mismo fenómeno. De una parte, alude a lo Santo, que no puede ser tocado ni rozado, ni tan siquiera mirado, al arquetipo o símbolo mayor, en términos junguianos; y, por otro, a lo Sagrado, a aquello con lo se puede operar, al objeto de culto o de sacrificio que se puede destruir o consumir pero que, sobre todo, como en el caso de los símbolos e imágenes de la divinidad femenina y particularmente a partir del patriarcalismo y el predominio de la racionalidad cristiano moderna, en palabras de Freud, puede hacer referencia a lo “execrable”, “rechazable” e incluso “siniestro”.²³

A partir del conjunto de imágenes aquí seleccionadas, podemos observar que el pensamiento religioso del México antiguo funciona a través de una lógi-

²³ Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, en *Obras completas*, vol. 8, México, Editorial Iztaccíhuatl, 1984.

ca simbólica que contrasta radicalmente con la forma dominante de pensamiento occidental. Mientras el último disocia, el pensamiento del hombre pre-moderno o tradicional, trata de unir, enlazar o integrar al tercero excluido. Piensa, comprende, concibe y organiza su mundo, el *sentido* de su existencia, en términos de un significado no unívoco y cerrado sino abierto al misterio, en proceso o en devenir. Al nacer sigue el morir, así como a cada nacimiento le precede una muerte; muerte y procreación tratan de ser entendidos como dos procesos estrechamente vinculados al mismo devenir de la existencia: frío-calor, lluvias-secas, pedernal-flor.

Las imágenes de la Diosa preservan la *cosmovisión* del México antiguo y su sistema de valores, pero su develamiento o comprensión requiere también de una *iniciación*, en la medida en la que se trata de expresiones plásticas que se refieren a problemas profundos, misterios interiores o umbrales de pasajes íntimos, que actúan como “señales” para orientar el camino de un crecimiento no sólo físico, sino en correspondencia con un crecimiento espiritual, mental, psicológico o anímico. No se tiene que hacer solo todo un camino que lleve a descubrir el sentido de la existencia como si fuera la primera vez, pero tampoco se puede tener acceso a su significado sin una *iniciación ritual*.

La ambivalencia entre las fuerzas fastas y nefastas, mediando la orientación entre la vida y la muerte, es una tensión de la psique que se expresa de manera inherente en los símbolos mayores de la cultura humana y de manera fundamental en el arquetipo de la Diosa. En las representaciones mesoamericanas de la feminidad, esta ambivalencia se encuentra —como hemos querido ilustrar aquí— desde sus fases más tempranas. A través de los rituales iniciáticos que acompañan al mito es posible que el hombre tuviera acceso a su misterio entrañable.

Pero, hacia el final del periodo Posclásico (alrededor de 1300-1549), esta tendencia dual, que el símbolo aúna, en el caso de las imágenes de la feminidad, se polariza de manera extrema hacia un polo fundamentalmente siniestro y negativo, que coincide con el asentamiento paulatino del imperio azteca. La concepción dual de la vida y de la feminidad, inicialmente representada con asombro en las pequeñas figuritas de doble cabeza, en las llamadas “mujeres bonitas”,

—o en expresiones como la extraordinaria “Máscara de la vida y de la muerte” de Tlatilco—, sufrirá una alteración radical.

En otro contraste: mientras en el Clásico teotihuacano descubrimos a la feminidad en una de sus manifestaciones más elaboradas representada como Diosa de la Montaña, madre de los dioses y de los alimentos, consorte y madre del héroe primordial Quetzalcóatl, sólo hacia el Posclásico se nos presenta, sobre todo, bajo formas acentuadamente guerreras y sacrificiales.

Esta tendencia a resaltar el aspecto terrible de lo femenino hacia el final de la historia antigua se acentúa y se sincretiza, a la llegada de los españoles con el cristianismo y su concepción de la mujer y del cuerpo como fuente de pecado. Una concepción negativa de lo femenino —de la cual da testimonio la escandalosa cifra de feminicidios— que ensombrece nuestros días y que acompaña la lucha de las mujeres por recuperar su lugar en la defensa de la naturaleza mancillada y en el destino fecundo y armónico del hombre.

Fuentes

- Caiozzo, Anna y Nathalie Ernoult (dir.), *Femme médiatrices et ambivalentes. Mythes et imaginaires*, París, Armand Colin Éditeur, 2012, 424 p.
- De la Fuente, Beatriz, Staines Cicero, L., Uriarte, M. T., *La escultura prehispanica de Mesoamérica*, Jaca Book, México, Conaculta, 2003, 295 p.
- Durand, Gilbert, *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2003, 192 p.
- , *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, Dunod, 11a. edición francesa, 1992, 536 p.
- Florescano, Enrique, “Mitos mesoamericanos. Hacia un enfoque histórico”, *Vuelta*, núm. 207, 1994, pp. 25-35.
- , *El mito de Quetzalcóatl*, 2ª ed., México, FCE, 1995, 399 p.
- Freud, Sigmund, *Tótem y tabú. Obras completas*, vol. 8, México, Ed. Iztaccíhuatl, 1984, 300 p.

- García Moll, Roberto y Salas Cuesta, Marcela, *Tlatilco*, México, Conaculta, 1998, 72 p.
- Gendrop, Paul, *Arte prehispánico en Mesoamérica*, México, Trillas, 1985, 285 p.
- Gimbutas, Marija, *Dioses y diosas de la Vieja Europa, 7000-3500 a. C.*, Madrid, Istmo, 1991, 343 p.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en la traducción de M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, 1993, 462 p.
- Historia de México (Histoire du Mexique)*, trad., de Ramón Rosales Munguía, Á. Ma. Garibay, *Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa, 1965, 159 p.
- Karol, Henrik y Yolot González, (Coords), *Historia comparativa de las religiones*, México, Eduvem, INAH, 1998, 500 p.
- León Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, 1993, 462 p.
- López Austin, Alfredo, “La parte fémina del cosmos”, *Arqueología Mexicana*, vol. 5, núm. 29, enero-febrero 1998, pp. 6-13.
- León-Portilla, Miguel y Earl Shoris, *Antigua y nueva palabra*, México, Aguilar, 2004, 929 p.
- Montes de Oca Vega, Mercedes (Ed.), *La metáfora en Mesoamérica*, México, UNAM, 2004, 251 p.
- Olivier, Guilhem., “La religión en el México Antiguo”, *El Mundo Prehispánico*, México, Planeta, Conaculta, INAH, 2001 (La gran historia de México ilustrada, 1), pp. 101-120.
- Pasztory, Esther, “El mundo natural como metáfora cívica en Teotihuacán” en, R.F. Tiwsend, *La Antigua América, el arte de los parajes sagrados*, The Art Institute Of Chicago, México, Grupo Azabache, 1993, pp. 135-146.
- _____, *The Murals of Tepantitla, Teotihuacan*, New York, Garland Publishing, 1976, 392 p.
- Piña Chan, Román, Coord. cronológico cultural e índice general de ilustraciones, *40 Siglos de Arte Mexicano*, México, Herrero, 1969, 2 vols.
- Rudolph Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, Segunda reimpresión en español 1991, 224 p.
- Solares, Blanca, *Madre terrible. La Diosa en la religión del México antiguo*, Barcelona, Anthropos, 2007, 430 p.

Séjourné, Laurette, *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, 5ª ed., México, Siglo XXI, 1991, 410 p.

Tibón, Gutierre, *Mujeres y Diosas de México. Parviescultura prehispánica en barro*, Fotos de Martínez Negrete, México, INAH, 1967, 196 p.

Espiritismo, espiritualismo trinitario mariano y sus expresiones posmodernas en México

Isabel Lagarriga Attias*

Origen y desarrollo del Espiritismo moderno

La Modernidad

Debemos recordar que de los siglos xv a xvii la modernidad se extiende en occidente, observándose que la religiosidad se tambalea a partir de los dos siglos siguientes y hasta principios del siglo xx. Los grandes pensadores de este último periodo, en el marco del Positivismo, visualizaban el fin de la religión, al considerar que constituía un serio obstáculo para el logro del progreso, tanto individual como social. De este modo Comte, Feuerbach y Freud la consideran como una aberración intelectual, antropológica y psíquica, respectivamente. Basta recordar que Nietzsche, hablaba de la muerte de Dios, ya que, para él, una liberación de la ilusión religiosa se daría a través de la conciencia, la justicia y la razón crítica del yo.¹ Max Weber,² llega a externar su idea de un *desencantamiento* del mundo.

* Profesora investigadora del Centro INAH Veracruz. Exdirectora de la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS) del INAH. Ha sido profesora en la Universidad Veracruzana y en la ENAH, entre otras instituciones.

¹ Frédéric Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*. 2a ed., París, Pluriel, 2010, p. 10.

² Max Weber, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva.*, México, FCE, 2002.

Por su lado, el Espiritismo moderno que plantea la existencia de relaciones entre el mundo material y los seres del mundo invisible (los espíritus) a través de intermediarios humanos llamados médiums, surge en el siglo XIX imbuído por las ideas de progreso, la experimentación científica y el análisis de los hechos según la corriente positivista de la época. Buscaba también un acercamiento con lo religioso, considerándose como una religión laica, desligada del cristianismo, principalmente del catolicismo dominante.³ Curiosamente, ésta es una paradoja en dicho credo, pues se cimenta en la religión, la teosofía y el esoterismo, pero a la vez, no por ello deja de relacionarse con los grandes avances tecnológicos del momento. Como serían: el tren, el barco de vapor, el telégrafo, la luz eléctrica, la fotografía y los descubrimientos de la óptica y la acústica entre otros.

El espiritismo llegó a contar con millones de adeptos en Europa. Destacados científicos de todas las ramas del saber y artistas se afiliaron.⁴ Su ideología llegó a los sectores populares, pues presentaba interés en acercarse a la clase obrera.⁵

El origen del Espiritismo moderno se debe a las estadounidenses conocidas como las hermanas Fox.⁶ Empero, su sistematización, así como su cariz religioso se debe al francés León Hipólito Denizard Rivail (1804-1869), mejor conocido como Allan Kardec. Este autor, en forma contradictoria, se inclinó, como decíamos, hacia el campo religioso, pero al mismo tiempo manifestó puntos de vista opuestos a ese tipo de creencias, sobre todo en relación con el catolicismo.⁷

³ Allan Kardec, *El Evangelio según el Espiritismo*, México, Editorial Tomo, 2003. Allan Kardec, *El Libro de los Espíritus*, México, Editorial Tomo, 2006.

⁴ Entre los estudiosos que abrazaron con fuerza este pensamiento, por citar algunos, se encuentran: Flammarion, Víctor Hugo, Mme. Curie, Connan Doyle, Williams Crookes. François Laplantine y Marion Aubrée, *La Table, le Livre et les Esprits. Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*, Francia, Éditions Jean-Claude Lattès, 1990, pp. 91-94. Charles Richet, profesor de la Sorbona y Premio Nobel de física a principios del siglo XX, en su *Tratado de Metafísica*, consideraba al Espiritismo como la última revelación de la humanidad. En esa obra, el autor nos introduce a un campo que posteriormente se le ha conocido como Parapsicología, o sea el estudio de los fenómenos paranormales. tan en boga en la actualidad. Charles Richet, *Traité de Métapsychique*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1922, p. 847.

⁵ François Laplantine y Marion Aubrée, *op. cit.*

⁶ Santiago Valenti Camp, *Las sectas y las sociedades secretas*, facsímil, en colaboración con Enrique Massaguer, México, Editorial Valle de México, 1975, tomo II, pp. 210-212.

⁷ François Laplantine y Marion Aubrée, *op. cit.*, pp. 50-53.

Como seguidor de Joaquín de Fiore, el célebre monje del siglo XII que consideraba que la humanidad pasaba por tres etapas: la era del Padre, la era del Hijo y la era del Espíritu Santo, Kardec consideraba, a partir de esas enseñanzas, que Jesús había venido a cumplir la segunda revelación, pues Moisés había sido el protagonista de la primera. A los comienzos de su doctrina, los espíritus daban las instrucciones sobre la era nueva, en la cual, las enseñanzas de Cristo no se abolirían sino serían desarrolladas. El Espiritismo obra de los propios espíritus, constituiría la tercera revelación a ser difundida por todo el mundo.⁸

Los aspectos que destacan del pensamiento de Kardec son los siguientes: la existencia de un Dios que es la inteligencia suprema, sus perfecciones no tienen fin y es eterno, inmutable inmaterial y todopoderoso. Sus enviados son los espíritus quienes cumplen sus deseos aquí en la tierra y contribuyen a mantener la armonía del universo.⁹ Para esto, dichos espíritus poseen temporalmente un cuerpo material e integran la humanidad, cada hombre posee un alma que sobrevive al cuerpo y conserva su individualidad después de la muerte y reencarna varias veces.¹⁰

Hay varias clases de espíritus: 1) la más alta es la de los puros o de primer orden (los que han completado el ciclo de sus existencias y ya no son sujetos a reencarnaciones, encontrándose desligados de todo lo material y poseedores de una superioridad moral sobre los demás espíritus). 2) Espíritus de segundo orden (Los benévolo, los sabios, los prudentes y los llamados espíritus supe-

⁸ Entre las principales obras de Allan Kardec están: *El libro de los espíritus*, (1857) (con quince ediciones e inmediatamente traducido a una gran cantidad de lenguas); *El libro de los mediums* (1861); *El Evangelio según el espiritismo* (1864); *El cielo, el infierno o la justicia divina* (1865) y, por último, *El Génesis* (1868). Fundó en 1858, el periódico titulado *Revista Espírita* y creó la Sociedad parisienne de estudios espíritas. Después de su muerte, su obra permaneció vigente gracias a los trabajos de Pierre Gaëtan Leymarie y de León Denis, uno de sus colaboradores cercanos. François Laplantine y Marion Aubrée, *op. cit.* Como hecho curioso, su tumba, que se encuentra en el cementerio del Père-Lachaise en París, es en la actualidad de las más visitadas, como sucede con la de Jim Morrison cantante del grupo The Doors, también enterrado en ese mismo lugar.

⁹ Allan Kardec, *op. cit.*, 2006, pp. 52-77.

¹⁰ *Ibid*, pp. 81-108. Respecto a la reencarnación discrepan los espiritistas Continentales y los ingleses con los Angloamericanos. Estos últimos influidos por el racismo, no la aceptan, pues sería terrible para ellos reencarnar en un negro o un indígena. François Laplantine y Marion Aubrée, *op. cit.*, p. 66.

riores) que son maestros, consejeros y protectores. 3) los espíritus imperfectos o de tercer orden (Espíritus del mal, demonios, duendes, diablillos) así como los considerados por Kardec como de falsa instrucción o neutros, Igualmente existen los espíritus golpeadores y perturbadores (chocarreros).

El Espiritismo considera también que además de cuerpo y alma, el ser humano posee un cuerpo fluídico llamado periespíritu, el cual es una sustancia del fluido universal o cósmico que es a su vez, su alimento. El periespíritu varía, desde la forma más tosca hasta la más etérea según el grado de perfección alcanzado en el proceso de depuración que sigue el espíritu de su poseedor.¹¹

Aspectos importantes del Espiritismo son: el magnetismo, el hipnotismo, la telepatía, el sonambulismo, la clarividencia, el desdoblamiento y el éxtasis

A pesar de su auge en Europa, en el siglo xx el Espiritismo comenzó a declinar. No obstante, ya había influido en el continente americano, igualmente con gran éxito, al extenderse por Latinoamérica entre las clases altas y medias de la población, aceptado por personas con un alto nivel educativo y poco a poco, adoptado por las clases medias y populares.

El Espiritismo en México

En el mismo siglo xix, el Espiritismo llegó a México, donde encontró un campo acogedor derivado de los cambios en el pensamiento religioso propiciado por las Leyes de Reforma de 1859, que favorecían la libertad de cultos. Hasta donde tenemos noticias, en ese momento se extendió, además de la Ciudad de México, por los estados de Yucatán, Campeche, Tabasco y Veracruz. Fue seguido por algunos liberales, intelectuales y militares integrantes de diferentes liceos, como se denominaba entonces a los *Centros de discusión científica*. Hasta mediados del

¹¹ Allan Kardec, *op. cit.*, 2003, pp.97-144. Además de la creencia en Dios, los espiritistas aceptan la existencia de mundos habitados, la preexistencia y persistencia del espíritu, la demostración experimental de su supervivencia comprobada, según ellos, por la comunicación mediumnímica y la idea del progreso. cf. Isabel Lagarriga Attias, *Espiritismo, contacto constante con el más allá*, 1981, p. 23.

siglo xx se celebraban reuniones sobre el Espiritismo en el Instituto Mexicano de Investigaciones Psíquicas (IMIS) de la Ciudad de México. A ellas acudían distinguidos intelectuales, políticos y funcionarios públicos entre los que destacaban el rector de la Universidad, Fernando de Ocaranza y el expresidente de la República, Plutarco Elías Calles, entre otros.¹² A pesar de ese éxito, el Espiritismo posteriormente decayó. A principios del siglo xx incorporó a su conjunto de creencias otros credos de la religiosidad popular mexicana, como son el Espiritualismo Trinitario Mariano del que hablaremos posteriormente y el Fidencismo.¹³

La *cura espirita* consiste en la presentación de un espíritu sanador que se invoca de manera colectiva en torno de una mesa redonda, en la que los asistentes juntan entre sí sus dedos índices y meñiques con quienes están a su lado para de esa manera invocarlo y ayudar a la médium. Gutierre Tibón¹⁴ describe para los años 50 la utilización de una especie de camerino donde el paciente se sienta mientras afuera se convoca al espíritu sanador que en ocasiones materializa objetos.

En la actualidad, el Espiritismo, en nuestro país, tanto en sus expresiones originales como con algunos cambios en su orientación, se ha entremezclado con algunas religiones populares y con religiones afroamericanas. En su forma más ortodoxa lo siguen pequeños grupos con una mayor proporción en las clases medias y bajas.

El Espiritismo Kardeciano aparece desde el siglo pasado en Xalapa, capital del Estado de Veracruz, sitio del trabajo referido en el presente texto. Al principio lo seguían intelectuales provenientes de las clases altas, posteriormente, algunos maestros normalistas lo adoptaron. Algunos de estos nuevos seguidores

¹² Leonel Duran, "Religión e Ideología: Estudios de casos mexicanos", *Actas de XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México, INAH, 1975, vol. 3, pp.143-147. Gutierre Tibon y Alberto Algazi, *Una ventana al mundo invisible: protocolos del IMIS*, México. Ed. Antorcha, 1960. José Mariano Leyva, *El ocaso de los espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*, México, Ediciones Cal y Arena, 2005. Ricardo Rodríguez González, *Del Espiritismo de Élite Decimonónico, a las prácticas espiritistas populares. Reconstrucción histórica del Espiritualismo Trinitario Mariano en Mérida Yucatán durante el Siglo XX*, Tesis de maestría en Historia, CIESAS, Mérida Yucatán, 2015.

¹³ June Mackline, "El Niño Fidencio. Un Estudio de Curanderismo en Nuevo León", *Humanitas*, núm. 8, 1967, pp. 529-563.

¹⁴ Gutierre Tibon y Alberto Algazi, *Una ventana al mundo invisible*.

pertenecían también, como sucedía en otras partes de la república, a la masonería y a asociaciones teosóficas. La pertenencia a este credo no fue muy publicitada por sus seguidores, de ahí que se llevara a cabo con cierta discreción. Poco a poco, al igual de lo que sucedió en la capital, para el siglo xx se fue popularizando, al grado que aparecen, ya en los años 60, varios templos denominados espiritualistas trinitarios marianos en los que se practica una religiosidad popular con bases espiritistas.¹⁵ Igualmente, en el puerto de Veracruz existen hasta hoy en día varios templos de esa ideología.¹⁶

El Espiritualismo Trinitario Mariano

A esta religiosidad popular mexicana nos hemos referido varias veces¹⁷, ya que consideramos que su estudio es importante, no sólo porque agrupa cientos de miles de seguidores a todo lo largo del país en el medio urbano y rural, así como en los Estados Unidos de Norteamérica y en Centroamérica, sino igualmente por la tendencia que tiene de adaptarse a otras creencias, novedosas en su momento, como serían la Santería y el *new age* a partir de finales del siglo xx y a inicios del XXI, respectivamente.¹⁸

¹⁵ Isabel Lagarriga Attias, *Medicina Tradicional y Espiritismo*. México, Secretaría. Educación Pública, 1975. (Septententas, 191)

¹⁶ Juan Antonio Flores Martos, *Portales de múcara. Una etnografía del Puerto de Veracruz*, Xalapa Ver., México, Biblioteca Universidad Veracruzana, 2004, pp. 561- 617.

¹⁷ Isabel Lagarriga Attias, *Espiritualismo Trinitario Mariano. Nuevas perspectivas de análisis*, Xalapa, Ver., México, Universidad Veracruzana, 1991, “El Interjuego del Lenguaje Esotérico y del Habla Cotidiana en los Procesos de Curación”. *Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje*, México, vol. 2, núm. 1, invierno 1993- 1994, pp. 127-139. Por citar algunos.

¹⁸ Silvia Martha Ortiz Echániz e Isabel Lagarriga Attias, “Santería y Espiritualismo Trinitario Mariano. Interrelación e Imaginario ideológico en la ciudad de México”, Juan Luis Ramírez Torres (comp.), *Enfermedad y Religión. Un juego de miradas sobre el vínculo de la metáfora entre lo mórbido y lo religioso*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007, pp. 211-226. Nahayeilli Beatriz Juárez Huet, *Un pedacito de Dios en casa. Circulación Transnacional: relocalización y praxis de la Santería en La Ciudad de México*, México, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, El Colegio de Michoacán, A.C. Universidad Veracruzana. Al *new age*, dedicaremos varias líneas de este trabajo más adelante.

A pesar de las influencias que ha recibido del Espiritismo, los espiritualistas trinitarios marianos lo estigmatizan, al igual que lo hacen con el catolicismo. Consideran que fue en la Ciudad de México donde se originó su credo en el año de 1866, cuando un exseminarista y juez de Iztapalapa, Roque Rojas Esparza, que se reivindicaba como hijo de padre judío y madre otomí, comienza a identificarse en el curso de un trance con el profeta Elías y establece la que denominó *La Iglesia Mexicana Patriarcal de Elías*, con rasgos milenaristas y mesiánicos. Esto lo hace en un barrio ferrocarrilero de la capital. Desde su fundación designa a doce sacerdotes y doce sacerdotisas dándole de este modo un papel destacado a las mujeres.

Inspirado en el Apocalipsis de San Juan, establece una simbología de Siete Sellos, las Siete Iglesias o el juicio argamedónico, en el que sólo 144,000 personas se marcarán para ser salvadas para formar parte del ‘pueblo bendito de Israel’ (nombre que reciben sus feligreses).¹⁹ Roque Rojas (como es más conocido) se autonombra el Mesías enviado para reinar en el tercer tiempo de la historia de la humanidad, o sea desde la fecha del surgimiento de su iglesia hasta nuestros días.²⁰ Caracterizan su pensamiento elementos sincréticos del judaísmo y el catolicismo, así como una visión nativista y reivindicativa de las etnias sometidas durante el período colonial en México, al considerarse otomí por parte de su madre y judío por vía paterna, como dijimos líneas arriba.²¹

A través de su libro, *El último testamento, Dado por Dios a su Enviado Divino El Verdadero Mesías Mexicano. Roque Rojas. Revelado en los años 1861-1869*²², establece la guía rectora del credo espiritualista trinitario mariano. Al respecto, debe decirse que no son muchos los feligreses que conocen los principios de su doctrina y las bases de su liturgia.²³ El primer acercamiento a esta creencia espiritualista suponemos que se debe a que en gran parte se aboca a resolver problemas

¹⁹ Silvia Ortiz Echániz *Una religiosidad popular el Espiritualismo Trinitario Mariano*, México, INAH, 2003. (Científica)

²⁰ No se sabe si influenciado por Joaquín de Fiore o por lecturas de Kardec.

²¹ *Ibid*, 1993, p. 35.

²² *Ibidem*.

²³ En algunos templos se venden libritos de ediciones caseras con las enseñanzas de Roque Rojas.

vitales presentes en los sectores bajo y medio de la población, particularmente los relacionados con la obtención de la salud física y psicológica, la falta de empleo, dificultades familiares, de pareja y de tipo escolar, encarcelamientos y localización de personas extraviadas, entre otros.

Relaciones entre el Espiritismo y el Espiritualismo Trinitario Mariano

En los años veinte del siglo pasado, Damiana Oviedo, dirigente de uno de los Siete Sellos o Iglesias de La Iglesia mexicana patriarcal de Elías, incorporó a nivel popular, elementos del Espiritismo Moderno para denominar a su Sello: *Iglesia Espiritualista Trinitaria Mariana*. Gracias a ello empieza a alcanzar más notoriedad que los seis Sellos restantes y, a partir de ese momento, ese es el nombre con el que se conoce al credo por ella implantado. Los elementos rituales de ese Sexto Sello dieron la pauta a la forma de expresión más ortodoxa de ese movimiento que se sigue hasta hoy en día.

En el cuerpo de doctrina del Espiritualismo Trinitario Mariano encontramos una mezcla de elementos sincréticos en los que está presente, abarcando distintos tiempos de la historia de la humanidad, la creencia en una jerarquía divina, que podríamos esquematizar de la manera siguiente. En el primer nivel y en el primer tiempo de esa jerarquía estaría el Gran Jehová, en el segundo tiempo, en un segundo nivel, una trilogía compuesta por Jesús, Moisés y Elías, este último identificado con Roque Rojas. En el tercer nivel la Virgen María en sus diferentes advocaciones. En el cuarto los espíritus, tanto los protectores o de Luz, como los chocarreros o de Media Luz y los malignos de Oscuridad. Después estaría la jerarquía de los integrantes del templo con el Cuerpo de Mediumnidad o Vasos receptores de los espíritus. Ese cuerpo está compuesto por la Guía de Guías, El Ruiseñor que es una persona con voz melódica encargada de transmitir los mensajes de las divinidades, ambos auxiliados por quienes son responsables del cuidado del templo, o sea el Pedestal, la Guardiania y la

Nave. Finalmente, están las Plumas de Oro o escribanas encargadas de escribir los mensajes divinos y los doctores espirituales o Facultades, cuya función es la de sanar a través de los *hermanos espirituales* o espíritus e igualmente, transmitir sus mensajes. Finalmente, en el último plano se encontrarían los adherentes a los que se les considera como ‘el pueblo Bendito de Israel’.

Los feligreses, en su mayoría mujeres, deben guiar su conducta a través de 22 preceptos constituyentes del decálogo ampliado de Moisés.

Los integrantes de la mediumnidad son seleccionados por medio de un llamamiento divino, ineludible, que se manifiesta por enfermedades y desgracias personales o familiares. Son capaces de alcanzar estados de trance cuyo logro se realiza a través de la hiperventilación y para ello, necesitan un período de aprendizaje. En este estado de conciencia se dicen poseídos por los integrantes de la trilogía divina, por la Virgen o por los diferentes tipos de espíritus, que a través de ellos se comunican con los creyentes en las cátedras, consejos o terapias.²⁴ Por lo regular, el dueño del templo tiene funciones de Guía, puede ser mujer u hombre y posee el nivel jerárquico mayor junto con el Ruiseñor. Además de templos, algunos grupos de espiritualistas trinitarios marianos en ocasiones cuentan con locales más pequeños que se llaman Casa de Oración, o incluso pueden reunirse en viviendas particulares.

Elemento importante de este culto son sus terapias que constituyen el aspecto principal del reclutamiento de adeptos. Las curaciones son llevadas a cabo por personas que pueden o no formar parte del cuerpo sacerdotal constituido por los ya mencionados doctores espirituales o Facultades. El entrenamiento especial recibido por los ejecutantes de los cultos y curaciones, se denomina Desarrollo, y dura de uno a tres años. Dicho aprendizaje les permite entrar a voluntad en trance, recibir espíritus y presentar videncias, así como ser capaces de obtener, tanto la visión interior de su cuerpo, experiencia a la cual se le denomina Mirajes, como interpretar los sueños. Una vez concluido su entrenamiento, tiene lugar una ceremonia que se llama *marca*, en la que se les imponen óleos

²⁴ Isabel Lagarriga, *op. cit.*, 1975, 1993-1994.

en la frente, boca y pecho, para otorgarles las facultades que requerirán para su desempeño. El no cumplimiento del compromiso adquirido implica exponerse al castigo divino. En el momento de la marca se les asignan espíritus protectores, quienes serán los que realmente ejecutarán la curación, pues ellos sólo sirven de Médiums o Vasos (receptores) de los espíritus.²⁵ Los terapeutas pueden ser auxiliados por ayudantes que son aquéllos que jamás logran controlar el trance o están en proceso de aprendizaje. Los no marcados no guardan un compromiso moral con el grupo. Muchas de los seguidores de este credo, siguen considerándose católicos, pues no están obligados a desligarse de su religión original.

Dos días a la semana y en festividades importantes, generalmente los días 1, 7, 9, 13 y 21 de cada mes se llevan a cabo las denominadas Cátedras, largas ceremonias de alrededor de cuatro horas en que se reciben los mensajes de las deidades y espíritus en un lenguaje a veces poco comprensible para los asistentes. Las curaciones igualmente implican gran parafernalia. En las Cátedras llega a emplearse un lenguaje simplista entremezclado con vocablos no ordinarios que imita a las parábolas de Cristo. Como juega un papel importante en los oyentes el captar si se trata de un espíritu masculino o femenino, así como su jerarquía, es decir, si habla el Gran Jehová, o los integrantes de la Trilogía Divina, se utilizan ciertos rasgos prosódicos mediante los cuales se asumen tonos autoritarios cuando hablan estos últimos y en el caso de la Virgen, tonos más dulces y cariñosos. Cuando habla el espíritu de Jesús niño, el médium habla como infante e incluso simula que juega. Cuando descienden algunas de las deidades, se producen estados catárticos entre los asistentes.²⁶

²⁵ Los espíritus protectores de los médiums, por lo regular son espíritus de personas destacadas en diferentes campos, con una tendencia cada vez mayor a utilizar espíritus de indígenas. Ejemplos de ellos lo tenemos en un templo de Xalapa, Veracruz, donde aparecen: Jacinto el Totonaco o Leonardo Piel Roja. En otras partes del país son muy comunes los espíritus de Cuauhtémoc, Xicoténcatl y Moctezuma. Es frecuente también la presencia de héroes indígenas locales como el Indio Jerónimo en Chihuahua. Asimismo, se menciona en los trances una tribu espiritual de indígenas, los Macacehuas. En algunos templos se aparecen seres extraterrestres. Isabel Lagarriga *op.cit.*, 1975. Silvia Ortiz, *op. cit.*, 1993.

²⁶ Isabel Lagarriga, *op. cit.*, 1975, 1993-1994.

Hasta los años 50 del siglo pasado el nivel de preparación de los adeptos era bajo, pertenecían, sobre todo, a las capas marginadas y sus conocimientos médicos estaban enmarcados en lo que se conoce como medicina tradicional o popular basada en creencias de tipo mágico-religioso, con un amplio empleo de plantas medicinales.²⁷ En ese momento un grupo sectario y minoritario, el de los espiritualistas trinitarios marianos en obediencia,²⁸ poco representativo del movimiento más general, se integró con miembros de las clases medias, poseedores de una mayor instrucción. En sus prácticas curativas desecharon los elementos ligados a la medicina popular, aunque continuaron con el uso de pases para hacerle llegar al enfermo fluidos magnéticos. Desde entonces hasta estas fechas, ha habido varios cambios. Una acertada clasificación de esto nos la proporciona Gabriela Terán Castillo²⁹ en un trabajo reciente que permite tener un panorama más extenso de estas innovaciones, por lo que nos parece acertado mencionar esa obra entresacando algunos datos distintivos de la catalogación que hace. Así están:

- A) Los espiritualistas ritualistas abiertos que incluyen, en lo que sería su canon, elementos y símbolos de otras religiones provenientes del catolicismo y del budismo y además, sus curaciones son más elaboradas. En las operaciones espirituales que realizan emplean bálsamos y lociones. En las cátedras incluyen literatura de otros credos e incluso utilizan la Biblia.
- B) Los espiritualistas cerrados o conservadores que siguen las prácticas y preceptos originales.

²⁷ Forman parte de las medidas terapéuticas utilizadas: masajes, ungüentos, bálsamos y terapias ilusorias como son: la Limpia o barrido (pasar por el cuerpo del enfermo un ramo de plantas aromáticas o un huevo de gallina para purificarlo), la Succión (chupar en la nuca del paciente y después eructar o vomitar, para extraerle el daño), el Pellizcamiento (se pellizcan las muñecas y la parte anterior de los codos con objeto de “tomarles la presión”), Inyecciones espirituales, Operaciones espirituales. Todo se lleva a cabo “espiritualmente”, emulando a la medicina alopática. En ocasiones se recetan los medicamentos de este último tipo de medicina. Se utiliza también el pase de fluidos magnéticos (pases de energía).

²⁸ cf. María del Carmen Anzures, *op. cit.*, 1993.

²⁹ Gabriela Castillo Terán, *El camino a la vida verdadera. El Espiritualismo Trinitario Mariano y su Concepción de la Muerte*, México, Editorial Manda, 2015, p. 238.

- C) Los espiritualistas no ritualistas sin cargos ni locales que generalmente sólo se reúnen para leer y discutir sobre lo que son sus preceptos. Curan únicamente con agua de manera “mental (fluídica), con la fe y la caridad divina”. No tienen imágenes ni actos de veneración limitándose a leer los doce tomos de la Vida de Roque Rojas y sus propias publicaciones.

Modernidad, Posmodernidad y los Nuevos Movimientos Religiosos

Como hemos podido ver a lo largo de este trabajo, en contra de lo pensado, en la laicidad tan proclamada durante el siglo XIX, sólo se presentó un proceso de desecularización, con gran efervescencia de la religión. En este *reencantamiento* del mundo, aparece el pensamiento posmoderno surgido a partir de los años 70 del siglo pasado, el cual cuenta, entre algunas de sus características, con los siguientes elementos: el cuestionamiento y la pérdida de confianza en la razón ante la incertidumbre planteada por algunos de los principios mal entendidos de la física cuántica y el hecho que empieza a concedérsele un gran valor a las sensaciones, a las emociones y a los aspectos de tipo estético.³⁰

Marc Augé³¹ prefiere hablar de una sobremodernidad mientras que Gilles Lipovetsky y Sébastien Charles emplean el término de hipermodernidad caracterizada por hiperindividualismo, hiperconsumismo, neofilia y un tecno-capitalismo global, enfrentados a la ya superada, posmodernidad.³²

A pesar de la utilidad de estos conceptos para entender, en occidente, el pensamiento religioso actual, el término posmodernidad, en lo general, se adapta más a las condiciones Latinoamericanas en donde aparecen diversas expresiones religiosas, algunas de origen indígena, entremezcladas con un catolicismo

³⁰ cf. Luis Bahamonde González, “El hecho religioso en clave postmoderna”, *Transformaciones y alternativas religiosas en América latina*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, CIsoc, Universidad Alberto Hurtado, 2013, pp. 41-44.

³¹ Marc Augé, *Pour une Anthropologie des mondes contemporains*, París, Flammarion, 1994, p. 399.

³² Gilles Lipovetsky y Sébastien Charles, *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2006, p. 27.

popular dominante y con los llamados Nuevos Movimientos Religiosos (NMR), los neoesoterismos y las neomagias, que simplemente recrean creencias ya existentes.³³ Añadiríamos aquí que algunas religiosidades populares reciben influencias de la posmodernidad e igualmente, se vislumbran rasgos hipermodernos en algunos sectores altos y medios de nuestras poblaciones.

Creemos necesario recordar que los NMR empezaron a aparecer en occidente a partir de los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial. Los NMR llegaron procedentes de Oriente, vía los Estados Unidos y posteriormente a nuestro país en los años 70. Entre ellos se encuentra el conocido como el *new age*.³⁴ Sus seguidores fueron jóvenes contestatarios, a lo más treintañeros, educados y con cierto cosmopolitismo. Apareció así un nuevo misticismo en el que destaca el amor, la compasión y la búsqueda de capacidades interiores, así como nuevas formas de atención a la salud.

El *new age*

Definir esta forma de expresión religiosa actual es difícil ya que sus límites son imprecisos. El *new age* no constituye una religión, pero involucra a varias de ellas. No está integrado por elementos religiosos completamente nuevos, ya que sus raíces y principios se remontan a los de las religiones universales: cristianismo, judaísmo, islamismo y budismo asociados a las creencias de las antiguas religiones celtas.³⁵

³³ Cristian Parker, *Otra Lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista*, Chile, FCE, 1996.

³⁴ María Julia Carozzi, "Contribuciones al estudio de los nuevos movimientos religiosos a la Sociología de la religión: Una evaluación crítica" en Frigeiro Alejandro (coord.) *Nuevos Movimientos Religiosos y Creencias Sociales en América Latina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993, Tomo II, pp. 15-45. Elio Masferrer Kan "La Configuración del Campo Religioso Latinoamericano" en Elio Masferrer Kan, (compil.) *En Sectas o iglesias. Viejos o nuevos Movimientos religiosos*, México, ALER Plaza Valdés editores, 2ª ed., 2000, pp.19-85; Cristina Gutiérrez Zúñiga, "Mas allá de la pertenencia religiosa: católicos en la Era de Acuario", Masferrer Kan Elio, (compil.) *En Sectas o iglesias. Viejos o nuevos Movimientos religiosos...*, pp. 332-333.

³⁵ Alexander Kay, "Roots of the New Age" y Robert Ellwood, "How New is the New Age?", en James R. Lewis y Gordon Melton (eds.), *Perspectives on the New Age...*, pp. 30-47 y pp. 59-67.

Cristina Gutiérrez,³⁶ lo define como un conjunto de redes, resultado de un renacer espiritual en el que participan movimientos sumamente diversos relacionados con distintas psicoterapias, con propuestas neopaganas, puntos de vista sobre el potencial humano, creencias en extraterrestres, chamanismos y otros muchos más en una lista bastante larga y heteróclita. Para sus seguidores, Gaia es la tierra en la que convivimos, los hombres, los vegetales y los animales. Según Frigeiro,³⁷ basado en Heelas y en Carozzi,³⁸ sus seguidores consideran que cada individuo está sacralizado con un desarrollo espiritual que trasciende su Yo cotidiano, lo que les permite conectarse con lo sagrado. Un buen panorama sobre el *new age* latinoamericano nos lo da el libro coordinado por Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Nahayelli Juárez.³⁹

En lo que se refiere al espiritismo que es el tema principal de este trabajo, podemos ver que tiene importantes componentes de *new age* como son las concepciones del *New Thought* y la Teosofía del siglo XIX que hablaban del poder del espíritu sobre el cuerpo y de curaciones psíquicas, así como de las transformaciones de la consciencia a las que se refiere Marilyn Ferguson en su libro publicado en 1984.⁴⁰ Asimismo, aparecen en el *new age*, ideas relacionadas tanto con la existencia en general, como con la comunicación que tiene lugar con los espíritus, los cuales, en el espiritismo actual, particularmente en el *Channeling*, toman en cuenta al contacto con los seres espirituales con el fin de alcanzar un mayor logro armónico de nuestro propio ser, logro en el cual queda inclui-

³⁶ *Ibid.* 332.

³⁷ Alejandro Frigeiro, “Lógicas y límites de la apropiación New Age: donde se detiene el sincretismo”, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayelli Juárez Huet (Coords.) *Variaciones y apropiaciones Latinoamericanas del New Age*, México, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, El Colegio de Jalisco A.C. 2013, pp. 56-78.

³⁸ Paul Heelas, *The New Age Movement. The celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford Blackwell Publishers, 1996. María Julia Carozzi, *Nueva Era y terapias alternativas, Construyendo significados en el discurso y la interacción*, Buenos Aires, EDUCA, 2000.

³⁹ Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayelli Juárez Huet (Coords.) *Variaciones y apropiaciones Latinoamericanas del New Age*. Cf. Elizabeth Díaz, Brenis, “Nueva Era. Una Religión para la Polis Posmoderna”, *Nueva Antropología, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, núm. 68, 2002, pp. 44-49.

⁴⁰ Marilyn Ferguson, *The Aquarum Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980's*, Los Angeles, Jeremy Tarcher, 1981.

da la salud.⁴¹ Podemos encontrar también dentro de este concepto, la creencia en seres intergalácticos, ángeles, maestros ascendidos (seres espirituales de gran valor moral cuando vivieron), con los que se puede entrar en contacto. Igualmente se plantean ciertos acercamientos con la ciencia en lo que es conocido como *misticismo cuántico* surgido gracias al intercambio de experiencias entre el famoso físico David Bohm y el filósofo hindú Khrisnamurti.⁴²

En lo que respecta al *Channeling* debemos señalar que es una expresión espiritista del *new age*, desarrollada en los EE.UU. entre sus sectores educados. La comunicación con los espíritus puede darse a través de la meditación, el sueño o incluso a través de una computadora. Los espíritus envían mensajes relacionados con la organización social y política o con temas vinculados con aspectos intelectuales de lo más diverso.⁴³ Si bien el *new age* se inicia entre jóvenes educados, pertenecientes a las clases medias y altas de la población, también aparece en los sectores populares,⁴⁴ y es en este contexto en donde lo hemos encontrado en la Ciudad de Xalapa, capital del estado Veracruz, en la forma de una versión muy particular del Espiritualismo Trinitario Mariano en un templo cuyo guía realiza ceremonias de curación y apoyo emocional de acuerdo a los principios del *new age*.

Nosotros hemos estado en contacto por cerca de 40 años con grupos del Espiritualismo Trinitario Mariano en esa ciudad y hemos visto como en los últimos años, se han incorporado a este credo, universitarios y maestros normalistas que parecen estar más relacionados a los ritualistas cerrados según la clasificación dada por Castillo mencionada líneas arriba.

⁴¹ Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the mirror of Secular Thought*, Estados Unidos de América, State University of New York, 1998; James R. Lewis y Gordon Melton (editores), *Perspectives on The New Age*, New York, State University of New York, 1992.

⁴² Jiddu Khrisnamurti y David Bohm, *El tiempo ABOL*, Paris, Alphée, 1997.

⁴³ Suzanne Riorda, "Channeling: A New Revelation?", en James R. Lewis y Gordon Melton (edits.), *Perspectives on the New Age*, pp. 105-126.

⁴⁴ Silas Gerriero, "El proceso de resignificación de las religiones tradicionales y nuevas corrientes espirituales en la sociedad brasileña", Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayelli Juárez Huet (coords.), *Variaciones y apropiaciones Latinoamericanas del New Age*, México, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, El Colegio de Jalisco A.C., 2013, pp. 263-284.

A continuación presentamos una nueva modalidad del Espiritualismo Trinitario Mariano a través del templo ‘Centro Espiritual Voz, Fuerza y Verdad’ situado en una colonia proletaria. Su propietario y Guía es un maestro de 45 años de edad que es cantante de ópera, originario del estado de Jalisco y que vive en Xalapa desde hace 30 años. Tuvimos la oportunidad de entrevistarlo y asistir a las ceremonias de ese templo a mediados del año 2005. Desde muy joven, el Guía tuvo contacto, a través de su familia, con el Espiritualismo Trinitario Mariano. Al relacionarse, ya en su edad adulta, con intelectuales xalapeños del *new age*, diversificó su aprendizaje y práctica religiosa, e incluso realizó algunos *performances* al estilo de ese movimiento para celebrar las estaciones anuales. Sin embargo, sigue considerándose espiritualista trinitario mariano. En su templo encontramos que la jerarquización del cuerpo de la mediumnidad ya no existe. Las curaciones y Cátedras las ejecuta él mismo apoyado por dos ayudantes. Las prácticas que sigue están desligadas de la medicina tradicional que orientaba al Espiritualismo Trinitario Mariano en sus primeros tiempos. En su lugar emplea la imposición de manos para transmitir fluidos magnéticos, lleva a cabo masajes y opresiones del cuerpo del paciente hasta que se escucha el tronar de huesos. Esto lo ejecuta en trance durante el cual pasan por él algunos espíritus cuyo nombre nunca pronuncia, incluso en la Cátedra dominical. Al respecto él nos comentó: “Con que se presenten los seres espirituales, es suficiente”. Al no seguir el ritual tradicional, habitualmente elimina el tono rebuscado de los discursos. Además de la sanación corporal practica lo que llama “Amarres” o “Ligaduras” para resolver problemas conyugales. Al templo acudían mujeres con problemas maritales, (generalmente por el abandono del marido) y jóvenes con dificultades en sus estudios. Los solicitantes de estos servicios le entregan fotos de las personas a las que desean ayudar. Dichas fotos, después de ser recibidas, eran colocadas en el altar. En el tiempo en que realicé la investigación no observé sesiones de estudio sobre el Espiritualismo Trinitario Mariano. Los seguidores de ese Guía, se encuentran insertos en una cultura propia del sector popular. En una forma bastante simple, diríamos que en este templo se iniciaba en Xalapa, una forma *light*, en el sentido que lo expresa Li-

potwesky⁴⁵ de practicar el Espiritualismo Trinitario Mariano. Podríamos decir, que en el intersticio de lo tradicional y el *new age*, en ese templo empezaron a manifestarse planteamientos de los tiempos posmodernos.

Por último, es necesario hacer hincapié en el modo cómo dos expresiones: una religiosa, formalizada con ciertas pretensiones científicas, en las clases medias educadas, y otra perteneciente a la religiosidad popular, transitan, a partir de la ortodoxia original del espiritualismo, a etapas en las que todo el pensamiento previo se ve imbuido por las formas de actuar relacionadas con el pensamiento moderno y posmoderno, mostrándose así, cómo las costumbres y los tipos de pensamiento laico y religioso, presentan adaptaciones que muchas veces llevan al rompimiento de tradiciones y dogmas. Expresándose así el carácter viviente de la cultura humana.

Fuentes

- Alexander, Kay, “Roots of the New Age”, *Perspectives on the New Age*, James R., Lewis y Gordon Melton (Eds.), Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 30-47.
- Anzures y Bolaños, María del Carmen, *La medicina tradicional en México. Proceso Histórico Sincretismos y Conflictos*, México, UNAM, 1983, 214 p.
- Augé, Marc, *Pour une Anthropologie des mondes contemporains*, Francia, Flammarion, 1994. 195 p.
- Bahamonde González, Luis, “El hecho religioso en clave postmoderna”, *Transformaciones y alternativas religiosas en América latina*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, CISOC, Universidad Alberto Hurtado, 2013, pp. 41-56.
- Carozzi, María Julia “Contribuciones al estudio de los nuevos movimientos religiosos a la Sociología de la religión: Una evaluación crítica” en Frigeiro Alejandro

⁴⁵ Lipovetsky Guilles, *De la ligereza*, Barcelona, Anagrama, 2016.

- (coord.) *Nuevos Movimientos Religiosos y Creencias Sociales en América Latina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993, tomo II, p. 15-45.
- _____, *Nueva Era y terapias alternativas, Construyendo significados en el discurso y la interacción*, Buenos Aires, EDUCA, 2000, 158 p.
- Castillo Terán, Gabriela, *El camino a la vida verdadera. El Espiritualismo Trinitario Mariano y su Concepción de la Muerte*, México, Editorial Manda, 2015, 252 p.
- De la Torre, Renée, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayelli Juárez Huet (Coords.), *Variaciones y apropiaciones Latinoamericanas del New Age*, México, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, El Colegio de Jalisco A.C. 2013, 436 p.
- Díaz Brenis, Elizabeth, “Nueva Era. Una religión para la polis posmoderna”, *Nueva Antropología, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, Época, núm. 68, 2002, pp. 44-49.
- Duran, Leonel, “Religión e Ideología: Estudios de casos mexicanos”, *Actas de XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México, vol. 8, 1974, pp.143-147.
- Ellwood, Robert, “How New is the New Age?”, James Lewis R. y Gordon Melton, (Editores), *Perspectives on the New Age*, New York, State University of New York Press, 1992, pp. 59-67.
- Ferguson, Marilyn, *The Aquarium Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980's*, Los Angeles, Jeremy Tarcher, 1981. 512 p.
- Flores Martos, Juan Antonio, *Portales de múcara. Una etnografía del Puerto de Veracruz*, Xalapa Ver. México, Biblioteca Universidad Veracruzana, 2004, 813 p.
- Frigeiro, Alejandro, “Lógicas y límites de la apropiación New Age: donde se detiene el sincretismo”, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayelli Juárez Huet (Coords.) *Variaciones y apropiaciones Latinoamericanas del New Age*, México, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, El Colegio de Jalisco A.C., 2013, pp. 56-78.
- González Torres, Yolotl, “La Santería en México”. Ponencia publicada en el *Segundo Encuentro de Religiosidad Popular, México-Cuba*, México, septiembre 2001.
- Gerriero, Silas, “El proceso de resignificación de las religiones tradicionales y nuevas corrientes espirituales en la sociedad brasileña”, De la Torre Renée, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayelli Juárez Huet (Coords.), *Variaciones y apropiacio-*

Espiritismo, espiritualismo trinitario mariano y sus expresiones posmodernas en México

- nes Latinoamericanas del New Age*, México, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, El Colegio de Jalisco A.C., 2013, p. 263-284.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina, “Mas allá de la pertenencia religiosa: católicos en la Era de Acuario”, Elio Masferrer Kan, (comp.) *En Sectas o iglesias. Viejos o nuevos Movimientos religiosos*, 2ª ed., México, ALER Plaza Valdés editores, 2000, 557 p.
- Hanegraff, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the mirror of Secular Thought*, New York, State University of New York, 1998, 580 p.
- Heelas, Paul, *The New Age Movement. The celebration of the Self and the Sacralitation of Modernity*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1996, 266 p.
- Juárez, Huet, Nahayeilli Beatriz, *Un pedacito de Dios en casa. Circulación Transnacional, Relocalización y Práxis de la Santería en La Ciudad de México*, México, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, El Colegio de Michoacán, A.C., Universidad Veracruzana, 2014, 485 p.
- Kardec, Allan, *El Evangelio según el Espiritismo*, trad. del francés Gilberto Domínguez, México, Editorial Tomo, 2003, 366p. (ed. or: L'Évangile selon l'Espritisme, París, Imprimerie PA Bourdier et Cie, 1864).
- _____, *El Libro de los Espíritus*, 2ª ed., México, Grupo Editorial Tomo, 2006, 446 p. (ed. or: Le livre des Esprits, París, Didier et Cie, 1857).
- Krihsnamurti, Jiddu y David Bohm, *Más Allá del tiempo*, 3ª ed., Barcelona, Editorial Kairós, 2006, 384 p.
- Lagarriga Attias, Isabel, *Medicina Tradicional y Espiritismo*. México, Secretaría. Educación Pública, 1975, 158 p. (SepSetentas, 191)
- _____, *Espiritualismo Trinitario Mariano. Nuevas perspectivas de análisis*, Xalapa, Ver. México, Universidad Veracruzana, 1991, 226 p.
- _____, “El Interjuego del Lenguaje Esotérico y del Habla Cotidiana en los Procesos de Curación”. *Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje*, vol. 2, núm. 1, invierno 1993 - 1994, pp. 127-139.
- Laplantine, François y Marion Aubrée, *La Table, le Livre et les Esprits. Naissance, evolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*, Francia, J.C. Lattés, 1993- 1994, 342 p.

- Lenoir, Frédéric *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*. 2da. ed., París, Pluriel, 2010, 402 p.
- Leyva, José Mariano, *El ocaso de los espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*, México, Ediciones Cal y Arena, 2005, 263 p.
- Lewis, R. James y Gordon Melton, (editores), *Perspectives on the New Age*, New York, State University of New York Press, 1992, 369 p.
- Lipovetsky, Gilles y Sébastien Charles, *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, Colección Compactos, 2006, 138 p.
- Lipovetsky, Guilles, *De la ligereza*, Barcelona, Anagrama, 2016, 339 p.
- Mackline, June, “El Niño Fidencio. Un Estudio de Curanderismo en Nuevo León” *Humanitas*, núm. 8, 1967, pp. 529-563.
- Masferrer Kan, Elio “La Configuración del Campo Religioso Latinoamericano”, Elio Masferrer Kan, (compilador) *En Sectas o iglesias. Viejos o nuevos Movimientos religiosos*, 2a. ed., México, ALER Plaza Valdés, 2000, 557 p.
- Ortiz Echániz, Silvia, *Una religiosidad popular el Espiritualismo Trinitario Mariano*, 1era reimpresión, México, INAH, 2003, 295 p. (Científica)
- Ortiz Echániz, Silvia Martha e Isabel Lagarriga Attias, “Santería y Espiritualismo Trinitario Mariano. Interrelación e Imaginario ideológico en la ciudad de México”, Juan Luis Ramírez Torres, (compilador), *Enfermedad y Religión. Un juego de miradas sobre el vínculo de la metáfora entre lo mórbido y lo religioso*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007 pp. 211-226.
- Parker, Cristian, *Otra Lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista*, Santiago de Chile, FCE, 1996, 407 p.
- Richet, Charles, *Traité de Métapsychique*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1922, 847 p.
- Riorda, Suzanne, “Channeling: A New Revelation?”, James Lewis R. y Gordon Melton, (Editores), *Perspectives on the New Age*, New York, State University of New York Press, 1992.
- Rodríguez González, Ricardo, *Del Espiritismo de Élite Decimonónico, a las prácticas espiritistas populares. Reconstrucción histórica del Espiritualismo Trinitario Mariano en Mérida Yucatán durante el Siglo XX*, Tesis de maestría en Historia, CIESAS, Mérida Yucatán, 2015.

- Tibon, Gutierre y Alberto Algazi, *Una ventana al mundo invisible: Protocolos del IMIS*, México, Antorcha, 1960, 107 p.
- Valenti Camp, Santiago, *Las sectas y las sociedades secretas*, México, Editorial Valle de México, Tomo I, 1975, 1172 p.
- Weber, Max *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Edición preparada por Johannes Winckelmann, Nota preeliminar de José Medina Echavarría, trad. José Medina Echavarría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora, México, FCE, 2002, 1245 p.

La Virgen de Guadalupe: icono mesiánico para los migrantes mexicanos en Estados Unidos

Cossette Galindo Ayala*

Planteamiento

Desde la fundación colonial de la Nueva España, la realidad social en México se ha caracterizado por una estructura de castas que propicia la desigualdad y que suscita, por tanto, una esperanza de justicia para aquellos que han sido relegados. Al ser la iglesia católica la matriz de la organización social desde el siglo xvi, la población ha venerado el icono sincrético de Tonantzin-Guadalupe como una imagen que nace de la problemática colonial y mestiza. Su significado satisface las aspiraciones criollas de dar un sello de legitimación y autenticidad a la nación indiana como territorio elegido por la divinidad para fundar el nuevo *Reino de Dios* en continuidad con las tradiciones milenaristas y mesiánicas cristianas europeas. Simbólicamente, la Virgen de Guadalupe, como evocación de la *mulier amicta sole* (“Mujer vestida de sol”) abarca, tanto la estructura mitológica de la cultura mexicana —sincretismo étnico y cultural hispano-indígena—, como su posible devenir histórico que culmina en la apoteosis de México como pueblo de Dios, al tener su referente en Juan, Apocalipsis:12, último libro que cierra el Nuevo Testamento. Como imagen de una promesa mesiánica se encuentra vinculada

* Doctora en Ciencias de las Religiones por la Universidad Complutense de Madrid, España. Ha sido investigadora en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM y en el Centro de Cultura Casa Lamm. Actualmente trabaja en el Departamento de Historia/Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

al ideal de una tierra donde prevalecerá la paz, en un tiempo escatológico de justicia, y está particularmente dirigida al sector social que se vio humillado y marginado a la llegada de los españoles: la población indígena representada por el indio Juan Diego:

La Virgen María, en su imagen de Guadalupe, aparecida a los mexicanos representados por un humilde neófito indio, habría dotado a los ‘americanos’ de un carisma. La identificación de María con la mujer del Apocalipsis, al referirse a las profecías atribuidas al apóstol san Juan, dejaba ver en la mariofanía del Tepeyac el anuncio del fin de los tiempos, o por lo menos de la Iglesia de Cristo, a la cual sustituiría la Iglesia parusíaca de María. Del mismo modo que Dios había elegido a los hebreos para encarnarse en Jesús su hijo, María, la redentora del final de los tiempos, la que iba a triunfar sobre el Anticristo, había elegido a los mexicanos.¹

En momentos particularmente cruciales en la historia de México, el estandarte de la Virgen de Guadalupe ha funcionado como símbolo de identidad mexicana y reivindicación social y política. Uno de ellos fue la Revolución Mexicana. El líder Francisco I. Madero representó esa figura revolucionaria ligada a la fe católica y a un ideal de justicia que no logró trascender sino como un mártir:

La figura mitificada de Madero representa, pues, una forma a través de la cual la mentalidad religiosa del pueblo combina sus anhelos de justicia y democracia con la función simbólica-protectora de la Virgen. De suerte que la fe religiosa ofrece un esfuerzo simbólico que no se queda anclado en la leyenda mítica de los orígenes de la Virgen de Guadalupe, sino que empuja hacia adelante, hacia una utopía movilizadora. El sueño consolatorio de un futuro mejor donde será abolida toda injusticia y las penas de esta vida, conjuga un sentido político profano (Madero, líder

¹ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, trad. Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, México, FCE, 1977, p. 146.

y personificación de la democracia) con un sentido religioso y escatológico (la Virgen de Guadalupe, madre de los indios, los pobres y oprimidos, gestadora de un mundo nuevo, un mundo de hermanos frente a un mismo Padre).²

Al proseguir los problemas de pobreza y marginación en México, la población más desfavorecida del país se ha visto en la necesidad de migrar en masa hacia los Estados Unidos, lo que ha generado un tipo de cultura religiosa fronteriza orientada a la promesa de una mejor vida, pese a la desmembración familiar que implica y la discriminación social que se vive en suelo extranjero. Así, la creencia en la liberación o redención del pueblo oprimido y perseguido, bajo la advocación del icono de la Virgen de Guadalupe, está presente y es un motor para gran parte de la población ante la falta de una efectiva participación en una sociedad democrática.

Marginación y migración

La migración es un fenómeno global en el que aquellos que sufren las consecuencias de un modelo económico y político de exclusión y explotación se ven en la necesidad de abandonar su tierra y acogerse a otro suelo en la búsqueda de mejores condiciones de vida, suscitando el sueño de una realidad diferente que en el presente o en el futuro será posible de alcanzar.

La relación entre marginación y migración no sólo deriva de nuestras deficientes instituciones gubernamentales para plantear proyectos de desarrollo, sino que se ve disparado por la situación económica transnacional. Como expone Alejandro Canales, los procesos de globalización generan diversas formas de desigualdad, mecanismos de inclusión / exclusión social, a través de la precarización del empleo, desregulación económica y flexibilidad laboral que sustentan

² Cristian G. Parker, "Cultos y religiones populares en América Latina: identidades entre la tradición y la globalización", *Aisthesis*, núm. 32, 1999, pp. 53-54.

los nuevos modelos productivos y organizacionales.³ Tanto el *régimen de riesgo laboral* (nuevos mecanismos de subcontratación flexible y desregulada: *outsourcings*) como la *segmentación del empleo* (aquellos altamente calificados que se ocupan del procesamiento de información y aquellos que se ocupan de los servicios no calificados) coadyuvan para generar una brecha de desigualdad en la estructura social a escala global. A esta situación económica se suma la debida a otros factores de diferenciación cultural-social extraeconómica como es la pertenencia étnica, el género y la condición migratoria. Es así que en el sistema global se crean y recrean sectores minoritarios, como es el caso de los migrantes, cuya vulnerabilidad se refleja en una desvalorización de su fuerza de trabajo, de sus condiciones de vida y reproducción social.⁴ Se trata de una situación incoherente, pues si bien los migrantes son fuerza de trabajo que permite continuar el funcionamiento de la maquinaria capitalista, a la vez existe un discurso político y social xenófobo hacia ellos. De ahí que se formen redes y nexos de supervivencia en común, al margen de la sociedad, es decir, comunidades cerradas y autoreferenciales.⁵

Dado que la globalización supone la transición de las desigualdades nacionales hacia desigualdades internacionales, tendría que ser consecuente que se construyese un paradigma jurídico acorde. Nos encontramos en un momento crítico para generar una conciencia sobre los derechos humanos que incorpore la situación de los inmigrantes frente al falseado concepto de “soberanía”, que justifica la discriminación y desprotección de los que no pertenecen a la nación de inmigración. Si algún calificativo puede expresar la condición de los migrantes es, como algunos lo han definido, el de la invisibilidad. El migrante no es

³ Alejandro I. Canales, “Los inmigrantes latinoamericanos en Estados Unidos: inserción laboral con exclusión social”, en Alejandro I. Canales (editor), *Panorama actual de las migraciones en América Latina*, Zapopan, Jalisco, Universidad de Guadalajara, Asociación Latinoamericana de Población, 2006, p. 85.

⁴ Alejandro I. Canales, “Los inmigrantes latinoamericanos en Estados Unidos...”, pp. 87-88.

⁵ Mauricio Salazar, “Espacios transnacionales. Migración y globalización”, en Pablo Aparicio (coord.), *Desde la diversidad hacia la desigualdad: ¿destino inexorable la globalización?*, en *Revista Electrónica Teoría de la Educación. Educación y Cultura en la Sociedad de la Información*, vol. IX, núm. 2, 2008, p. 157.

sólo invisible como marginado en su propio país de origen, sino también como indocumentado en el país al que arriba, sin derechos de ciudadanía. Los marginados son precisamente aquellos que no participan del proceso político, pues han dejado de existir en los estándares que plantea un modelo excesivamente competitivo y que parte de una situación excluyente. Son estos pobres lo que se perciben como un lastre y una amenaza para el desarrollo de las economías, pero que algunos, como el activista social católico Alejandro Solalinde, interpretan como la “reserva espiritual de la humanidad” y se refiere a ellos como “subversivos porque subvierten un orden que no permite al otro, al nuevo, al extraño”.⁶ Nos interesa registrar este comentario, pues, en lenguaje cristiano, señala algo más que una conmoción sentimental ante la dura realidad de los migrantes en un mundo injusto. Se trata de un “dato teológico” que se refiere a la justificación de un grupo social frente a los poderosos, en el sentido de una comunidad mesiánica que simbólicamente posibilita el despertar de una liberación universal.

La Virgen de Guadalupe como referente de identidad mexicana

El término *identidad* se refiere a aquellos rasgos culturales que constituyen el patrimonio inmaterial de una colectividad o comunidad. Es, desde luego, una noción en transformación y, por tanto, se refiere a la memoria que mantiene los lazos de un grupo social y se actualiza al paso de las nuevas generaciones. Como suele ocurrir, se construye también a partir de una realidad heterónoma, esto es, a partir de la relación, confrontación, resistencia o diálogo con el *otro*. La denominada *globalización* como un proceso que intenta marcar estándares de mercado, política y cultura, ha querido considerarse únicamente en su aspecto

⁶ Marc Silver y Gael García Bernal, *Los invisibles, 4ª parte “¡Gol!”*, Amnesty International, Canana, Bambú Audiovisual, Hecatombe Films, 2010.

positivo, como expresión del por fin logrado mundo secular y cosmopolita. Sin embargo, está claro que la mayor interacción entre diversas culturas en un mismo territorio ha generado una tendencia contraria, sobre todo en el campo de la religión, donde ésta vuelve a ser un fuerte vehículo de identidad para las comunidades ante la cultura hegemónica. Como expone Cristian Parker, contrario a la tesis que postula la globalización como un proceso de signo positivo que favorecería el acercamiento de las culturas y religiones hacia un clima de convivencia pacífica de corte laico, se ha de entender el proceso de globalización de forma “dialéctica y conflictiva”, pues, frente a la hegemonización de “valores no religiosamente inspirados”, se acentúan las perspectivas “fundamentalistas, milenaristas o integristas”, alimentadas por la “reivindicación de identidades locales” que se sienten amenazadas ante ese proceso.⁷

Si bien en las sociedades modernas, la religión es un fenómeno que se reduce cada vez más a la esfera individual y se compartimenta como una institución privada, en las sociedades tradicionales, la religiosidad viene dada por la memoria de un grupo social que sostiene al creyente y se encuentra presente en la mayor parte de su vida. Como explica Danièle Hervieu-Leger, “(esta memoria) lo hace miembro de una comunidad espiritual que le une a los creyentes pasados, presentes y futuros. El linaje creyente funciona como referencia legitimadora de esta creencia. Es igualmente un principio de identificación social: interno, porque incorpora a los creyentes a una comunidad dada; externo, porque los separa de los que no pertenecen a ésta”.⁸

La identidad del migrante está fuertemente ligada a las tradiciones religiosas de su cultura de origen. En el caso de la migración de mexicanos a Estados Unidos atendemos a una transformación religiosa que se expresa en tres aspectos: *procesos de conversión, transnacionalización de las prácticas religiosas, y etnización de la religión* que obedecen a contextos favorables como son: mayor exposición a la diversidad religiosa, distanciamiento de mecanismos tradicionales de control

⁷ Cristian Parker, “Cultos y religiones populares en América Latina...”, p. 48.

⁸ Danièle Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, trad. de José Manuel Villalaz, México, Instituto Cultural Helénico, 2004, p. 23.

social, vulnerabilidad asociada con la condición migratoria y el proceso de redefinición de referentes de identidad, a través de normas y valores que exige la incorporación a la sociedad receptora. Con respecto a la *etnización de la religión*, aun cuando las iglesias, como la católica, han operado como instituciones supranacionales, los sistemas religiosos se adecuan a los contextos culturales y comunitarios locales. Así, nos encontramos con un catolicismo “a la mexicana”, en donde destaca la devoción por la Virgen de Guadalupe. Adquiere también relevancia la devoción a los santos patronos de los lugares de origen, que permite al individuo revitalizar los lazos con sus paisanos y con sus antepasados, identificándose como “hijos de un mismo padre”. Los santos patronos son también los “santos migrantes”, pues se especializan en protección de este grupo social. Las sedes católicas de destino adoptan el idioma español para los servicios y nuevas imágenes de devoción que provienen de los migrantes. De esta forma, las prácticas religiosas etnizadas fortalecen la cohesión entre los migrantes y las comunidades de origen, lo que se conoce como *trinchera identitaria* que resulta de utilidad en un contexto de discriminación.⁹

Los migrantes mexicanos, en particular los residentes en Nueva York, han *etnizado* la religión católica a grados de reivindicación política. En la identificación de religión y nacionalidad, la bandera mexicana y la imagen de la Virgen de Guadalupe están presentes simultáneamente en las pancartas con las que los migrantes piden amnistía, respeto a los derechos humanos, derecho al voto y mejores condiciones laborales. La fe católica y la identidad nacional están estrechamente combinados, lo que permite prefigurar algunas nociones de cómo los mexicanos se incorporan en la sociedad de destino, precisamente a través de la consideración de la identidad como un umbral, una comunidad *reterritorializada* que se extiende más allá de los límites geográficos del Estado-nación.¹⁰ La

⁹ Olga Odgers Ortiz, “Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos”, *Economía, sociedad y territorio*, vol. VI, núm. 22, 2006, pp. 418-25.

¹⁰ Liliana Rivera-Sánchez, “Inmigrantes mexicanos en Nueva York: construyendo espacios de organización y pertenencia comunicativa. En *Indígenas mexicanos migrantes en Estados Unidos, México*, México, Cámara de Diputados LIX Legislatura, Universidad de California Santa Cruz/ Universidad Autónoma de Zacatecas-Miguel Ángel Porrúa, 2004, p. 472.

devoción por la Virgen de Guadalupe constituye un reducto en la posibilidad de dar estímulo a los mexicanos y hacer visible su lucha por la justicia, más allá de cualquier noción de patria secularizada:

La Virgen de Guadalupe es para el pueblo mexicano un elemento fundamental de identificación del sentimiento nacional. Factor simbólico más permanente que otros elementos simbólicos construidos en torno a la “patria” republicana. En medio de la ultramoderna megalópolis de Ciudad de México, los devotos de la Guadalupe siguen acudiendo, de todas partes del país, al Santuario de Tepeyac, por millones. Y hasta en los extremos más remotos de las modernas e hiperdesarrolladas ciudades norteamericanas, las comunidades de mexico-americanos siguen guardando buena parte de su identidad nacional gracias al símbolo de la Virgen de Guadalupe.¹¹

Algunos líderes de la teología de la liberación, presentes en la Asociación Tepeyac de Nueva York¹², han vinculado las historias bíblicas con la experiencia de los migrantes mexicanos. Las celebraciones religiosas se transforman en espacios “ritual-políticos”, tales como la peregrinación de los santos patronos o el *viacrucis* del Viernes Santo por las calles de Chicago o de Nueva York, que simboliza “las caídas” que sufren los inmigrantes en su paso de México a Estados Unidos. También se organizan eventos entre los dos países como la carrera transnacional de la Antorcha Guadalupana, o la Posada Sin Fronteras, en la cual se ritualiza la peregrinación y la solicitud de posada de María y José, padres de Jesús, equiparándola con la solicitud de posada para los inmigrantes en suelo estadounidense con un sentido universal de convivencia y hospitalidad, realizada en el espacio significativo de la frontera entre México y EE.UU. Encontramos

¹¹ Cristian Parker, “Cultos y religiones populares en América Latina...”, p. 57.

¹² La Asociación Tepeyac es una red de organizaciones no gubernamentales sin fines de lucro cuya misión es promover el bienestar social y los derechos humanos, fundamentalmente, de los migrantes indocumentados en la ciudad de Nueva York. Fue fundada el 6 de septiembre de 1997 por algunos líderes de la comunidad mexicana, y se ha dedicado a organizar a los inmigrantes de los cinco condados que componen la ciudad de Nueva York: Manhattan, Brooklyn, Queens, Bronx y State Island.

otro ejemplo de esta simbología durante el ritual del Día de Muertos que se practica y celebra como forma de protesta binacional por las muertes de los migrantes en su intento por llegar a Estados Unidos o de aquellos indocumentados mexicanos que perdieron la vida en la tragedia del 9-11 en Nueva York.¹³

Se construyen así espacios de pertenencia transnacionales, donde los símbolos de identidad religiosa ya no están ligados a un territorio o santuario específico, sino a una comunidad étnica en tránsito. La Virgen de Guadalupe, como patrona de México, acompaña a los migrantes en Estados Unidos y les dota de un sentido de identidad y reivindicación de justicia transterritorial. Se trata de un icono de identidad, pero de una identidad en proceso, pues ya desde un inicio fue comprendida como un símbolo compuesto y de carácter cósmico —escatológico—, es decir, como expresión de una estructura cultural, pero también de una posibilidad de transformación histórica. Desde el siglo XVI, la identidad del mexicano ha sido problemática dado el proceso de conquista y colonización. En este sentido, enuncia Jacques Lafaye: “Los criollos mexicanos han dirigido a la Virgen María en su milagrosa imagen de la Guadalupe, este ‘celestial tesoro’, un sentimiento ferviente y posesivo, puesto que ella ha sido el ‘pasaporte’ de su alma pecadora y de su patria avasallada”.¹⁴

La Virgen de Guadalupe: icono mesiánico para los migrantes mexicanos en Estados Unidos

Es evidente que donde existe un régimen económico, político y cultural neocolonial, que hoy día se denomina eufemísticamente “globalización”, existe una situación en la que comunidades, pueblos, y aún naciones enteras, son despojadas, explotadas y marginadas respecto de dicha hegemonía imperante. La rela-

¹³ Liliana Rivera-Sánchez, “Migrantes entre México y Estados Unidos: la construcción de espacios públicos desde el campo religioso transnacional”, *Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*, núm. 7, 2007, pp. 264-9.

¹⁴ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe...*, pp. 418-419.

ción entre marginación y mesianismo no es única de México, la han experimentado diversos pueblos en situaciones de opresión. El propio origen de la promesa mesiánica, que consiste en la emancipación del pueblo de Israel, tuvo auge en momentos de imposición y persecución por parte de distintos imperios de la antigüedad hacia la comunidad judía de Palestina. Cuanta menos autonomía política tenía Israel, más intensa se hacía la expectativa de una nueva era en la ocuparía un lugar privilegiado. Max Weber señaló, a partir de su estudio sobre el mesianismo judío, una estructura sociológica de los pueblos en situación de opresión. Para este autor, el mesianismo es una creencia propia de los “pueblos parias”, es decir, aquellos que han perdido su independencia política. Cualquier pueblo es susceptible de reproducir esta creencia si se encuentra en una situación de imposición colonial y conserva la fe en la venida de un enviado divino¹⁵ y, añadiremos también, está mediada por una forma de emancipación comunal o nacional.

En este sentido, María de Lourdes Jacobo Albarrán (2007) explica cómo ciertas escenificaciones de los trabajadores inmigrantes configuran una *dimensión sagrada secularizada* como matriz de sentido, donde el viaje migratorio es experimentado más allá de sus motivaciones económicas.¹⁶ Así, el desarraigo y la muerte cobran sentido, coherencia y esperanza. El viaje migratorio representa una respuesta a los grados de explotación y miseria que viven los migrantes en sus lugares de origen, entendido como *viaje a la tierra prometida*. Ésta no será el Edén perdido de la tradición bíblica, sino que tiene una ubicación precisa, y es ya continuidad del presente. La hazaña migratoria no promete un éxodo sin regreso, pues se tiene la esperanza de volver con aquellos que se quedaron. Se presenta entonces un desdoblamiento en la localización de la tierra prometida: “está aquí”, donde se mejoran las condiciones económicas, pero también “allá”, en el pueblo de origen.¹⁷

¹⁵ María Isaura Pereira de Queiróz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, trad. Florentino M. Turner, Barcelona, Buenos Aires, México, Siglo XXI, 1965, p. 140.

¹⁶ María de Lourdes Jacobo Albarrán, “La migración de trabajadores a Estados Unidos: contornos de una construcción de sentido”, *Cuicuilco*, vol. XIV, núm. 40, 2007, p. 81.

¹⁷ “La migración de trabajadores a Estados Unidos...”, pp. 86-88.

La migración puede ser comprendida como un éxodo o un peregrinaje sagrado, como sucede en el éxodo hebreo, aunque a diferencia de éste, los trabajadores mexicanos “no responden al mensaje de un dios o la prédica de un mesías”, aun cuando comparten con esas experiencias religiosas los peligros, sacrificios y tentaciones del “desierto”. Así pues, para Jacobo Albarrán, el fenómeno migratorio es equiparable a una acción mesiánica, sin figuras mesiánicas identificables: “En la migración no hay un Mesías visible, en su lugar, todo el proyecto alcanza tintes mesiánicos. La travesía migratoria adquiere de este modo una naturaleza redentora; hay que emigrar para salvar y redimir a los otros, no importa que en el intento se corra el riesgo de perderse en la oscuridad de las tentaciones. Al final siempre está la esperanza, la redención del sufrimiento”.¹⁸

Es importante considerar el carácter mesiánico de una comunidad como un movimiento de fraternidad interhumana sin la cual no podría entenderse la subsistencia. Esta comunalidad, mucho más cercana a la ética que emana de la profecía tradicional bíblica del Antiguo Testamento, es aquella en la que son los seres humanos quienes, a través de sus acciones, se convierten en los agentes prácticos de una sociedad más justa. Sin embargo, en este trabajo quisiera hacer énfasis en la importancia que en el cristianismo católico suponen ciertas figuras religiosas, como es la Virgen de Guadalupe, y que es todavía el motor simbólico que refuerza e impulsa dicha fraternidad en muchos migrantes mexicanos.

Para aproximarnos al significado mesiánico del icono de la Virgen de Guadalupe, nos referiremos al conocido estudio de Jacques Lafaye: *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México* (1974). El autor nos ofrece un panorama de la realidad de la conquista y colonia españolas en América y el clima mesiánico-apocalíptico que la envolvía, no solo porque en el calendario azteca el año de la Conquista coincidió con el fin de una era o sol, sino también porque los primeros misioneros franciscanos estaban fuertemente influenciados por las ideas milenaristas propagadas en Europa en los siglos

¹⁸ María de Lourdes Jacobo Albarrán, “Significaciones imaginarias, esperanzadoras presentes en la migración de trabajadores a Estados Unidos”, *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, vol. XIV, núm. 2, 2011, p. 395.

precedentes: “La espera del Milenio (una espera febril y activa) entre los evangelizadores de México es la primera manifestación del espíritu criollo de América, puesto que la propia evangelización y su impulso lo marcaron con un sello indeleble [...]. El “Nuevo Mundo” fue imaginado primero como un mundo libre de las taras del antiguo; nació bajo el signo del Espíritu Santo y de la mujer del Apocalipsis, `vestida de sol, teniendo la luna bajo sus pies’”.¹⁹

De acuerdo con lo observado por Jacques Lafaye, en América Latina han florecido los movimientos mesiánicos a partir de una combinación de factores, tanto socio-políticos como culturales que le dan un sello particular:

El estado de opresión en que vivía la mayoría nacional constituida por los indios y por las castas, ha sido permanentemente terreno propicio a la aparición de movimientos mesiánicos de liberación espiritual y política y también de emancipación social. Como respuestas míticas destinadas a colmar tales aspiraciones, aparecieron y se desarrollaron las creencias en una evangelización primitiva de México por el apóstol santo Tomás, bajo el nombre de Quetzalcóatl, y en la aparición prodigiosa de la Virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac, antiguo santuario de Tonantzin, la diosa madre de los aztecas.²⁰

Para la consolidación del culto a la Virgen de Guadalupe como portadora de la simbología mesiánica del Apocalipsis fue fundamental la pluma del bachiller mexicano Miguel Sánchez con su obra publicada en 1648: *Imagen de la Virgen María Madre de Dios Guadalupe milagrosamente aparecida en México*, en la que realizó una labor exegética que volvía análogos, punto por punto, los elementos de la revelación judeocristiana y los de la “revelación novohispana”. El Apocalipsis, específicamente el capítulo doce se convirtió, bajo esta audaz exégesis, en una “profecía mexicana”. En esta obra Sánchez compara la sagrada Sión con el monte Tepeyac, que será el “nuevo Paraíso, reservado, seguro y protegido”, y

¹⁹ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe...*, pp.78-79.

²⁰ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe...*, p. 72.

de esta forma dará sello de precedencia a la tierra mexicana en el plan divino, independientemente de la empresa española de la “Conquista espiritual”.²¹

La Virgen de Guadalupe es entonces un icono que evoca toda una tradición mesiánica-apocalíptica reinterpretada en México, cuyo contexto no solo se refiere a una geografía, sino también a una temporalidad escatológica, en la que, como expresa atinadamente Serge Gruzinski: “La imagen del Tepeyac permite ligar América al tiempo de la cristiandad. Es un magnífico instrumento de referencia y de perspectiva cronológica; más aún, es un injerto de memoria que tiene asegurada la eternidad”.²² De ahí que el mensaje mesiánico que de ella emana sea la esperanza para aquellos que sufran injusticia y persecución en el intervalo atemporal del “fin de los tiempos”, es decir, en la constante crisis que vive el pueblo de México en situación de injusticia. Tal como expresa el iconólogo Sergi Dómenech García: “La presencia de la Mujer del Apocalipsis es un símbolo que, a modo de jeroglífico, le sirve al fiel para recordarle que el reino de Dios sigue presente en el mundo, que el demonio ha sido abatido de forma temporal y que, aunque siga atacando a los hombres en la tierra, llegará el día de su derrota y extinción definitiva. Es una visión reconfortante y victoriosa del pueblo de Dios. En este sentido, la historia de la *Mulier* no transcurre en un futuro próximo sino en un presente dilatado en el que se manifiesta dicha victoria”.²³

Una vez que hemos recordado en líneas generales el proceso por el que México se proyectó como “territorio electo” para fundar el *Reino de Dios*, mediante la Virgen de Guadalupe como evocación de la Virgen apocalíptica, intentaré señalar un nuevo proceso que está aún en vías de cristalizar y que podría responder a mecanismos análogos. El icono de la Virgen de Guadalupe es ahora trasladado a otra geografía como señal de una nueva fundación. Estados Unidos viene a significar hoy día una tierra promisoría donde existe la posibilidad de

²¹ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe...*, pp.347ss.

²² Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1994, p.129.

²³ Sergi Dómenech García, *La imagen de la mujer del Apocalipsis en Nueva España y sus implicaciones culturales* (tesis doctoral dirigida por el Dr. Rafael García Mahiques, Valencia, Universitat de València: Departament d’Història del Art), 2013, pp. 103-104.

dar continuidad a la narrativa bíblica que en su estructura habla de una promesa abierta: la redención o liberación de los oprimidos.

El proceso de confrontación asimétrica entre México y Estados Unidos que se inició desde aquella guerra entre 1846-48 ha mantenido a ambos países en un constante dramatismo de violencia y coexistencia. De forma semejante a como ocurrió en la colisión entre el catolicismo imperial español y las devociones politeístas y animistas del “Nuevo Mundo”, se trataría ahora de una colisión entre la América anglosajona y protestante, intensamente secularizada (ética imperial-democrática, énfasis en la libertad individual e ideología capitalista-consumista) y la América latina y católica, escasamente secularizada (ética imperial-monárquica, carencia en materia de derechos individuales e ideología comunitaria o sistema de cofradías basada en la devoción por los santos), ambas imbuidas en los paradigmas omniabarcantes de la modernidad globalizada. Hoy descubrimos por las calles nuevos iconos populares que dan muestra de este sincretismo y que nos hacen pensar en un momento distinto para el devenir de la nación mexicana y aún de la estadounidense.

En una imagen callejera, la Virgen de Guadalupe sostiene su simbología más inherente; sin embargo, el gesto de la mano levantada con la antorcha, análogo a la Estatua de la Libertad, sustituyendo el gesto devocional y obediente de las dos manos juntas al pecho, nos habla de una transición que va de la aceptación, diríamos resignación ante una autoridad o mandato externos incuestionables, al gesto típico de la resistencia y la lucha por los propios derechos. La carrera en relevos de la Antorcha Guadalupana, realizada desde el año 2000, que parte de la Basílica de Guadalupe y culmina en la catedral de San Patricio en Nueva York puede ser comprendida como la expresión de un icono en movimiento performativizado, como una forma de éxodo simbólico que expresa el éxodo real de los migrantes mexicanos a Estados Unidos.

Como va haciéndose evidente, la migración no sólo implica el traslado de un grupo étnico a otro territorio, sino también el traslado de sus devociones locales: “El historiador sólo puede dejar constancia de la emigración de los lugares de peregrinación; los dioses acompañan a los hombres en la medida en que

traen la promesa de salvación a las comunidades”.²⁴ La imagen de la Virgen de Guadalupe se va invistiendo de nuevos significados de acuerdo al contexto geográfico en que se reubica; de ser el símbolo de la Nueva Jerusalén para los criollos novohispanos del siglo xvii, hasta ser emblema de tierra y libertad para los campesinos durante la Revolución en el xx, nos preguntamos ¿qué significará ahora, en el contexto de la migración México-Estados Unidos? Icono, sin duda, de protección y bienaventuranza para los migrantes que emprenden el duro y peligroso camino de cruzar la frontera; icono de identidad para contrapesar el sentimiento de alienación y exclusión en la nación de llegada, e icono mesiánico de esperanza para alcanzar igualdad de condiciones económicas, políticas y sociales en algún futuro. Estados Unidos se ha convertido en la tierra de la promesa mesiánica que, desde la Canaán de los hebreos, significa el “espacio de liberación” de un pueblo oprimido. Por supuesto, lo anterior conforma un imaginario idealizado. La realidad que sufren los migrantes en Estados Unidos tiene un revés que, probablemente, sin ese imaginario religioso, sería un panorama mucho más desolador.

Conclusiones

En plena expansión del sistema global y de la hegemonía de las sociedades modernas secularizadas, las culturas locales y tradicionales experimentan una intensificación de sus componentes identitarios religiosos, más aún en un contexto de marginación y migración. Los migrantes mexicanos en Estados Unidos recurren a la devoción por los santos, especialmente a la Virgen de Guadalupe, como el icono que sostiene la estructura mítica de la identidad nacional y, al mismo tiempo, moviliza una promesa mesiánica. Esta promesa suscita la esperanza de emancipación y justicia para un grupo social oprimido a través de la acción comunitaria, aunque inspirada por la fe en la intervención divina. Las nuevas y

²⁴ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe...*, pp. 415-416.

populares figuraciones iconográficas de la Virgen de Guadalupe, así como sus correlatos devocionales, mediante la incorporación de elementos provenientes de la cultura estadounidense, nos hablan de un traslado y sincretismo simbólicos que da indicios de una configuración social emergente. Trasladar simbólicamente el icono de la identidad y la devoción nacionales a otro territorio implica que se reconoce otro espacio donde comenzar la historia de un pueblo sin interrumpir la continuidad simbólica con la tierra de origen. Estados Unidos representa, para una gran mayoría de migrantes mexicanos, un horizonte donde es posible resignificar su sentido de nación. En este sentido, México, como concepto de un imaginario mestizo, sigue siendo una nación constituida y movilizada desde las imágenes. Tal parece que el icono de la Virgen de Guadalupe continúa actualizando aquella revelación que desde el Apocalipsis de Juan dibuja el escenario donde una mujer misteriosa coronada por doce estrellas, vestida de sol, erguida sobre la luna y que huye de un insaciable dragón, se refiere al pueblo de Dios perseguido por los imperios, y de cuya salvación depende la salvación del mundo.

El mesianismo es un tema de relevancia sociológica cuando nos encontramos en circunstancias de un Estado mexicano con instituciones deficientes o prácticamente inoperantes, de una descomposición social que avanza a medida que el programa de exclusión y desigualdad económica prosigue su curso mediante el imperio de las transnacionales y las *outsourcings*, y cuando el crimen organizado se ha adueñado de los derechos y la vida de los mexicanos y de los pueblos latinoamericanos en general, es decir, cuando la historia, como transcurso racional de una sociedad en el tiempo, pierde consistencia y sentido. Es aquí donde se aviva entre los más desamparados la dimensión sobrenatural de la escatología apocalíptica, ese límite temporal para la salvación, y la esperanza en la intervención divina durante el éxodo de una comunidad.

La simbología que aquí observamos nos muestra un panorama ambivalente. Si la tradición guadalupana, que deriva de una situación colonial y promueve el mito del mestizaje, impulsa la promesa de emancipación o redención de los grupos marginales, lo hace señalando su posible integración al sistema dominante, por lo que también puede incurrir en el sostenimiento de la estructura

mitológica nacional de la desigualdad bajo el imaginario de la espera perpetua. Se trata de una tradición que vehicula el sentir popular y marginal, pero también confirmar el ideario dominante de las élites. El profundo potencial del icono de la Virgen de Guadalupe es importante siempre que su resonancia mesiánica efectivamente movilice la emancipación de un grupo social no en su “integración” al sistema dominante, sino en la defensa de su derecho a la igualdad.



Imagen 1. “Virgin of Liberty - NYDF” Creación de estencil y fotografía, ambos cortesía de Fernando Paz. Brooklyn, NY. 11 de diciembre, 2008

Album: NYDF Plataforma Flirck

<https://www.flickr.com/photos/fpaz/3100373521/in/album-72157610675586717/>

Fuentes

Canales, Alejandro I. “Los inmigrantes latinoamericanos en Estados Unidos: inserción laboral con exclusión social”, en Alejandro I. Canales (editor), *Panorama actual de las migraciones en América Latina*, Zapopan, Jalisco, Universidad de Guadalajara, Asociación Latinoamericana de Población, 2006, pp. 81-116.

- Castoriadis, Cornelius *La institución imaginaria de la sociedad*, I. Barcelona, Tusquest, 1983.
- Dómenech García, Sergi. *La imagen de la mujer del Apocalipsis en Nueva España y sus implicaciones culturales*, Valencia, Universitat de València, Tesis de doctorado en Historia 2013, <http://roderic.uv.es/handle/10550/27990>
- Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1994. (ed. or. París, Librairie Arthème Fayard, 1990)
- Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, trad. de José Manuel Villalaz, México, Instituto Cultural Helénico, 2004. (ed. or. París, Flammarion, 1999).
- Jacobo Albarrán, María de Lourdes, "La migración de trabajadores a Estados Unidos: contornos de una construcción de sentido", *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. XIV, núm. 40, 2007, pp. 79-99.
- , "Significaciones imaginarias, esperanzadoras presentes en la migración de trabajadores a Estados Unidos", *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, vol. XIV, núm. 2, 2011, pp. 383-403. <http://www.iztacala.unam.mx/carreras/psicologia/psiclin/vol14num2/index20112.htm>
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, FCE, 1977, 564 p. (ed. or. París, Gallimard, 1974).
- Odgers Ortiz, Olga, "Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos", *Economía, sociedad y territorio*, vol. VI, núm. 22, 2006, pp. 399-430.
- Parker, Cristian G., "Cultos y religiones populares en América Latina: identidades entre la tradición y la globalización", *Aisthesis*, núm. 32, 1999, pp. 47-59.
- Pereira de Queiróz, María Isaura, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, trad. Florentino M. Turner, Barcelona/ Buenos Aires/ México, Siglo XXI, 1965.
- Rivera-Sánchez, Liliana, "Inmigrantes mexicanos en Nueva York: construyendo espacios de organización y pertenencia comunicativa", en Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (coordinadores), *Indígenas mexicanos migrantes en Estados Unidos*,

México, Cámara de Diputados LIX Legislatura, Universidad de California Santa Cruz, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa, 2004, pp. 451-480.

———, “Migrantes entre México y Estados Unidos: la construcción de espacios públicos desde el campo religioso transnacional”, *Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*, núm. 7, 2007, pp. 253-276.

Salazar, Mauricio, “Espacios transnacionales. Migración y globalización”, en Pablo Aparicio (coord.), *Desde la diversidad hacia la desigualdad: ¿destino inexorable la globalización?*, *Revista Electrónica Teoría de la Educación. Educación y Cultura en la Sociedad de la Información*, vol. IX, núm. 2, 2008, pp. 151-168.

Documentales

Silver, Marc y Gael García Bernal. *Los invisibles*, 4ª parte “¡Gol!”, Amnesty International, Canana, Bambú Audiovisual, Hecatombe Films. 2010, <https://www.youtube.com/watch?v=c8dPatEN8Pc>

Flamenco y religión. Una aproximación desde el arte y lo sagrado en la danza de Mercedes Amaya “La Winy”

Luz Aída Lozano Campos*

*He intentado decirte adiós y no he podido.
Me he enfadado,
con mis sentimientos hasta me he enfadado.
Y he pasado, y he pasado
las noches enteras solo recordando.
No, jamás diré yo que no
mientras al monte estés mare
mientras tus ojos me miren yo
yo estaré para mirarte.*

Letra popular de flamenco

Introducción

¿Existe alguna relación entre flamenco y religión? en tal caso, ¿podemos decir algo al respecto? He de confesar que en cuanto se me planteó hacer una reflexión sobre el tema, éste me parecía inabarcable. Tanto la religión como el arte, y muy en especial el arte flamenco, se me aparecen como “lenguaje límite” que busca trascender las fronteras de lo inefable.

* Maestra en filosofía por la UNAM, desarrolla además un proyecto doctoral en el área de Filosofía de la religión. Actualmente trabaja en la Universidad Anáhuac México.

En este límite chocan las categorías académicas e intelectuales que parecen estrellarse en aquella misma puerta a la cual llaman los pies de una bailaora. Del otro lado a veces, diría la gran Mercedes Amaya, la magia permite que acontezca algo auténtico y “verdadero”. Un misterio del cual los seres humanos, desde la religión o desde el arte, insisten en participar. El flamenco y la religión, así entendidos, tienen mucho que ver. La guitarra, el cante, la palma, y la danza rayan, para quien se ha visto envuelto en un espectáculo flamenco, en el ritual. Las letras del cante y las manos del bailaor nos muestran que el artista, en palabras de García Lorca, “llora por cosas lejanas”¹, expresión que coincidiría con la vocación del lenguaje religioso —simbólico— que afirma Lluís Duch “hace presente lo ausente”.²

El flamenco es plegaria, duende, invocación, gesto, afirmación en el mundo. La expresión se juega en sus propios límites recurriendo a todo: la lírica, la danza, la música.

En tanto expresión popular, es realmente común la presencia del flamenco en las romerías andaluzas.³ A éstas se suman otras festividades y rituales de carácter religioso, de las cuales dan cuenta autores como Carmen Castilla⁴, Alfredo Arrebola⁵ y Cristina Cruces⁶, quienes han destacado en primer término la relación entre el cante flamenco y las festividades católicas en la Península. La Navidad, la Semana Santa, las romerías y peregrinaciones andaluzas se dan en un ambiente donde el arte flamenco es fundamental para suscitar la experiencia religiosa.

¹ El poema “La guitarra” de Federico García Lorca tiene el epígrafe “Poema de la seguiriya gitana” evocando sin duda uno de los ritmos flamencos más arraigados. Federico García Lorca, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, Tomo I, 1954.

² Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder, 1998.

³ Según afirma Servando Repetto, la romería es una fiesta popular que se celebra en un lugar cercano a una ermita en el día de la festividad religiosa del santo o la virgen a la que está consagrada. Ocurren entre mayo y agosto, coincidiendo en algunas ocasiones con la fiesta de Pentecostés.

⁴ Carmen Castilla, “Manifestaciones del flamenco en la religiosidad popular” en Valeriano Sánchez Ramos y José Ruiz Fernández (coords.), *La Religiosidad popular y Almería: actas de las III Jornadas, 2004*, Almería, España, Instituto de Estudios Almerienses, 2004, pp. 395-415.

⁵ Alfredo Arrebola y Ángel Rodríguez Cabezas, *Navidad flamenca*, Málaga, Grupo editorial 33, 2018.

⁶ Cristina Cruces, “El flamenco y la cultura popular andaluza”, *Candil*, año XIV, núm. 74, marzo-abril 1991, pp. 672-687.

Ritmos flamencos como la saeta, los villancicos, pero también los fandangos de Huelva y la bulería, se nos muestran, más allá de la liturgia o ritual oficial católico, como una auténtica expresión popular que permite al artista y al espectador un vínculo con lo “sagrado”.⁷ Los cantaores flamencos evocan, con un fervor que en expresión del gran cantaor Joaquín el de la Paula “no cabe en el papel”, imágenes sagradas como el Nazareno, la Virgen del Rocío, la Virgen de la cabeza, la Virgen del Mar, la Virgen del Carmen y la Virgen de la Soledad.

El presente trabajo se preguntará por la relación entre flamenco y religión desde un enfoque distinto y se inscribe en la comprensión del arte y del fenómeno estético como actitud “religiosa”. Partiré de una entrevista que realicé a la bailaora Mercedes Amaya, de quien podemos decir sin reservas, que es el gran ícono de la danza flamenca en México. Exploraré aquellos aspectos de su vivencia del flamenco que podrían hablarnos de éste como una expresión espiritual que, lejos de reducirse a lo recreativo o al entretenimiento, es una “forma de vida” que re-liga a la artista con lo trascendente, con su comunidad y con aquello que es “sagrado” o “verdadero”, orientándola y guiándola en el conocimiento de sí. Por otro lado, me remitiré a una entrevista realizada al flamencólogo andaluz Servando Repetto López.⁸ A través de ello, intentaré arrojar luz sobre la relación flamenco-religión remitiéndome a autores fundamentales en la línea de la antropología y Filosofía de la religión: Ernst Cassirer, Gaston Bachelard, Mircea Eliade, María Zambrano, Lluís Duch y Jean-Jacques Wunenburger.

⁷ En la línea de estudiosos de la noción de “sagrado” destacamos la perspectiva de Jean-Jacques Wunenburger, *Lo sagrado*, Trad. María Belén Bauzá, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006. (Colección Daimon)

⁸ Servando Repetto López es flamencólogo nacido en Sanlúcar de Barrameda, Andalucía. Se ha dedicado a la difusión y estudio del flamenco, rescatando del olvido a grandes figuras dando a conocer sus fascinantes biografías y, en muchos casos, sus trágicos finales. Dirige actualmente el Repertorio artistas *flamencos* de Sanlúcar de Barrameda.

Flamenco y religión: una primera aproximación

Para comenzar a abordar nuestro tema habría que preguntarse ¿Qué entendemos por flamenco y qué entendemos por religión? Si bien ambos términos se resisten a ser definidos de una vez y para siempre, hagamos algunas especificaciones. Entre los libros a los que me he acercado y los comentarios que he escuchado entre los artistas flamencos, destaca la amable y elocuente definición de Servando Repetto, flamencólogo que tuve a bien conocer en Sevilla hace ya casi siete años⁹ y que ha dedicado su vida al estudio de los artistas olvidados de Sanlúcar de Barrameda. En principio, para definirlo, Servando me remite al origen de este arte:

Nada surge de la nada, tampoco el flamenco, que a mi entender no es más que una música cocinada en un gran puchero andaluz con ingredientes de varias culturas, aportando cada una su sabor y su esencia, aderezada, cómo no, con su mijita de folklore, pero que en suma es ese puchero andaluz (y el chef andaluz) y el calor de esa leña de Andalucía, la que conforman finalmente ese delicioso, único e incommensurable plato (guiso) que llamamos “flamenco”.

Y al aventurar una definición de flamenco, que al menos nos haga sentir que hablamos de lo mismo, añado:

El flamenco, entre otras muchas cosas (ya hemos dicho que es un guiso), podemos decir que es sentimiento, en el más sentido sentido del término (valga la rebuznancia). Es sentimiento porque de los sentimientos viene, sentimientos expresan y sentimientos origina en quienes los saborea. ¿De qué sentimientos viene?, yo estimo que indudable y principalmente del dolor, al que se suman la pena, la rebeldía, el amor, el desamor, la tristeza, la alegría, e incluso el sentimiento religioso en algunos cantes como las saetas (por seguriyas, carceleras, martinetes) o los villancicos

⁹ El texto data de 2018 [Nota del Editor].

(que se suelen cantar por bulerías mayormente, o por tangos, e incluso rumbas, todos ritmos ligeros de mucho compás, y alegres o festivos)[...]

Esta es la del millón, ¿cómo explicar qué es el flamenco? Aun a riesgo de pecar de bruto, que a veces lo soy, sería como explicar qué es un orgasmo, no hay manera de saber qué es como no sea sintiéndolo. En el caso del flamenco es mucho más complicado pues se puede enfocar y ver desde multitud de prismas, todos ellos válidos, todos ellos caras o lados de un único poliedro. Pero como hemos de definirlo de alguna manera, podemos decir que es una forma de expresión única en el mundo, con entidad de arte, propio y exclusivo del pueblo andaluz, en sus tres vertientes expresivas: cante, baile, y toque de guitarra.

Diríamos, pues, que partimos de una noción más que un concepto, una analogía muy ingeniosa, para lo que aquí nos ocupa. Sirva como punto de partida y como invitación a introducirnos en él. Un “puchero andaluz” donde Servando advierte, al igual que Lorca y Manuel de Falla, la importancia de la raíz gitana.

Por su parte, no es fácil definir lo que entendemos por religión, y es más complicado aún deslindarnos del referente de la noción de “religión” en las Iglesias o instituciones canónicas u oficiales. Al definir lo religioso intervienen incluso, nos diría el antropólogo Lluís Duch, aspectos biográficos e intereses particulares.

Por ello estamos tomando aquí un concepto de religión que intenta retomar su aspecto irreductible a otros ámbitos de la experiencia humana, el cual se resiste, paradójicamente, a ser definido. Que toma forma culturalmente, pero que a su vez rebasa lo determinado. Dice el antropólogo: La realidad comunicada mediante el concepto religión posee un contenido que no se puede concretar con ninguna definición, ya que la religión, además de los aspectos “constatables” dispone de otros —por ejemplo, la experiencia religiosa— que solamente pueden comunicarse de manera mediata a través de símbolos.¹⁰ Un símbolo puede ser visual, auditivo, corporal. O como en el flamenco, se recurriría a todos ellos. El

¹⁰ Lluís Duch, *Religión y política*, Barcelona, Fragmenta, 2011, p. 47.

lenguaje simbólico de la religión, así entendida, es la “presencia de una ausencia” diría Lluís Duch, oscilaría en los límites del misterio o de lo inefable.

Como religión entendemos, entonces, las prácticas que tienen que ver con una orientación o un “sentido”, que nos revelan un modo de ser en el mundo y nos confrontan con el misterio absoluto que encierra nuestra pregunta por el sentido de nuestra existencia. Entendemos, así, la religión como un re-ligar (volver a reunir) que nos remite a un encuentro entre distintos planos: el individuo, la comunidad y lo sagrado o trascendente. Es un esfuerzo por reconciliarnos con una suerte de ruptura existencial o “herida trágica”.¹¹

Será aquí lugar para hablar del “duende”, del “embrujo”, del cante que parece —al tiempo— abrir y curar la herida, de aquel sello místico que muchos atribuyen a la vena gitana del flamenco. Hablaremos de la “espiritualidad” en el flamenco como expresión irreductible a un medio de entretenimiento y siempre abierta a ser un vehículo de “comunidad” entre los artistas (palmas, guitarra, cajón, cante, danza) y el público. En ella se juega lo que cada uno es, y también, esas añoranzas y ausencias internas, compartidas, de quienes participan del “tablao”.¹²

A partir de la entrevista que realicé a “La Winy”, vi el flamenco como una comunión plena entre distintos planos, entre el disfrute de lo que se siente de un modo particular e irrepetible, y los deseos de cada uno de los artistas que, en tanto verdaderos, se pueden compartir. Una comunión que no puede expresarse en palabras y que parece subsanar el drama humano existencial tejiendo una red que sostiene al artista y lo devuelve a las fuentes de la vida afirmándose como eso que “es”, con un modo único de vibrar y de existir. “Tienes que buscarlo para encontrarlo, tienes que ponerte a hacerlo, si no te encuentras, tú no

¹¹ Patxi Lanceros, *La herida trágica: el pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, Barcelona, Anthropos, 1997.

¹² El “tablao” es un espacio destinado a ser escenario del arte flamenco. Los espectadores pueden, además de disfrutar de este arte, tomar una copa y comer. En él se conjugan cante, guitarra y danza. Cabe destacar aquí la importancia de que la música sea en vivo y en la cercanía; en Granada, por ejemplo, hay tablaos que se encuentran al interior de cuevas con un acceso máximo de cuarenta personas. El tablao es el sitio más común para presentaciones de flamenco, aunque también tiene lugar en teatros, foros y “cafés cantantes”, los cuales solían visitar los poetas de la Generación del 27.

eres de verdad [...] si no sientes, no eres tú” me dijo “La Winy”, casi al final de la entrevista.

Sugiero ir avanzando poco a poco en estos planteamientos siguiendo las palabras de nuestra artista, que derrocha “flamencura” de pies a cabeza —incluso en sus palabras. Iremos vinculando aquello que plantea, sobre todo en tanto nos hable de una experiencia que remita a lo religioso o a lo sagrado, acepciones que aclararemos sobre la marcha.

Flamenco como “forma de vida”: la magia de lo cotidiano

Si bien al principio de la entrevista tenía la idea de preguntar sobre el aspecto divino o trascendente que se respira en el flamenco, sobre aquello que encontré en “La Winy” desde la primera vez que la vi bailar, la excepcional bailaora me presentó el flamenco como algo que se vive y respira en la cotidianidad, en el día a día. Algo que, no por ello, perdía su encanto y su magia.

Mercedes Amaya es hija de Antonia Amaya, sobrina de Carmen Amaya. La que llama su tía “Babita” es la legendaria bailaora que “quién sabe qué diablo traía en el cuerpo” según las famosas palabras de un periodista. Mercedes es, pues, de ascendencia directamente gitana.

También es hija de Luis Algaba Valdivia “Chiquito de Triana”, cantaor que, siendo solo un niño de 12 años, en 1936, se escapó de casa para participar en el Certamen Nacional de Cante Flamenco convocado por el empresario Alberto Monserrat en Madrid. Se llevó el premio de Honor y fue la gran figura del promocional en la siguiente emisión.

Como veremos a continuación, ella aprendió a bailar con su tía Leonor Amaya. Winy respiró flamenco desde que llegó al mundo, su padre le cantaba en la cuna, en casa todo el mundo bailaba. A ella el arte y el compás “le tocaron”. Cuando le pregunto por la vía hacia el arte flamenco, si es que es una vocación o un don, o cómo es que se da, considera que hay distintos caminos.

Winy: Hay distintos caminos. El arte, primeramente, es arte —en mi humilde punto de vista—. Hay a quien le llega, hay quien lo busca, hay quien lo escoge, hay quien se ve dentro del arte sin esperarlo, ¿sabes? Te toca, por decirlo así. La cosa es ya cuando estás haciendo arte o cuando estás involucrado en el arte, cómo lo vives, cómo lo sientas y qué es lo que tú estás esperando de él, en qué sentido te llena o tú llenas a alguien a través de él, ése es otro tema [...] Yo ubico esas tres vías, pero debe haber más. En mi caso, me llegó, yo no sabía: mi padre cantao —desde las cunas, te cantan— mi tía Leo bailando, mi hermana Chuny bailando, ves baile todo el día, escuchas cante todo el día [...] cuando te das cuenta, estás dentro del arte sin buscarlo y sin esperarlo. A mí me tocó.

Luz Aída: ¿Piensas que es un don, que algunos lo tienen y otros no?

Winy: Hay muchas maneras también, Luz. A lo mejor hay alguien que es el único de su casa y es un “pedazo de artista” y de figura del flamenco, yo los he visto. Y hay gente que no, hay gente que, cuando se da cuenta, está dentro. Estás dentro porque lo has vivido. No es un don, es una forma de vivir.

Si bien su historia tuvo que ver con todo un ambiente del que mamó el modo de sentir y de ser del flamenco, hubo un punto en el que ella descubrió su camino. Lo he escuchado en distintos casos de hijos de legados flamencos, quienes al principio tienen cierto distanciamiento y terminan aceptándolo como elección, aunque se les haya dado casi a modo de destino. Es en esa contradicción que, poco a poco, a Winy se le fue mostrando su vocación.

Luz Aída: ¿Recuerdas el momento donde elegiste dedicarte al flamenco, más allá de que en tu familia todo mundo lo hacía?

Winy: ¡Claro, perfectamente! ¡Si a mí ni me gustaba! [bromea] De verlo, yo decía, ya está otra vez esta gente, uno cantando el otro bailando [...] yo no quería ya flamenco, de tanto verlo ¿no dicen que “en casa del herrero cuchillo de palo”? Bueno, es lo mismo. Empecé un día que me llamó la atención, que dije voy a probar ese paso, están bailando, voy a ver si me sale. Yo veía que a mí me salía. Le dije a mi tía Leo ¿me puedo meter a una clase? Me dijo “sí, pero aquí no se juega ¿eh?

Si entras la acabas, no te me sales a mitad de clase, por respeto al maestro y a tus compañeros”. Le dije “no, no, no, no me salgo, la tomo entera”. Ahí fue cuando me gustó, cuando vi que me salía, dije ¡como que tengo facilidad! ¡me gusta! Voy a seguir. “¿Tía, puedo seguir en tus clases?” Y ya me dijo ella, sí, hija, sigue.

Luz Aída: ¿Y desde el principio supiste que te ibas a dedicar a esto, o fue poco a poco?
Winy: No. Me gustó. Me gustó y yo bailaba en mis clases, no pretendía ir a más, ni dedicarme a esto. ¡Es que eso es lo bonito! Cuando te gusta algo, cuando lo haces por gusto, no porque quieres llegar a ser o porque pretendes, ahí ya cambia mucho el sentido [...] el sentido del flamenco, del baile, del toque.

Es asombroso escucharla hablar de su arte como una experiencia tan natural, tan ligada a la cotidianidad. De pronto en medio de la entrevista y aun ahora reflexionando, me pregunto cómo es que el flamenco puede tener este gran vínculo con lo cotidiano, contexto en el cual nació, y expresar en igual medida esa magia inefable de la que también nos hablará la artista al igual que otros “iniciados” del flamenco (Imagen 1).

En el tomo *El mito* de su obra *Filosofía de las formas simbólicas*¹³, el filósofo Ernst Cassirer escribe sobre la forma en que el ser humano experimenta y vive, en un contexto mítico ritual, lo sagrado. Destaca que el comportamiento mítico religioso no debe ser entendido como una filosofía o un sistema de pensamiento, sino como una forma de vida, donde lo cotidiano es susceptible de expresar eso que va más allá. Es una forma de vida en tanto apela más al sentimiento que al pensamiento, orientando al ser humano en el mundo sin distanciarlo analíticamente de él. Tal vez podríamos atrevernos a decir que es así como ha vivido “La Winy” el flamenco.

Winy vive el flamenco como un oficio. Es una manera de vivir “natural” en la que, a veces, ocurre algo “sobrenatural”.

¹³ Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas, Tomo II. El pensamiento mítico*, México, FCE, 1971.



Imagen 1. Mercedes Amaya

Fotografía de Mariana Yazbek, disponible en la página oficial <https://www.mercedesamaya.com/> (15 de septiembre de 2018) con autorización de la autora.

Winy: No siempre te encuentras tan fácil. A veces dicen “hoy no bailó igual” y hay días que te llega más alguien, la misma persona ¿te das cuenta de eso? Eso es lo bonito, que es arte, que es de verdad. Influye mucho lo que sientes, cómo sientes, qué vives [...] no tiene que ver con cómo te fue en el día, ni si habías descansado [...] ¡Es mentira! Yo donde mejor he bailado ha sido el día en que más cansada he estado en mi vida, di no sé cuántas clases, habíamos ido de carretera, me decía la gente “no, no, no, no bailes”, decía yo antes de salir “me muero de cansancio”. Y salí y bailé y, me acuerdo que me lo dijo la Isabel Treviño, ¡si no lo veo, no me lo creo: es el día que mejor has bailado!” y le he dicho “es verdad, me he sentido muy

a gusto”. Y no me lo esperaba, no se planea, llega porque llegó. Y hay veces que no, que no llega, que lo buscas y no lo encuentras. Yo no sé por qué, pero es así.

El arte, en tanto oficio y forma de vida, se procura, se cultiva. Y en este mundo que aparece tan cotidiano, a veces, acontece algo especial, algo que no sabemos a qué atribuir, es arte, es verdadero. Pienso en las letras del flamenco que, en un verso de aparente sencillez, alcanzan gran altura hasta abarcar toda una escena, una imagen completa de la vida, una manera de ser o de sentir, ofreciéndonos un acontecimiento que apela a nuestros sentidos. Pienso en ese arte de dar dignidad y pureza a lo que se vive en el día a día que García Lorca encontró en el cante jondo. Recuerdo una letra por tarantos¹⁴ interpretada por “Camarón de la Isla” que alguna vez me mostró otra gran bailaora mexicana, Marcela Morín. En ésta, el cantaor parece penetrar la realidad en su propia profundidad, hasta hacerla cantar, hasta movilizarla y convertirla en verso. De pronto, la canción es el mundo y la vida girando en su propio misterio. Todo ello, en la imagen del molino y la mina.

Las vueltas que el mundo da,
 ¡ay , válgame Dios tío Rufino!
 las vueltas que el mundo da,
 siendo un minero tan fino
 aónde tú has venío a parar
 y a darle vueltas al molino.¹⁵

El cante flamenco es “poiesis”, en el modo en que la entendía la filósofa María Zambrano.¹⁶ No como un alejamiento del mundo, sino como un hacer-

¹⁴ Ritmo flamenco de 4/4 donde las letras resaltan escenas de la vida cotidiana, del arduo trabajo del día a día en el molino, la fragua, en la mina, o en el campo.

¹⁵ Letra interpretada por el cantaor “Camarón de la Isla”, FlamencoExport, Wiki_flamenco, la enciclopedia del flamenco (sitio web), imaginanet.com 2001-2023, <https://www.flamenco-spain.com/lyrics.html?lyric=7> (consultado: 1 de septiembre de 2018).

¹⁶ María Zambrano, *Filosofía y poesía*, México, FCE, 1987.

se uno con el mundo desde adentro, hundiéndose en la carne, en sus delirios y contradicciones. Podríamos aventurarnos a decir que esta forma de vida es la que inunda mitos y rituales religiosos, las cuales en una sola imagen tomada de la cotidianidad arrastran una vivencia común hasta las raíces del alma humana y de la totalidad cósmica. El universo da vueltas y, en su azar, nos arrastra donde menos lo esperamos. Es el flamenco que sabe encontrar magia en lo cotidiano y llevarlo al escenario.

Comunicación o comunión con lo sagrado: ¿Para quién se baila?

Es en este punto de la entrevista donde, considero, hay mayor riqueza para entender la profundidad espiritual o religiosa del flamenco. “La Winy” vive el escenario como un territorio que se consagra, antes de pisarlo, encomendándose a los familiares flamencos que la antecedieron y que ella siente como parte de su vida.

Luz Aída: ¿Para quién bailas, Winy?

Winy: Para mí, para mi familia, para Dios y para la gente. Tal vez no en ese orden. Antes de salir, lo primero que hago antes de poner un pie en un escenario, es decir “Diosito de mi vida, échame una mano; Babita mía (se persigna), échame una mano —así le llamábamos a mi tía Carmen—, “Yeye” —era mi tía Leo—, papá, mamá, ayudadme, que salga”. Entonces, eso es lo primero, pienso en Dios, en mi familia; y luego, ya que estás dentro, comienzas a bailar para ti. Tratas de sentirte, de encontrarte, y cuando tú te encuentras, entonces puedes dar algo a la gente.

Si tomamos el flamenco como lo que es, una práctica de crecimiento y desarrollo espiritual, o por lo menos en el caso de “La Winy”, tendría una vivencia mucho más cercana e intensa de lo trascendente, del más allá y de los lazos que conservamos con los ausentes. Si lo entendiéramos en vínculo con las for-

mas de religiosidad, sería más cercana a las llamadas “religiones de los ancestros” o a las narrativas de carácter popular, que a otro tipo de expresiones teológicas formales. (Imagen 2).



Imagen 2. Mercedes Amaya
Fotografía de Mariana Yazbek (2018), disponible en la página oficial del INBA
<https://inba.gob.mx/prensa/12812/mercedes-amaya-bailara-con-el-alma-en-el-palacio-de-bellas-artes>
Con autorización de la autora.

Mircea Eliade¹⁷ destaca, como un comportamiento religioso, la distinción entre espacio y tiempo sagrados. Y como rasgo característico del “homo religiosus”, su sed de vivir en lo sagrado. Y es lo sagrado, en tanto vivencia o aparición de un misterio “completamente otro”, totalmente inefable, que da “ser” a las cosas, que las hace “verdaderas”. Llama la atención que esta es la manera en que Winy describe lo particular del arte flamenco: es “verdadero”.

Ver bailar a “La Winy”, la apertura y la manera en la que toma fuerza de la tierra nos hace pensar en un habitar completamente distinto que acerca la expresión artística al ritual en tanto rememoración y vivencia de un misterio. Y más aún, el tiempo es también otro, es aquel que se comparte en la “comunidad” entre los artistas, como me confirmó en algún otro punto de la entrevista.

Hay magia en el flamenco, hay algo de sagrado en él porque, como nos dice: está el influjo de un misterio, el “acontecimiento” irreplicable de acercarnos a explorar el misterio de nosotros mismos. Lo que ocurre ahí es irreplicable. Para Winy, tiene que ver con un sentir único y auténtico que hay que buscar. Pero, aunque lo busques, “te encuentra”.

Cuando le pregunto a mi entrevistada sobre el origen del flamenco me dice que es algo intrascendente. No le interesa demasiado. El flamenco ahí está y participa de él. Al parecer, la temporalidad que importa no es un pasado histórico, sino el instante verdaderamente vivificante, creador e irreplicable. Una vivencia que después de haberse tenido, en sus palabras, nos deja con el sentimiento de que “aquí ha estado Dios” o “bien nos podríamos morir”. Cuando le pregunto si hay en el flamenco, algo sagrado me habla de una “comunidad”. Lo describe con los adjetivos “mágico”, “puro” y verdadero”.

Luz Aída: ¿Con qué emociones vinculas el baile flamenco?

Winy: Es que no son emociones que se expresen con palabras [...] sí las hay, pero no hay palabras para expresarlo. Es como una comunidad [...] cuando un cantaor te tira una letra, allí te “pellizca”, algo sientes por dentro, algo que te tira pa’lante

¹⁷ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, España, Paidós, 1999.

o que te duele de cómo te lo dice. Son emociones que no te puedo expresar en palabras. Es el ¡ole!, el empuje, el remate, el pararte a esperar el cante, el escuchar una falseta, yo no las sé describir.

Luz Aída: ¿Tendría que ver la sensación de algo sagrado, una divinidad o algo sobrenatural?

Winy: No lo sé, Luz. Sí, sí puede haber algo sagrado, hay veces que sale algo tan sagrado que dices “Aquí ha estado Dios”, ¿cuántas veces no le he dicho a mi marido, “ya me puedo morir tranquila, después de ver esto”? Es algo que ya viví y ya me lo llevo, que es tan mágico, tan de verdad, que si me voy, me voy tranquila.

Lo mágico, puro, verdadero, se da en el “acontecimiento irrepetible”. El flamenco tiene que ver con estar en el tiempo, con aceptarlo como viene, en contradecirlo en los contratiempos, y en respetarlo a la vez. En reposarlo y acelerarlo según la vibración del alma. Es estar, en todo caso, consciente plenamente del tiempo o llevada por él. Los juegos con el compás, el “meterte” en un ritmo que evoca ya de suyo una manera de sentir el mundo (alegría, soleá, bulería, taranto, otros), lleva hasta el centro y de ahí, solo desde ahí, es que se comunica algo “verdadero”. Algo que sostiene y celebra la conexión entre los artistas y el público. Donde todo es verdadero en tanto “surge del alma”, en palabras de “La Winy” en tanto se da desde una exploración de sí. En el fondo del laberinto del tiempo está esa criatura oculta, mixta y desconocida que somos nosotros mismos.

El conocimiento de sí y de lo inefable a través de la danza

Para cerrar, me gustaría mostrar este aprendizaje que me he quedado en el ir y venir en esa entrevista que, para mí, fue también un acontecimiento verdadero y revelador. El baile se muestra como una hierofanía de la vida misma. Nuestra

entrevistada habla de una exploración, de un conocimiento de sí, de un proceso de búsqueda. Éste, paradójicamente, te encuentra porque va más allá de ti.

Y habla Winy con su gran sabiduría, de la danza paralela al desarrollo de una vida, una suerte de reconciliación con el tiempo. Un adaptarte a tu momento, al correr de los años y a disfrutarlo. El flamenco tiene la vocación que Bachelard encontró tanto en la mitología como en la poesía: “curar al alma del tiempo”.¹⁸ A ella, que le gusta el flamenco “auténtico” le parece que la experiencia vital suma al arte flamenco más que restarle. Nos habla de un proceso donde va descubriendo su ser.

Luz Aída: ¿Cómo va cambiando tu danza con los años?

Winy: Tienes que adaptarte, vas bailando con la vida. No puedes bailar como una jovencita si eres una señora. Tienes que adaptarte [...] ¡no sólo adaptarte! Tienes que disfrutarlo. Tal vez ya no seas tan explosiva, ni tengas los mismos recursos con los que contabas. Pero tienes otra cosa, lo que has vivido, lo que has sentido. Lo tienes que aprender a disfrutar. Es como la vida, te vas encontrando, te vas conociendo.

Me emociona verla referir, con tanto arte, a un proceso de autoconocimiento. Winy sabe que se le califica de “antigua”, el suyo es un flamenco más puro que ya no se encuentra ni en España. En el flamenco ella “es” y explora su verdad. Nos dice en la entrevista cómo el flamenco es a la par una revelación de sí, un conocerse, un sentir de modo propio, un sí mismo encarnado.

Winy: Yo pienso que lo que me caracteriza es que he hecho lo que he querido. He sido yo en todo momento, no te vas a encontrar mentiras. Cuando estoy ahí, soy yo, sin más.

Winy nos aconseja ver la danza como la posibilidad de hacer algo verdadero; indudablemente me remite a la fuente de lo que es y será, con el misterio del

¹⁸ Gaston Bachelard, *La intuición del instante*, México, FCE, 2002.

ser cuyos orígenes históricos ignoramos, pero que evocamos cada que nos inunda el deseo de crear y de afirmarnos en el mundo. Me hace pensar en las vías para acercarnos a aquel destino contradictorio que elegimos y nos elige, a la trama existencial de la que nos toca participar de manera única e irreplicable para vivificar y dignificar la vida. A esta labor Mercedes Amaya le ha dedicado toda una vida.

Fuentes

- Arrebola, Alfredo y Ángel Rodríguez Cabezas, *Navidad flamenca*, Málaga, Grupo editorial 33, 2018.
- Bachelard, Gaston, *La intuición del instante*, México, FCE, 2002, 141 p.
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, Tomo II. *El pensamiento mítico*, México, FCE, 1971, 324 p.
- Castilla, Carmen, “Manifestaciones del flamenco en la religiosidad popular” en Valeriano Sánchez Ramos y José Ruiz Fernández (coords.), *La Religiosidad popular y Almería: actas de las III Jornadas, 2004*, Almería, España, Instituto de Estudios Almerienses, 2004, pp. 395-415.
- Cruces, Cristina, “El flamenco y la cultura popular andaluza”, *Candil*, año XIV, núm. 74, marzo-abril 1991, pp. 672-687.
- Duch, Lluís, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder, 1998, 544 p.
- , *Religión y política*, Barcelona, Fragmenta, 2011, 560 p.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, España, Paidós, 1999, 200 p.
- FlamencoExport, *Wiki_flamenco, la enciclopedia del flamenco* (sitio web), imaginanet.com 2001-2023, <https://www.flamenco-spain.com/lyrics.html?lyric=7> (consulta: 1 de septiembre de 2018)
- García Lorca, Federico, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, Tomo I, 1954.
- Lanceros, Patxi, *La berida trágica: el pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, Barcelona, Anthropos, 1997, 221 p.
- Rodríguez Peñafuerte, Alberto [Flamenco de papel] *Chiquito de Triana... aquellos fandanguillos* (mensaje en un blog), abril de 2009, <https://flamencodepapel>.

blogspot.com/2009/04/chiquito-de-triana-aquellos.html, (15 de septiembre de 2018)

Wunenburger, Jean-Jacques, *Lo sagrado*, trad. María Belén Bauzá, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006, 147 p. (Colección Daimon).

Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, México, FCE, 1987, 111 p.

Situaciones límite. Neurofisiología y registro de lo vivido

Víctor Manuel Alcaraz Romero*

Introducción

Frente a los fenómenos naturales y ante las situaciones límite de la vida, los seres humanos han buscado explicaciones que les permitan enfrentar mejor los sucesos que los afectan. Cuando no está a su alcance dominarlos, entonces intentan, al menos, encontrar formas de sobrellevarlos. Para lograr una u otra solución tratan de aprehender, retener, la huidiza temporalidad del tiempo presente: registran lo vivido para contar con la posibilidad de reconocer lo ya experimentado cuando se les presente de nuevo. El registro puede consistir solamente, y de manera cuasi automática, en una modificación de las asociaciones innatas en la red neuronal del sistema nervioso. El suceso captado puede conservarse de ese modo como una respuesta aprendida, útil para aprovechar lo favorable para el organismo o para evitar lo que pudiera resultarle dañino. Esa posibilidad la comparten los seres humanos con los animales gracias a procesos como los del condicionamiento pavloviano que permiten a los seres vivos aprender respuestas anticipatorias a los fenómenos del ambiente o mediante las asociaciones de estímulos y respuestas descubiertas en los experimentos skinnerianos con las que

* Doctor en psicología por la Universidad de París. Además de su actividad como investigador científico ha creado una importante infraestructura para el desarrollo de las neurociencias en varias universidades del país como la UNAM, la Universidad Veracruzana y la Universidad de Guadalajara. En el año de 2003 recibió el Premio Nacional Ciencias.

se establecen nuevos aprendizajes gracias a los efectos que sobre los organismos tienen las diversas condiciones del medio en que viven.¹

La adaptación de los seres humanos a su ambiente ha ido más allá de esa condición, pues han desarrollado lo que hemos denominado *báculos*, apoyos para conservar lo vivido de una manera en la que no sólo frente a un fenómeno recurrente puedan repetirse las respuestas originalmente aprendidas, sino también se hace con ellos factible examinar en detalle los acontecimientos, de tal manera que se puedan descubrir sus causas y aprovechar las fuerzas naturales evidenciadas.

Pero ¿qué son esos báculos utilizados por los seres humanos en su adaptación y en su domeñamiento del medio en el que viven? Uno de los primeros báculos fue la conformación de un sistema sustitutivo de la realidad exterior, la propia conducta convertida en un medio para remedar un objeto o un fenómeno ambiental, por ejemplo, imitar un sonido escuchado o, con ademanes, copiar la forma de un objeto triangular al unir los dos dedos índices y los dos dedos pulgares de las manos. Posteriormente, surgió el lenguaje que amplió esas capacidades mediante fonaciones convencionales, las palabras, convertidas en representaciones simbólicas de las experiencias vividas.

Se debe a Jean Piaget² el planteamiento de que cuando las acciones realizadas frente a los objetos se dan diferidas, sin el objeto enfrente, se constituyen en la base de las construcciones de tipo simbólico del lenguaje.

Es probable que el lenguaje haya surgido en los tiempos prehistóricos como fonaciones miméticas de los objetos, conformándose así en un medio de comunicación compuesto por onomatopeyas que después dejaron de guardar la relación mimética inicial con lo referido. Igualmente, es posible que conductas de aproximación o de alcance hacia los objetos pudieran haber sido tomadas por quienes las observaban como indexaciones, es decir, señalamientos. La conducta imitativa sirvió para hacer alusión a objetos o seres del medio externo,

¹ Ver I.P. Pavlov, *Conditioned Reflex*, Nueva York, Dover, 1960; y Skinner; B.F., *Contingencias de reforzamiento. Análisis teórico*, México, Trillas, 1970.

² J. Piaget, *La formación del símbolo en el niño*, México, FCE, 1961.

tanto presentes como ausentes. Los señalamientos fueron utilizados para hacer que los observadores se volvieran hacia lo que ocurría o aparecía en el medio ambiente. Cabe decir que quizá los señalamientos fueron primero movimientos de alcance de los individuos a ciertos objetos, los cuales, al ser observados por otros, no sólo implicaron prestar atención al acto motor dirigido a la aprehensión del objeto, sino también llevaron a que la vista se fijara en este último. La dirección tomada por los movimientos oculares cumplió asimismo una función similar. Los preliminares del acto de aprehensión o la dirección de la mirada se convirtieron en señalamientos, en conductas que anunciaban los objetos a los que iban dirigidas las respuestas motoras.³

De esta manera, la propia conducta vino a convertirse primero en señal anunciadora de los estímulos exteriores, y posteriormente, cuando los actos acomodatorios imitaron a los objetos, en sustituto de esos objetos. En el momento en que la propia conducta llegó a sustituir, a representar los estímulos exteriores, éstos pudieron guardarse en una forma que ya no quedó solamente bajo el control de sus reapariciones, sino pudo correr, por así decirlo, más libremente bajo otro tipo de determinantes, ahora de orden social, debido a que las imitaciones empezaron a hacerse para recrear en los otros lo que en ese momento le sucedía a un individuo o lo que antes le había ocurrido. Remedar algo sirvió para evocar-lo, aunque no estuviera presente. Hablar ahora sobre algo con las palabras de los lenguajes actuales, cuyos sonidos en nada se parecen a los fenómenos referidos, permite recordar, re-examinar lo vivido. O, más aún, representar para alguien lo que no ha tenido oportunidad de experimentar. Así apareció el relato. Los acontecimientos pasados ya no se perdieron y lo no vivido por alguien pudo hacerse saber.

El paso de la onomatopeya a la pronunciación puramente arbitraria fue tal vez un proceso de facilitación social en el que se simplificaron las pronunciaciones y poco a poco perdieron su naturaleza imitativa.

³ Para el papel de esa clase de movimientos oculares y de alcance durante el aprendizaje infantil de la lengua natal ver J. Bruner, *Child Talk*, Nueva York, Norton, 1983.

Un ejemplo de facilitación de actos complejos que se reducen con funciones comunicativas lo vemos en las interacciones entre los animales. En ellos se constituyen los “despliegues”, conductas desarrolladas para señalar, por ejemplo, que va a darse un ataque y que se manifiestan por sólo un elemento de la respuesta de agresión, como sería el simple mostrar los dientes, que es suficiente para evitar la lucha.⁴ De la misma manera pudieron darse en los seres humanos simplificaciones semejantes que no podemos analizar en este trabajo porque nos apartaríamos del propósito que tiene.

La base neural de la imitación que en un principio fue simple acomodación del cuerpo a la forma de los objetos controlada por respuestas reflejas, dejó de ser una simple asociación directa entre neuronas sensoriales y motoras cuando empezaron a producirse las pronunciaciones vocales del lenguaje al formarse en la corteza cerebral circuitos nerviosos en los que se recogieron las características sensoriales complejas de los objetos y se integraron neuronas motoras para dar lugar a los movimientos del aparato articulador vocal mediante los cuales se pronuncian las palabras. Neurofisiológicamente ese nuevo circuito quedó formado por las actividades siguientes:

- a) Las de la corteza cerebral primaria de recepción sensorial, en donde se captan elementos del objeto percibido como su color, los bordes que lo componen y la intensidad de la luz que su superficie refleja. Para la visión, los bordes de un objeto sólo son líneas dispuestas horizontal o verticalmente, o con distintas inclinaciones, así como curvas y ángulos.
- b) Las de la corteza cerebral secundaria, en donde se integran los elementos captados en la corteza primaria y gracias a esa integración el objeto adquiere para la percepción su forma característica.
- c) Las de la corteza cerebral terciaria en la que se integran distintas modalidades sensoriales como la forma del objeto, los sonidos que produce, su olor, peso, etcétera.

⁴ Ch. Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Chicago, The University of Chicago Press, 1965. (ed. or. 1872).

- d) Las de la corteza sensorial que en un cuarto momento, tiene lugar una nueva activación generada ahora por la captación de la propia actividad del sujeto cuando éste percibe que tuvo una percepción, se da cuenta de lo que ha percibido. Su actividad sensorial, entonces, no se limita a una mera acción refleja.
- e) Finalmente, las de la corteza cerebral motora que, en el caso que estamos estudiando, controla la ejecución del acto mimético o del acto de pronunciación verbal.⁵

Cuando se registra la actividad cortical con las técnicas magnetoencefalo-
gráficas se descubren esas cinco activaciones sucesivas de las diferentes áreas
corticales que ocurren entre 50 y 100 milisegundos (ms) la primera, a los 170 ms
la segunda, a los 250 ms la tercera, a los 320 ms la cuarta y la quinta entre 420
y 500 ms. Por cierto, los individuos no son conscientes de la captación de un
estímulo que activó a las primeras cuatro de sus zonas cerebrales. No es sino hasta
los 500 ms cuando adquieren conciencia del estímulo,⁶ tiempo en el que ocurre
un proceso que le hemos dado el nombre de *autorreflexividad múltiple* porque im-
plica un volverse sobre uno mismo para dar cuenta de las propias percepciones
o de los actos personales realizados.⁷

Dicho de otra manera, la conducta de hacer referencia a lo percibido es lo
que hace consciente la percepción. Las respuestas de los circuitos neuronales
más cortos correspondientes a las respuestas reflejas o a las respuestas reflejas
condicionadas anticipatorias se llevan a cabo sin conciencia. Nosotros no nos

⁵ Ver para la estructuración de la actividad neural en los procesos perceptuales y motores. V. M. Alcaraz y E. Gumá, *Texto de Neurociencias Cognitivas*, México, El Manual Moderno, 2001. Y para el proceso del darse cuenta de lo que ocurre en el ambiente y en el propio organismo. V. M. Alcaraz, “La conciencia: ese escarabajo que los seres humanos dicen tener dentro”, en E. Frixione, (coord.), *Conciencia. Nuevas perspectivas en torno a un viejo problema*, México, Siglo XXI, 2007.

⁶ Ksenija Marinkovic *et al.*, “Spatio temporal dynamics of modality-specific and supramodal word processing”, *Neuron*, vol. 8, núm. 3 de 2003 (núm. 38), pp. 487-497. B. Libet, *L'esprit au-delà des neurones*, París, Dervy, 2012.

⁷ V. M. Alcaraz y R. Martínez-Casas, “Algunos elementos para la formulación de una teoría del lenguaje”, *Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje*, vol. 2, núm. 1, 1994, pp. 57-104.

damos cuenta, por ejemplo, de que nuestra pupila se constriñe porque recibimos una luz muy intensa, ni cuando por condicionamiento vemos a alguien que va prender una luz y antes que ésta se encienda nuestra pupila presenta una respuesta de constricción anticipatoria.

Por lo que se refiere a la conducta mimética. Ésta, al principio, quizá consistió en meras acomodaciones corporales para captar los estímulos del ambiente, pero después esas acomodaciones comenzaron a representar lo percibido al empezar a formarse, por determinaciones sociales, ese quántuple circuito neuronal propio del proceso de autorreflexividad múltiple, en virtud de que un determinado comportamiento dejó de ser sólo reactivo cuando a las reacciones sensoriales o motoras se agregó que el propio sujeto se diera cuenta de ellas. Dicho en otras palabras, el sujeto se vuelve sobre su misma conducta y al hacerlo empieza a percatarse de sus reacciones y a decir: vi una cosa, sentí un piquete, oí un sonido, realicé tal acto.

El báculo del lenguaje, producto de la autorreflexividad múltiple, dio lugar a una construcción humana del mundo al elaborar con las palabras una representación de nuestro entorno físico que vino a servir de apoyo a las actividades adaptativas. Otro báculo fue creado cuando se inventó la escritura. Su antecedente fue la copia de los estímulos de la realidad en las pinturas que, al convertirse en copia simplificada, dio lugar a las escrituras pictográficas. En las escrituras ideográficas, esa copia adquirió un carácter más convencional, mientras que en las escrituras alfabéticas se transformó, más bien, en representaciones no ya de los estímulos percibidos, sino de las pronunciaciones de las palabras.⁸

Las palabras son evanescentes, tan luego como se pronuncian desaparecen, se pierden. La invención de la escritura permitió guardarlas, mantenerlas en los materiales en los que los signos lingüísticos se inscribieron. Un último báculo⁹ fue la invención del número y sus representaciones en los signos numéricos y

⁸ A. Gaur, *A History of Writing*, Londres, The British Library, 1984.

⁹ No estamos considerando los que la tecnología moderna con la inteligencia artificial ha proporcionado a través de computadoras y teléfonos inteligentes.

algebraicos. Cuando se matematizó la realidad se inventó un báculo que hizo abstracción completa de las cosas concretas para ahora referirse a sus magnitudes.

Lo importante es que, dotados de estos báculos, los seres humanos pudieron formar una representación simbólica del mundo, que virtualmente les permitió ensayar cómo modificar la naturaleza y finalmente actuar realmente sobre de ella. Con la invención de las palabras y de los números se tuvieron báculos que sirvieron a los seres humanos como apoyo para representar el mundo en el que vivían y, como ya antes lo habíamos dicho, para manejarlo simbólicamente.

El relato

El báculo del lenguaje permitió que surgiera el relato; el dar cuenta de lo sucedido. Es difícil especular sobre la forma como los primeros relatos se produjeron. Mimetizaciones, pronunciaciones vocales referidas a cosas. No sabemos qué fue primero. Si nos atenemos al aprendizaje infantil del lenguaje, al principio se nombran las cosas, los entes, de ahí que como primeras palabras estén papá y mamá. Después vienen las acciones, por lo menos en nuestra cultura occidental, pues en estudios que hemos hecho con la lengua otomí se ve que las primeras palabras más bien se refieren a los aspectos dinámicos de las cosas. Así, por ejemplo, la palabra verde no hace alusión a algo permanente sino a un fenómeno que se desarrolla en el tiempo y que más bien da la idea, no de lo verde sino del reverdecer.¹⁰ Pero, lo importante, independientemente de lo que pudieran haber sido las primeras captaciones de la realidad, es que con el relato se comenzó a hacer referencia a lo vivido. Cómo aparecían los fenómenos, cómo se llevaban a cabo las acciones. Fue la primera forma en que se dio el conocimiento. Hacer el recuento de los sucesos. Hablar de las cosas.

¹⁰ V. M. Alcaraz y R. Martínez-Casas, "Diadas en las culturas individualistas y poliadas en las culturas holistas. Dos estilos interactivos de adquisición del lenguaje", *Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje*, vol. 8, núm. 2, 2000, pp. 155-177.

En los orígenes de los grupos humanos la vida estaba pletórica de lo que hemos llamado situaciones límite. Sucesos inesperados, cataclismos, peligros constantes, las dificultades para comprender el decurso de los acontecimientos, la enfermedad, la muerte. Ante esa clase de situaciones no se tenían respuestas adecuadas para resolverlas.

El relato ya no fue suficiente. Una actitud inquisitiva llevó a que se descubriera cómo sucedían las cosas o a qué se parecía aquello que no había visto antes un posible escucha del relato. Para explicar lo desconocido la única forma es apoyarse en lo conocido. En los primeros tiempos ¿qué fue lo conocido? Lo más inmediato son las acciones humanas y las muestras evidentes de fuerzas que originan cambios en la naturaleza. Una piedra que choca con otra piedra mueve a esta última. Un torrente arrastra consigo muchos objetos. Los principios de la causalidad empezaron a establecerse. ¿Pero, qué es lo que produce las tormentas? ¿Qué mueve al sol? ¿Por qué se origina la enfermedad o tiene lugar la muerte? ¿Qué es lo que induce a los seres humanos a realizar sus acciones?

Las primeras explicaciones religiosas

A partir de lo conocido, como ya lo indicamos, se dieron las primeras explicaciones. Una mezcla de causalidad natural y sobrenatural. Un uso continuo de metáforas para hacer ver a qué se parece algo antes no visto. Una proyección hacia los sucesos naturales de la forma de actuar del hombre. La naturaleza se personalizó. Entes semejantes a los humanos estaban detrás de todo lo que sucedía en el mundo y que no encontraba una explicación basada en lo solamente visto.¹¹

La invención de seres semejantes a los humanos, pero con fuerzas mayores, permitió entender los fenómenos naturales. Esa nueva invención, la de los dioses, pobló un universo situado mas allá de lo visto y permitió explicar, incluso, por qué tenían lugar las acciones humanas, pues los inventores de los dioses, para

¹¹ G.Thomson, *Los primeros filósofos*, México, UNAM, 1959.

explicar su propio actuar, supusieron que eran simples marionetas de sus invenciones. La invención fue una mezcla de reminiscencias de cómo los seres humanos se enfrentaban a una naturaleza en la que ciertos fenómenos les resultaban inmanejables; por eso supusieron que seres como ellos, pero más potentes, eran los que tenían la capacidad de dominarlos.

Los dioses recién creados actuaban de modo igual a los seres humanos y tenían no sólo las mismas costumbres, sino también vicios idénticos. Las pasiones dominaban la conducta. Los códigos en las ciudades mesopotámicas fijaron normas de comportamiento. En la Grecia antigua se desarrollaron las pruebas para demostrar la culpabilidad de los asesinos por parte de los sofistas y con ello empezaron a formularse las reglas de la lógica a partir de los principios de identidad y no contradicción, así como el de tercero excluido. Se estableció, en esa forma, la posibilidad del dominio de las pasiones por la razón.¹²

En el habla y en los relatos surgió además la sintaxis. No sólo fue el nombrar las cosas sino también la designación del actuar sobre de ellas lo que conformó las comunicaciones. El actor, el sujeto empezó hablar de lo que hacía: tirar una piedra o una jabalina, recoger una fruta, comerla. La primera sintaxis debe haber sido bastante simple, acompañada de ademanes que apoyaban lo que se pretendía decir mediante remedos, imitaciones corporales de lo referido. Más que una sintaxis era una *simpraxis*, la mezcla de palabras y de ademanes miméticos.

El báculo de la escritura sirvió para extender el vocabulario, pues se comenzaron a diferenciar más las características de las cosas mediante la designación de los nuevos atributos que se les encontraban como consecuencia de descubrimientos, algunos de ellos puramente casuales, otros, resultado de intentos exitosos por mejor aprovecharlas. Por otra parte, para suplir los componentes *simpráxicos*¹³ se desarrolló la posibilidad de estructurar las frases en una forma serial en

¹² V. M. Alcaraz, "Algunos mitos sobre la conducta. El marco ideológico de nuestra sociedad", *Revista mexicana de análisis de la conducta*, vol. 11, núm. 3, 1985, pp. 125-174.

¹³ El concepto de '*simpraxis*', se refiere a cuando se comprende la palabra en función de factores complementarios, situacionales, motores, gestos. [Nota del editor]

la que se empezó a señalar quién hacía qué a una cierta cosa.¹⁴ En las explicaciones religiosas los dioses eran poseedores de poderes sobrenaturales. Los hombres podían acudir a los dioses para, mediante ruegos y alabanzas, obtener de ellos favores. Los dioses tenían como sus súbditos a los hombres.

De la misma manera en que en las primeras bandas y luego en las primeras ciudades-estado se presentaban situaciones de dominio y subordinación, el actuar de los dioses seguía un patrón semejante. Los dioses, entonces, tenían bajo su yugo a los hombres, los dominaban, los protegían, cuidaban. La forma como en las explicaciones religiosas se planteó que estaban organizados los dioses y las relaciones de dominio que ejercían sobre los hombres puede verse en el canto sumerio de la creación:

Cuando el cielo fue separado de la tierra/ hasta ese momento fuertemente unidos/
y las diosas madres aparecieron/ y la tierra fue fundada y puesta en su lugar/ Cuando los dioses establecieron el programa del universo/ y prepararon los sistemas de irrigación/ constituyeron el curso del Tigris y del Éufrates/ Entonces, An, Enlil, Ninmah y Enki/ los dioses mayores/ al igual que los otros grandes dioses/ los Anunna/ tomaron lugar en el alto estrado/ y conferenciaron... Enlil preguntó ¿Ahora qué haremos?/ ¿qué fabricaremos? [...] Los Anunna respondieron a coro a Enlil/ Debemos inmolar a dos de nosotros/ y con su sangre daremos nacimiento a los hombres/ la faena de los dioses será su faena/ ellos delimitarán los campos/ [...] en provecho de la mansión de los grandes dioses.¹⁵

Una jerarquía divina quedó establecida y un conjunto de obligaciones hacia ellos, desde alimentarlos con ofrendas, hasta formas de acercamiento compuestas de imploraciones, alabanzas, ruegos. Como ejemplo tenemos algunas jaculatorias mesopotámicas con estilo implorativo: “¡Oh! Samás ten piedad de mí”;

¹⁴ Las referencias no sólo fueron a acciones humanas sino también a acciones y reacciones en la naturaleza, o sea, a lo que una cosa hacía a otra cosa.

¹⁵ En J. Bottéro, y S.N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 503-504.

laudatorio “Todo poderoso Nergal” o con manifestaciones de angustia, congoja y reclamo, como las que aparecen en una oración de Asurbanipal: “He hecho el bien tanto a los dioses como a los hombres, a los vivos y a los muertos. ¿Por qué, entonces, la enfermedad, la tristeza, las dificultades y los males me afligen? ¡Oh dios mío es a los impíos a quienes debes tratar así! Deja que yo vuelva a encontrar mi felicidad”.¹⁶

Se establecieron así los ceremoniales religiosos. A los dioses se les vestía, alimentaba y ensalzaba. Para alimentarlos se les ofrecían grandes comilonas. Se les llevaba en peregrinación. Magnas fiestas se hacían en su honor, sobre todo en los periodos calendáricos relacionados con la siembra, la cosecha y el principio del año. Pero esas formas de culto empezaron a fosilizarse y se convirtieron en rituales cuyo sentido se escapaba a la mayoría de los individuos.

Quizá sólo las fiestas de naturaleza orgiástica realizadas para la renovación de la naturaleza, después del invierno, tras los periodos de aparente pérdida del vigor de las plantas y del calor del sol, llevaban a exaltaciones y a una participación con sentido religioso en el acontecer natural al que se le infundían nuevas fuerzas con el desenfreno sexual.

La sexualidad ocupa un lugar importante en la religión porque conlleva una renovación, un nacimiento y porque el acto generativo se ve acompañado de fuertes sensaciones. En las fiestas del año nuevo babilónico en el mes de Nizan, correspondiente a nuestros meses actuales de marzo y abril, una de las ceremonias principales era la hierogamia, el matrimonio sagrado entre la sacerdotisa del templo que representaban a la diosa Innana y el rey, representante de Dumuzi, tal vez un antiguo soberano. El acto sexual realizado por ambos era generador de la fuerza que le hacía falta a la naturaleza, y el cántico con el que celebraban esa hierogamia es uno de los testimonios de cómo, gracias a la escritura que amplía el vocabulario, se tienen medios para descubrir las diversas facetas con las que aparece lo vivido. El relato se convierte así, en obra literaria.

¹⁶ J. Bottéro, *La plus vieille religion en Mesopotamie*, París, Gallimard, 1998, pp.267 - 269. Traducción propia.

*¡Oh!, querido mío, tan preciado para mi corazón/ el placer que me das es dulce como la miel/ ¡Oh!, león mío, tan preciado para mi corazón/ [...] Tú me haces feliz/ Mírame toda temblorosa ante ti/ Deseo, mi león, que me lleves a tu aposento/ Déjame que te acaricie ¡oh!, mi león/ Dulce querido mío, deseo ser lavada con tu miel/ En el suave tálamo/ Gocemos [...] / Toma de mí, tu placer, hazlo conmigo [...]*¹⁷

Vemos entonces, cómo relato, religión y literatura se enlazan. Al principio, la sintaxis es simple, progresivamente adquiere una complejidad y un desarrollo cada vez mayor gracias al báculo de la escritura que sirve para otorgarle mayor riqueza al lenguaje. De ese modo se hace posible que en el relato se abarquen más aspectos de la realidad. El relato hablado tiene como límites la memoria llamada de corto término que sólo permite retener unos cuantos elementos. Por eso, las frases verbalmente elaboradas necesitan apoyos, los cuales se logran haciendo redundante el tema del que se habla, repitiéndolo continuamente, evitándose así la fuga de ideas, o sea el pasar de un tema a otro, porque en la composición de las frases llega un momento en que el tema inicial se pierde al no poder ser retenido en la memoria. Un texto mesopotámico en el que se describe el paraíso terrenal, basado todavía en la oralidad, muestra esa redundancia: “La tierra de Dilmún es un lugar puro, la tierra de Dilmún es un lugar limpio. La tierra de Dilmún es un lugar limpio, la tierra de Dilmún es un lugar brillante. En Dilmún el cuervo no grita [...] el león no mata [...]”.¹⁸

En el texto escrito el tema no se pierde, se puede volver continuamente sobre él. Las repeticiones se evitan gracias al uso de sinónimos. Las frases se alargan y, mediante la función autorreflexiva del lenguaje, se pueden hacer correcciones y lograr efectos eufónicos. Siglos después, una nueva descripción del paraíso debida a la pluma de Milton, muestra la importancia del báculo de la escritura.

¹⁷ Bottéro, *op. cit.*, pp. 301 y 302. Traducción propia.

¹⁸ S.H. Hooke, *Middle Eastern mythology*, Middlesex, Inglaterra, Penguin, 1983, p. 114. Traducción propia.

Así era este lugar, sede rústica de variada perspectiva: bosque con corpulentos árboles que lloran resinas y bálsamos odoríferos y también con otros árboles muy frondosos cuyos frutos bruñidos con áurea corteza y brindando el goce de probarlos, penden tan atractivos que si las fábulas de las Hésperides fueran ciertas, sólo aquí pudieran serlo [...] el león salta gozoso, entre sus garras acaricia al cachorro[...]¹⁹

Si nos volvemos a las ciudades-estado de la antigüedad, nos damos cuenta de cómo en ellas la vida humana ganó seguridad debido a la invención de la agricultura, la domesticación de los animales y la construcción de sólidos albergues. Los comportamientos exigidos fueron moldeados principalmente por la sociedad, a veces sin enfrentar las contingencias naturales, aprendidos de modo informal en el seno de las familias o bajo programas más estrictos de enseñanza establecidos institucionalmente en las escuelas. Las situaciones límite a las que los individuos empezaron a enfrentarse ocurrían ahora de tarde en tarde. Surgían debido a catástrofes naturales; por revueltas sociales; por las guerras; o como resultado de estructuras jerárquicas que marginaban a ciertos sectores y les impedían gozar de bienes que sólo usufructuaban quienes se encontraban en los estratos dominantes. Otras situaciones límite fueron las que en el curso de la existencia de cada persona no encontraban solución como las enfermedades, los fracasos, las dificultades en las interacciones con los otros, y por último, la situación extrema de la muerte.

Para atender esas situaciones límite prestaron auxilio los parientes, algunas instituciones estatales y las iglesias. Esas formas de apoyo se sustentaron en estructuras ideológicas cuyo origen se remonta a los tiempos en los que se formalizaron las interacciones en los grupos sociales a través de un conjunto de normas de etiqueta, de leyes dictadas por las estructuras estatales o, en el caso de los lugares de culto, mediante ritos religiosos. Sin embargo, como antes lo dijimos, los ritos se fosilizaron. Las experiencias de contacto con las fuerzas de

¹⁹ J. Milton, *El Paraíso perdido*, 3ª ed., Madrid, Ediciones Ibéricas, s.f.

la naturaleza escasearon. Los dioses se vieron cada vez más lejanos. Para salvar esa situación, apareció la heterodoxia.

En los principios de la heterodoxia. Las exaltaciones y su reconocimiento

Fueron los marginados, las mujeres excluidas de los cultos del Estado, las prostitutas que ya no fueron sagradas, los parias quienes, en su búsqueda de modos distintos de ser confortados y de obtener seguridad, provocaron un renacimiento de las experiencias religiosas, alejándose de la ortodoxia.

En la Grecia antigua, los cultos dionisiacos ofrecieron esa salida.²⁰ Con danzas, mediante la embriaguez o el desenfreno sexual, resaltaron las sensaciones corporales ligadas a los circuitos de neuronas relacionados con la toma de conciencia mediante el agregado de un nuevo componente, el de la más intensa emocionalidad bajo el control de estructuras del sistema nervioso relacionadas con el placer y el displacer. Todo acto conductual se ve acompañado de componentes emocionales que permiten la aceptación o el rechazo de la estimulación recibida. El aprendizaje de nuevas conductas se explica por la activación de esos circuitos nerviosos que se encuentran situados subcorticalmente. Empero, el frenesí en los cultos dionisiacos implicó la exaltación máxima de dichos circuitos.

Esa exaltación llevó a que se buscaran nuevas explicaciones a las sensaciones así tenidas. Ocasiónó, en primer lugar, un volverse sobre sí mismo, una introspección que no existía en los habitantes de las ciudades-estado, quienes no se consideraban a sí mismos como individuos, sino como parte de una comunidad en la que el actuar estaba regido por los gobernantes y bajo el control último de los dioses, sin que este control diera lugar a actos voluntarios. Esto puede verse en los héroes homéricos, cuyas hazañas durante el sitio de Troya eran impulsa-

²⁰ E. Rhode, *Psique la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México, FCE, 1982.

das y dirigidas por los dioses en pugna, divididos de manera que unos prestaban auxilio a los troyanos y otros a los aqueos. En la religión judaica, también los ángeles o a veces Dios mismo, ordenan lo que deben hacer los individuos o el pueblo entero. ¿Ahora bien, cómo dioses o ángeles dirigían a los hombres? En los escritos de esos periodos se nos dice que la voz de un dios o de un ángel, o su aparición, hacían que los hombres realizaran ciertas acciones. Según Jaynes,²¹ el que se den esos señalamientos no se trata de un recurso meramente literario, sino que, no concibiéndose los seres humanos como individuos, proyectaban al exterior, en forma alucinatoria, lo que ahora llamaríamos sus pensamientos, los cuales eran puestos en boca de los dioses. Igualmente, las imágenes que ahora tenemos y que decimos que están en el interior de nuestra cabeza se proyectaban en esos tiempos hacia fuera y eran vistas como apariciones. En la actualidad decimos que cuando pensamos nos hablamos a nosotros mismos, pero cuando el sí mismo no existía, era figurado en el exterior como voces o como visiones, de la misma manera que en nuestros sueños tienen lugar imágenes visuales.²²

Los dioses, entonces, estaban presentes buena parte del tiempo en los grupos humanos, en el periodo en que surgieron los primeros atisbos de la conciencia y empezaron a tener lugar los intentos de explicar lo que sucedía en la naturaleza; cuando el mundo exterior empezó a ser reconocido y los estímulos del ambiente provocaban no sólo reacciones reflejas o comportamientos aprendidos según los procesos del condicionamiento, sino también se hizo posible darse cuenta de las sensaciones y del propio actuar, gracias a los procesos de la autorreflexividad múltiple. Naturalmente, eso no quiere decir que se vivía en un espacio poblado de dioses. La mayor parte de los comportamientos ocurrían, como nos sucede ahora, en un plano inconsciente, como cuando, por ejemplo, nos trasladamos a un lugar y nuestro caminar se hace en forma automática.

²¹ J. Jaynes, *El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicamaral*, México, FCE, 1987.

²² V. M. Alcaraz, "The illusion of a voice inside our head. Watson solution", *Revista mexicana de análisis de la conducta*, vol. 19, núm. 3, 1993, pp. 91-101.

Los cultos dionisiacos, en Grecia, dieron la posibilidad de vivir una fuerte experiencia trascendente. Esos cultos, con una importante participación de las mujeres, tenían lugar en las cimas de las montañas, en la noche, a la luz de las antorchas y bajo la estridencia sonora de cuernos, panderos y flautas, con danzas frenéticas que duraban hasta que caían de agotamiento los danzantes, en un nivel de exaltación acentuado por los efectos no sólo del vino —el licor del que era dios Dionisio—, sino también gracias a las consecuencias de la masticación de semillas de cáñamo.²³ La agitación física, la intoxicación producida por el vino y el cáñamo, producía una experiencia inusitada compuesta por una fuerte conmoción que hacía sentir la presencia de algo inaprensible, muy fuera de lo común, concebida como una fuerza extraña, propia sólo de una entidad distinta a la del panteón religioso, cuyos dioses, ocupados en los placeres de los que gozaban en su residencia del Olimpo, se desatendían de los marginados. Las fiestas hacían salir de sí a quienes participaban en ellas. Se obtenía de ese modo una liberación de la vida sin esperanzas de los marginados, gracias a ese nuevo estado subjetivo, muy distinto de los sentires cotidianos. Como los dioses se imaginaban con una morada fuera de la tierra, en el cielo, o en lugares paradisiacos, empezó a surgir la esperanza de ser llevados a dichos sitios por esa fuerza divina resentida en los momentos del delirio, y no sólo eso, sino también la de obtener una permanencia después de la muerte que permitiera gozar de lo negado en la existencia actual.

En la antigua Judea, los profetas vivían la experiencia de la divinidad también mediante danzas, música y cantos como aparece, por ejemplo, en el libro de Samuel, cuando éste le dice a Saúl, tras ungirlo como rey, que espere las señales de que Dios estará con él para que cumpla con su cometido:

[...] encontrarás una compañía o coro de profetas, que bajan del lugar excelso,²⁴ precedidos de salterio, tambor, flauta y cítara, y ellos profetizando. Y te arrebatará

²³ *Cannabis indica* o sea marihuana o hachis.

²⁴ Un collado, pues las cimas de los montes se consideraban lugares sagrados.

el espíritu del Señor, y profetizarás con ellos, y quedarás mudado en otro hombre [...]y he aquí que se encuentra con un coro de profetas; y arrebatado del espíritu del Señor, se puso a profetizar en medio de ellos ²⁵

Las agitaciones provocadas por la danza y la música llevaban a los profetas hebreos, predicadores de la Ley de Moisés, a un estado particular descrito como el ser arrebatados. Se les hacía entonces más presente la prevaricación de sus coterráneos que adoptaban los cultos de los pueblos vecinos y adoraban a Baal, cuyas estatuas mostraban en forma concreta a esa divinidad, mientras que el Dios de Israel nunca se veía, oculto en el Sancta Sanctorum o en el Arca de la Alianza. Un choque se presentaba en los profetas entre sus creencias y la conducta que presenciaban, o bien entre la opulencia de los poderosos y la pobreza del pueblo. Entonces, sus prédicas se llenaban de pasión, salpicadas de imágenes de destrucción y de castigos.

En la vida cotidiana estamos más bien vueltos hacia fuera, hacia los estímulos que inciden sobre nuestros órganos sensoriales. Nuestro cuerpo se nos pierde y sólo lo sentimos cuando tenemos un dolor, durante el cansancio, con el hambre, la sed, la aparición del deseo sexual o en el momento del orgasmo. Si esas sensaciones se intensifican con la danza, la música, el uso de sustancias tóxicas o en las sociedades de los principios de la civilización durante las festividades orgiásticas celebradas en los tiempos de primavera, o cuando se lleva a cabo la recolección de los frutos en los periodos de las cosechas, entonces, se manifiestan las sensaciones corporales ausentes y aparecen estados de exaltación.

La interpretación que se da a ese nuevo sentir es que el cuerpo aparece como invadido por un conjunto inmanejable de estímulos, como si algo llegara desde afuera para conmocionarlo. Ese algo tiene que enmarcarse en el cuerpo ideológico proporcionado por la sociedad. Ya creados los dioses, son ellos los que toman forma en el curso de ese enardecimiento. La experiencia mística entonces tiene lugar. Debido a la impresión tan fuerte, se tiende a buscarla

²⁵ I Samuel 10: 5 y 9.

nuevamente, lo cual da lugar al desarrollo de la introspección y a la progresiva conformación de la individualidad.

Dadas las formas en que aparece la experiencia mística, las descripciones que se hacen de ella tienen que apoyarse tanto en lo sentido como en un conjunto lingüístico metafórico e intelectualizado, es decir mediante el uso de los instrumentos proporcionados por las explicaciones previas formuladas respecto a la estructura del mundo y del propio ser humano.

En la búsqueda de la repetición de las experiencias místicas y de su explicación se siguieron varios caminos; entre los más socorridos estuvieron la intoxicación por drogas, la ascesis, la sexualidad, la flagelación, la contrición, la meditación y el análisis intelectual de los misterios divinos, realizado mediante un proceso de abstracción para conformar un cuerpo de doctrina en el que los componentes emocionales dejaron de jugar el papel primordial. Las principales experiencias obtenidas en los caminos dirigidos a buscar a la divinidad fueron la alucinosis, las apariciones, el gozo, la euforia, los estados depresivos por sentimientos de culpa y la calma o paz interior.

Los circuitos nerviosos de la exaltación y el éxtasis

Antes de hablar de otras formas de experiencias religiosas, conviene presentar los circuitos neuronales que están en la base de la emocionalidad, los cuales ya dijimos que se relacionan con el placer y el displacer. Dichos circuitos intervienen continuamente en nuestra adaptación al medio, pues aseguran la adquisición de nuevas respuestas destinadas a la promoción del desarrollo personal; conducen al encuentro de las condiciones que sean más favorables para el organismo; al logro de los estados de bienestar; a la producción de la conducta creativa y fundamentan la cimentación de las relaciones interpersonales, así como el establecimiento de lazos afectivos.

Tales circuitos se encuentran distribuidos en tres regiones principales del sistema nervioso. En un primer sitio, en el tallo cerebral, en donde la médula es-

pinal sufre una expansión y comienza a insertarse en las estructuras encefálicas. Ahí se ubican las poblaciones neuronales responsables de la supervivencia, debido a que controlan los actos respiratorios y la circulación sanguínea, al igual que la aceptación de las sustancias nutritivas y el rechazo de las tóxicas; para eso generan sensaciones euforizantes, oponiéndose además al dolor mediante reacciones analgésicas. Su actividad está sustentada por cuatro sustancias que aseguran la transmisión de los impulsos nerviosos, a saber: la noradrenalina responsable de la conducta *vigil* y la activación orgánsmica, la dopamina generadora de estados euforizantes, los opiáceos endógenos y los cannabinoides relacionados con drogas de abuso como la morfina, la heroína, el opio y la mariguana y finalmente la serotonina con funciones inhibitorias que se relacionan con estados depresivos. En estas zonas del sistema nervioso hay, además, dos estructuras conectadas con el sistema visual y auditivo. Luces, sombras y movimientos se captan en ellas, así como estímulos sonoros de tonalidad grave y de frecuencia modulada muy simple como podrían ser los maullidos de los gatos, los ladridos de los perros los mugidos de los bovinos o balidos de ovinos y caprinos.

Una segunda región que recibe el nombre de diencéfalo se halla en las zonas que determinan los apetitos como el hambre, la sed o el deseo sexual, así como las respuestas agresivas. Un circuito proveniente del tallo cerebral con funciones relacionadas principalmente con la dopamina origina en esta otra región sensaciones placenteras. Finalmente, la tercera área es la corteza cerebral, sobre todo en dos zonas: el lóbulo temporal y la corteza frontal, cuyas funciones son analíticas, discriminativas e integradoras de las sensaciones generadas en las estructuras subcorticales antes mencionadas, las relacionadas con los circuitos básicos de la sobrevivencia y las que determinan los apetitos y generan el placer y el displacer.

Muy fácilmente podemos ver cómo los circuitos neuronales que se relacionan con las estructuras en donde se secretan la noradrenalina, los opioides endógenos, los cannabinoides y la dopamina son puestos en actividad en los cultos dionisiacos. El uso del cáñamo, además, activa directamente los núcleos cannabinoides. La actividad respiratoria y cardiaca acelerada por el ejercicio de la danza, la fuerte estimulación auditiva y las luces de las antorchas y las sombras

nocturnas actúan sobre esas estructuras que están relacionadas con las actividades básicas del organismo. Las secreciones del circuito de la dopamina generan además la elación que acompaña a dichos ritos.²⁶

Cualquier actividad física intensa puede provocar activaciones de las estructuras antes mencionadas, pero las sensaciones que se presentan pasan a la conciencia solamente como una simple agitación corporal. El carácter de la experiencia estará dado por el contexto. Una jornada de intenso ejercicio físico, sin la parafernalia de música, cantos, antorchas y danzas sólo se sentirá como cansancio. En una justa deportiva, el mismo tipo de sensaciones serán de júbilo si se triunfa, o de depresión si se pierde. En este último caso el balance de la dopamina y la serotonina se modifica y da lugar a sentimientos depresivos porque después del ejercicio vino el darse cuenta del fracaso.

El contenido religioso surge no sólo por el contexto inmediato, sino por una condición en que, frente a la marginación, la opresión, la vida sin satisfacciones, se despiertan esperanzas por la generación de una sensorialidad rebasada que antes no se había experimentado. Frente al nuevo estado excitatorio resultado de los ritos, se tiene a la mano un conjunto de explicaciones relacionadas con lo sobrenatural. Un dios muy próximo, dentro del propio cuerpo, distinto a los dioses lejanos, interviene y sobre él se colocan expectativas, ilusiones en un porvenir que puede incluso presentarse después de la muerte, pues al salirse de sí en el curso del rito se mostró que se puede existir aun cuando todo parece estar fuera del cuerpo.

En los profetas judíos dedicados a la predicación, esta última conducta se facilita. Sus profecías hablan de la aniquilación del estado de cosas en las que su pueblo vive, se refieren a la necesidad de que el comportamiento que les causa

²⁶ Ver V. M. Alcaraz y E. Gumá, *Texto de Neurociencias Cognitivas*, México, El Manual Moderno, 2001. V. M. Alcaraz, "La conciencia: ese escarabajo que los seres humanos dicen tener dentro", E. Frixione, (coord.), *Conciencia. Nuevas perspectivas en torno a un viejo problema*, México, Siglo XXI, 2007. Particularmente para los opiáceos y cannabinoides: Le Merrer J., Becker, J.A, Befort, K. y Kieffer, B., "Reward Processing by the Opioid System in the Brain", *Physiological Review*, vol. 89, núm. 4, 2009, pp. 1379-1412; y R. Mechoulam y L.A. Parker, "The Endocannabinoid System in the Brain", *Annual Review of Psychology*, vol. 64, 2013, pp. 21-47.

una repulsa, por resultarles abominable, tiene que ser castigado, y es necesario que se vuelva al acatamiento de la ley.

La ascesis

Una situación contraria a la excitación exacerbada de las experiencias anteriores es la de la ascesis. En los primeros tiempos del cristianismo, frente a la proliferación de religiones dentro de una sociedad en que las conductas disipadas presentaban frecuentes tentaciones, retirarse al desierto fue un camino de búsqueda de la salvación. El desierto, además, estaba presente en las enseñanzas de la doctrina cristiana. San Juan, el bautista, predicó en el desierto la venida de Cristo. Este último se retiró igualmente al desierto y en el mismo fue asediado por el demonio. Muchos eremitas quisieron seguir esa vía para obtener la salvación e incluso para luchar contra los demonios. Hay que recordar que en las explicaciones religiosas se crearon, lo mismo seres benéficos que maléficos, a fin de dar cuenta tanto de las calamidades como de las situaciones beneficiosas que se presentan en el curso de la vida.

Un ejemplo muy ilustrativo del seguimiento de la vía de la ascesis lo tenemos en san Antonio el Grande. Primero, según lo dicen las crónicas de su vida, se desprendió de sus riquezas, luego se retiró adonde creyó que podría enfrentar a los demonios y así salvarse, con el sometimiento, además, a un constante ayuno. El primer lugar escogido fue cerca de un cementerio, con la creencia de que ahí era más probable que los demonios aparecieran. Más tarde se retiró al desierto, pues en ese lugar fue donde Cristo resistió las tentaciones demoniacas. En todas esas partes fue víctima de una continua alucinosis. Los demonios se le aparecían, veía mujeres desnudas y elevarse objetos en lo alto. Se enfrascó, así, en una lucha contra los demonios, en la cual terminó por vencerlos. En sus visiones, no sólo se le aparecían los espíritus del mal sino también los ángeles. Incluso en una ocasión se sintió llevado hacia las nubes por los espíritus angélicos. La forma que tuvo para distinguir la aparición de los espíritus buenos de los

malos fue que estos últimos se le presentaban en medio de grandes ruidos, mientras que la vista de los ángeles le daba un sentimiento de paz. Cuando ganó este último sentimiento se retiró a un oasis, en donde pudo incluso convivir con las bestias salvajes; su ser transformado, gracias a un estado de inocencia, en una especie de condición adánica.²⁷

Si examinamos el tipo de experiencias tenidas por Antonio, vemos nuevamente el circuito neuronal activado en las vivencias dionisiacas y en las de los profetas judíos. Aquí fue el ayuno, la falta de estimulación presente en ese páramo reseco, extendido y con límites perdidos en la distancia, el que ocasionó que se activaran las regiones relacionadas con la visión y la audición localizadas en el tallo cerebral. Para explicar esta activación aparentemente paradójica es necesario decir que la falta de estimulación origina en el sistema nervioso una sobrerreacción, pues empiezan las neuronas a activarse espontáneamente y entonces a producir alucinosis.

La alucinosis se genera tanto por una estimulación excesiva como por falta de excitaciones. Esto último ha sido comprobado por experimentos de privación sensorial en los que los sujetos empiezan a alucinar.²⁸ Ahora bien, el contenido de las alucinaciones depende las experiencias vividas, de ahí que, aunque pueden aparecer figuras extrañas, monstruos nunca vistos, éstos sean construcciones basadas en los elementos proporcionados por experiencias anteriores. Nuestros sueños, una experiencia tenida noche a noche, aunque a veces no se recuerde, se presentan porque en el recambio de sustancias neuroquímicas en el periodo nocturno, aumenta en las zonas del tallo cerebral que controlan los movimientos oculares y por ende en zonas relacionadas con la visión.²⁹ Pero nuestros sueños, aun cuando a veces carezcan de lógica o aparezcan en ellos cosas que no hemos visto, se estructuran con lo que previamente hemos conocido.

²⁷ H. Graef, *Histoire de la mystique*, París, Editions du Seuil, 1972.

²⁸ J. Vernon, T.W. McGill y H. Schiffman, "Visual hallucination during perceptual isolation", *Canadian Journal of Psychology*, vol. 12, núm. 1, 1958, p.30.

²⁹ V.M. Alcaraz, *Estructura y Función del Sistema Nervioso. Recepción sensorial y estados del organismo*, 2ª ed., El Manual Moderno, 2001.

En la privación sensorial eso mismo sucede y las alucinaciones de San Antonio fueron determinadas por lo que él mismo buscaba, vencer las tentaciones, luchar contra los demonios y tratar de alcanzar la paz y la beatitud.

La contrición

Otra forma de buscar las experiencias místicas es apenarse por las faltas cometidas y torturarse, sea simbólicamente, mediante recuentos de los propios errores y culparse por su comisión, o bien hacerse daño físicamente con la flagelación.

San Agustín, que llevó una vida licenciosa antes de convertirse al cristianismo, nos puede servir para explicar lo que sucede cuando se sigue ese camino. Este santo de la Iglesia Católica, dice que hay un primer estadio en la vía mística que es el de las lágrimas derramadas por los pecados cometidos. En ese momento inicial aparece una sensación de amargura causada por el dejarse llevar por placeres prohibidos que, a fin de cuentas, son de poca duración. La vida religiosa proporciona, por lo contrario, una alegría duradera, ya que en ella se obtiene el perdón de los pecados.

Debo ahora volver mis pensamientos atrás, a las cosas abominables que hice en aquellos días, los pecados de la carne que profanaron mi alma. Hago esto mi Dios, no debido a que amé esos pecados, sino porque te amo a ti. Por amor de tu amor rememoro las vías equivocadas que seguí. La memoria es amarga, pero esa amargura me ayudará a saborear tu dulzura, la dulzura que no engaña, sino lleva a la verdadera y permanente alegría. Por amor a tu amor me recuperaré del estrago, de lo que me rasgó despedazándome por estar lejos de ti [...]³⁰

³⁰ San Agustín, *The confessions*, trad. Edward Bouverie Pusey, Chicago, Encyclopaedia Britannica Inc., 1952, p.11 (Great books of the Western world, 18). Traducción propia del inglés.

Más adelante San Agustín califica sus pecados y su vida anterior con fuertes palabras, pues dice: “¡Qué abominación! ¡Qué parodia de vida! ¡Qué muerte abismal!”³¹ y eso lo lleva a una experiencia distinta, gracias a su arrepentimiento, que le permite entrar en un estado anímico diferente:

Entré en las profundidades de mi alma y pude hacerlo gracias a tu ayuda. Entré con el ojo de mi alma y tal como fue, vi la Luz que nunca cambia, lanzando sus rayos sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente. No fue la luz común del día que es vista por el ojo de cada cosa viviente compuesta de carne y sangre, ni una luz más espaciosa del mismo tipo, ni tampoco era como si la luz del día fuera más clara, más brillante y llenara todo el espacio con mayor luminosidad. Lo que vi fue algo muy diferente, totalmente diferente de cualquier luz conocida en la tierra. Iluminó por arriba mi mente, pero no en la forma que el aceite flota sobre el agua o el cielo queda dispuesto encima de la tierra. Estaba arriba de mí debido a que era por sí misma, la Luz que me hizo y debajo de mí debido a que yo mismo estaba hecho por ella. Todos los que conocen la verdad, conocen la Luz y todos los que conocen esta Luz conocen la eternidad. Es la luz que conoce la caridad.³²

El texto de San Agustín nos lleva a dos tipos de análisis. Por una parte a la experiencia sensorial descrita y por otra a la estructura del propio texto y a los procesos cognoscitivos puestos en juego. La experiencia sensorial pudo haber sucedido cuando ocurrió el examen de los pecados y surgió el sentimiento de culpa. Las consideraciones de que se han cometido actos vergonzosos generan cambios en el organismo. El flujo de sangre se modifica como puede verse por la aparición de rubor. Al mismo tiempo se presenta una conducta defensiva consistente en empequeñecerse. Se trata de encoger el cuerpo para eludir el castigo.³³ Se

³¹ *Op. cit.*, p. 15.

³² *Op. cit.*, p. 61.

³³ En relación con este tipo de respuestas Darwin en su libro sobre las emociones tiene análisis muy perspicaz. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Chicago, The University of Chicago Press, 1965. (ed. or. 1872).

producen inhibiciones. En los procesos inhibitorios del sistema nervioso se sabe que interviene una sustancia neuroquímica llamada *GABA*, o ácido gama butírico, responsable de la supresión de respuestas.

El *GABA* participa en los procesos inhibitorios y en la depresión que ocurre cuando se sufre un castigo físico real o producido por reclamos verbales. Otra sustancia de la cual ya hemos hablado, la serotonina, igualmente entra en actividad.³⁴

Cuando se recibe el perdón es probable que se induzcan las respuestas neuronales asociadas con el placer, o sea las contrarias al sentimiento de minusvalía. Una descarga noradrenérgica se origina entonces, que si es muy intensa puede actuar sobre los centros visuales del tallo cerebral y dar lugar a la aparición de luces; luces que al no haber aparecido como respuesta a un estímulo real externo son interpretadas con apoyo en el marco de explicaciones elaboradas en los contextos sociales vinculados a la religión.

En cuanto al texto, su estructura está compuesta por un conjunto de metáforas que siguen además los usos estilísticos de la época. Debe recordarse que en el marco doctrinal de los fenómenos religiosos se arrastra el conjunto de influencias provenientes de la propia historia de una religión determinada. El resultado es un sincretismo en donde creencias múltiples, religiosas, seculares, filosóficas, del sentido común o incluso del campo científico, se mezclan.

Al insertarse en los marcos doctrinales la experiencia mística, se pasa de las sensaciones por así decirlo brutas a procesos reflexivos apoyados por el lenguaje, con un consecuente ordenamiento lógico de las explicaciones. Para las experiencias sensoriales brutas de tipo emocional, la actividad del sistema nervioso se concentra en las estructuras del tallo cerebral y en los circuitos del placer que involucran al diencefalo. Para los procesos reflexivos lingüísticos que aparecen en el texto agustiniano se hizo necesario el circuito completo de la autorreflexividad múltiple que tiene dos estadios. El primero es el darse cuenta de la actividad sensorial, el tomar conciencia de la experiencia. Ocurre principalmente en los circuitos de la corteza cerebral terciaria, en los traslapes de las zonas occipitales,

³⁴ V. M. Alcaraz, *op. cit.*, 2001.

temporales y parietales. El segundo estadio, que implica una conducta lingüística y un examen lógico de los sucesos, exige un circuito más extenso en donde las cortezas frontales de asociación son las que se activan, y si se presentan componentes emocionales, entra en actividad también la corteza órbita frontal.³⁵

La mística de la luz y las tinieblas

En la mística de la luz y las tinieblas que podría ejemplificarse con los planteamientos que aparecen en las obras de San Gregorio,³⁶ se señala que la búsqueda de Dios comienza con un enfrentarse a las tinieblas de la ignorancia y del pecado. Los preceptos del cristianismo iluminan esa oscuridad y permiten que se llegue a descubrir la inteligencia suprema de Dios que regresa al místico de nuevo a las tinieblas, cuando se da cuenta de que no puede comprender la alteridad de Dios, pues el hombre con su limitada inteligencia carece de la capacidad para aprehender la trascendencia absoluta de la divinidad.

En San Juan de la Cruz, las tinieblas se representan como la noche oscura del alma:

Por tres cosas podemos decir que se llama noche ese tránsito que hace el alma hacia la unión de Dios: La primera por parte del término donde el alma sale, porque ha de ir careciendo del apetito (gusto) de todas las cosas del mundo que poseía, en negación de ellas; la cual negación y carencia es como noche para todos los sentidos del hombre. La segunda, por parte del medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión, lo cual es la fe, que es también oscura para el entendimiento como noche. La tercera, por parte del término adonde va, que es Dios, el cual ni más ni menos es noche oscura para el alma en esta vida.³⁷

³⁵ Alcaraz y Guma, *op. cit.*

³⁶ Ver H. Graef, *Histoire de la mystique*, París, Editions du Seuil, 1972.

³⁷ San Juan de la Cruz, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.

Ese ir de la oscuridad a la luz y volver de nuevo a la oscuridad es una experiencia extendida que en muchas religiones aparece. Así en la tradición jasídica judía hay un cuento de Baruj de Mezbizh que refleja la situación paradójica y enigmática anterior: “Rabí Baruj dijo una vez: ¡Que bueno y resplandeciente es este mundo si no permitimos que esclavice nuestro corazón! pero qué oscuro es si así los hacemos”.³⁸ Esa dificultad también está presente en la mística musulmana. Los sufís se enfrentan al mismo problema. Yalal al-Din Rumi lo expresa al manejar un aparente contrasentido: En la oración de la noche, cuando el sol declina hasta hundirse, este camino de los sentidos se cierra y el camino hasta lo invisible se abre.³⁹

Las citas anteriores muestran, como en el caso de San Agustín, una combinación de referencias a lo vivido y un uso del lenguaje apoyado en figuras metafóricas cuya pretensión es mostrar los impedimentos presentes en las capacidades humanas para entender la experiencia de la divinidad. Entre el estado extático alcanzado y el texto escrito hay un periodo de reflexión y una búsqueda de los términos que pudieran considerarse como más apropiados para explicar no la unión con Dios, sino el deseo de acercarse a Dios. Se ensaya encontrar una representación intelectual de lo que se propone sea la causa última del mundo y de la propia vida. La experiencia descrita por los místicos es una especie de enfrentamiento a lo que para ellos constituye un misterio: la esencia de lo trascendente, del principio explicativo del existir. Su búsqueda se dirige a encontrar un sentido a la vida. Pero lo que es importante señalar en el análisis que estamos realizando, es que en el proceso de formulación de las explicaciones de tipo religioso, progresivamente se pasa de lo vivido real, a construcciones simbólicas de carácter cada vez más abstracto.

En los circuitos neuronales que están en la base de la experiencia religiosa, las estructuras del tallo cerebral y las del diencefalo, responsables de la emocionalidad, empiezan progresivamente a quedar en segundo plano para que ahora predominen los circuitos corticales que controlan la conducta lingüística y el pensamiento abstracto.

³⁸ M. Buber, *Cuentos jasídicos I*, Buenos Aires, Paidós, 1949.

³⁹ Yalal al-Din Rumi, *Poemas sufíes*, Madrid, Hiperión, 1997.

La mística del amor

En los procesos de desarrollo de concepciones cada vez más abstractas de experiencias que deben haber comenzado como fuertes conmociones ante situaciones límite, un ejemplo sumamente importante es la mística del amor. En esa mística, el texto primordial fue el canto babilónico hierogámico entonado en las fiestas del Año Nuevo que se celebraban para la renovación de la vegetación perdida en el invierno. Dicho canto pasó a la religión judía y aparece con estrofas similares en el Cantar de los Cantares atribuido a Salomón.

El cantar de los cantares es el modelo de muchos de los textos de la mística cristiana, entre los que descuellan los poemas de San Juan de la Cruz, explícitos en cuanto a las imágenes del tálamo nupcial y del acto amatorio:

Nuestro lecho florido,
de cuevas de leones enlazado,
En púrpura tendido,
de paz edificado,
de mil escudos coronado

Y más adelante

Allí me dio su pecho,
allí me enseñó ciencia muy sabrosa.
y yo le di de hecho
a mí, sin dejar cosa;
allí le prometí de ser su esposa⁴⁰

En la poesía sufí de Yalal al-Din Rumi también están presentes con gran lirismo y fuerza las imágenes del amor, comparándole con el vértigo del estado

⁴⁰ San Juan de la Cruz, *op. cit.*, pp. 101 y 102.

de ebriedad y haciendo ver la dificultad de expresarlo con las palabras propias de la razón:

El consejo de cualquiera nunca es de provecho para los amantes: el amor no es la clase de torrente que cualquiera pueda tener.

Ningún hombre del intelecto conocerá nunca el éxtasis de la cabeza del borracho; ningún hombre de la razón conocerá nunca el rapto del corazón en la pérdida de la razón.⁴¹

Los textos aquí ejemplificados de la mística del amor contienen un simbolismo cuyos orígenes hace tiempo que se borraron. Lo concreto de la pasión amorosa se trasladó a lo abstracto de la búsqueda de la divinidad.

Una anécdota sufí que se dice le sucedió en Basora a Rabi a al-Adawiyya, una mística musulmana, presenta, con una simbología distinta al erotismo sexual, lo que sería la naturaleza del amor a Dios, una entrega total sin búsqueda alguna de cualquier ganancia:

A Rabi a al-Adawiyya se le preguntó por qué llevaba en una mano una antorcha y en la otra un cántaro lleno de agua, y ella respondió: Quiero prender fuego al paraíso y apagar con esta agua el infierno, para que esos dos velos desaparezcan y se vea claramente que adoro a Dios por amor y no por temor al infierno o por esperanza del paraíso.⁴²

Lo mismo puede verse en la tradición judía jasídica

En la mitad de la plegaria el Baal Shem dijo una vez las palabras del Cantar de los Cantares: “Lo nuevo y lo viejo, todo lo atesorado para ti, oh mi bienamado” y agregó: “Cualquier cosa que haya en mí, todo lo nuevo y lo viejo, es sólo para ti”.

⁴¹ Yalal al-Din Rumi, *op. cit.*, p. 84.

⁴² A. Schimmel, *Las dimensiones místicas del Islam*, Madrid, Trotta, 2002.

Sobre esto le preguntaron “¿Pero acaso el rabí no nos dice también a nosotros palabras de enseñanza?” Él repuso: “Cuando el tonel rebosa”.⁴³

En muchos de los ejemplos anteriores, las experiencias originarias que dieron lugar a la religión, permanecen, a pesar de que a lo largo de los siglos se han realizado esfuerzos de abstracción e intentos de borrado de lo que actualmente sería inaceptable. En nuestra época se presentan como imágenes metafóricas, intelectualizadas. Se desarrollan en formatos, algunos de ellos poéticos, otros como análisis filosóficos.

De lo numinoso a lo abstracto

Para terminar, tomaré un ejemplo de disquisición completamente abstracta para mostrar como el concepto de Dios se ha transformado, al pasar de las experiencias numinosas originales a la formulación teológica.

Es en el Evangelio de San Juan en el que de manera más abstracta se presenta el origen del universo y la esencia de Dios. Ahí, se dice: “En el principio era el Verbo y el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios. Él estaba en el principio con Dios... Y el Verbo se hizo carne y habitó en medio de nosotros...”.⁴⁴

Estas frases han sido objeto de polémicas sin fin. Lo que muestran es que el concepto de *logos* platónico terminó fusionándose con las tradiciones judaicas y cristianas. Sin embargo, lo que nos interesa plantear aquí es cómo de lo sensorial, lo emocional, lo experiencial se pasó a lo puramente intelectual. El debate al que nos referimos fue originado por la traducción del griego al latín del Nuevo Testamento, realizada por Erasmo de Rotterdam. No entraremos a las discusiones suscitadas, sino sólo presentaremos una parte del argumento de Erasmo para sustentar su elección de la palabra *sermo* en lugar de *verbum*, pues en

⁴³ M. Buber, *op. cit.*, p. 108.

⁴⁴ San Juan 1 1, 2 y 14.

esa traducción en lugar de usar la frase *In principio erat verbum* empleó la locución *In principio erat sermo*. La razón argüida por Erasmo fue que en el texto griego la palabra utilizada era *logos* que tiene múltiples significados: *sermo*, *verbum*, *oratio*, *ratio*, *sapientia*. De todos esos vocablos el más adecuado era *sermo* por acomodarse mejor al sentido del evangelio, ya que una de las connotaciones de *sermo* es la de expresar un mensaje y Dios padre se expresa a los humanos a través de su hijo, Jesucristo, que vino al mundo para dar a conocer la palabra de Dios. Por otra parte, Dios no puede ser comprendido por ningún razonamiento, pero en su deseo de darse a conocer a la humanidad se manifestó a través de su hijo, o sea, por el *sermo*, la palabra. Dios también creó con la palabra al mundo. Su mensaje puede ser comprendido mediante la visión de la naturaleza.

Hay, empero, una manera más efectiva de entender lo que es Dios si se escuchan las palabras que Él pronuncia. Esas palabras no son otra cosa que su hijo. Dios es además eterno y único, pero se revela en una Trinidad: El hijo, su palabra y el Espíritu Santo, su esencia, su espíritu. Esas tres personas son una sola persona que existe eternamente, porque la palabra de Dios siempre ha existido, es Dios y su espíritu le es connatural, siempre ha estado presente, no tiene principio ni fin por ser su esencia.⁴⁵ Si se acepta que el evangelio no dice “En el principio era el Verbo ... y el Verbo era Dios”, sino que en el texto original Dios es concebido como la palabra al señalar que “En el principio era la palabra... y la palabra era Dios”, de acuerdo con mi propia interpretación se cambia la idea que pudiéramos tener de la divinidad que ya no sería, según una versión del texto bíblico, la “acción”, pues ese es el significado del verbo; sino más bien sería la “palabra”, la representación de todo lo que en el mundo existe, incluida su esencia, la divinidad. Una distinción sutilísima, aunque una y otra concepción de la divinidad nos colocan muy lejos de la conmoción emocional bruta.

⁴⁵ M. O’Rourke, “A Conversational Opener: The Rhetorical Paradigm of John 1:1”, en W. Jost, (editor), *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 58-79

A manera de conclusión

Lo visto anteriormente nos muestra que los temas de la experiencia religiosa desde los primeros tiempos de la civilización se repiten. Son temas que nos permiten superar situaciones límite. En la repetición de los temas, progresivamente éstos van ganando elementos proporcionados por las diferencias existentes entre las características de las civilizaciones que primero los desarrollaron y las peculiaridades culturales de los pueblos que luego los recogieron. Como al principio fueron el resultado de una emoción en estado bruto, algunos de sus elementos son sustituidos o borrados porque son demasiado fuertes, chocan con ciertas sensibilidades ganadas con el avance de la civilización. Por ejemplo, un tema que no tratamos es el del sacrificio cruento de un ser humano para ofrecérselo como alimento a dios y luego participar junto con el dios en esa comida, o también la práctica de cargar con los pecados del pueblo a un animal, el chivo expiatorio y luego matarlo. En Grecia eran seres humanos, los llamados fármacos, los que eran apedreados hasta morir. Cada piedra llevaba un pecado.⁴⁶ En general, al dios se le ofrecían para alimentarlo tanto los frutos del campo, las primicias, como los hijos primogénitos. En Judea, la supresión de esos sacrificios está representada en el pasaje de la Biblia en el que Dios deja de exigirle a Abraham que sacrifique a su primogénito Isaac y en su lugar acepta se le ofrezca un carnero.⁴⁷ La práctica sacrificial se cambió, en un primer tiempo por un animal, después por una simbolización. Jesucristo es el ‘Cordero de Dios que quita los pecados del mundo’; viene a ser un chivo expiatorio. La manducación del sacrificado se mantiene simbólicamente en la ceremonia de la misa con la hostia que es el cuerpo de Cristo y el vino bebido por el sacerdote, que es su sangre.

La fiesta del año nuevo babilónico se repite en el carnaval contemporáneo, como igualmente se repite el canto hierogámico entonado en esa festividad, con una estructura semejante, en el Cantar de los Cantares, y actualmente en un con-

⁴⁶ D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, Nueva York, Routledge, 2000.

⁴⁷ Génesis 22: 1, 9, 10 y 11.

junto de poemas místicos dedicados al amor de Dios. La prostitución sagrada fue difícil erradicarla, pero si en la Biblia se buscan resabios se encuentran algunos sorprendentes. Dos de ellos, aunque poco conocidos, son de gran importancia porque tienen que ver con la genealogía de Jesucristo,⁴⁸ en la que aparecen dos mujeres: Tamar, que se disfrazó de prostituta para que la embarazara Judá,⁴⁹ de cuya descendencia nace David y de la casa de David proviene José, el esposo de María, la madre de Jesús. La otra mujer es Maaca, hija de Absalón, hijo a su vez de David. Maaca tuvo como hijo al rey Asá, quien la apartó de sí porque era la que presidía las ceremonias a Priapo en un bosque dedicado a ese culto,⁵⁰ en el que había prácticas de prostitución sagrada. La hierogamia y la prostituta sagrada simbolizan la fuerza generadora de la sexualidad presente en múltiples metáforas de las religiones actuales. Descender de una prostituta en las religiones antiguas representaba la fuerza completa de la sexualidad. Ahora, esa fuerza simbólicamente se obtiene en la unión con Dios, en el amor a Dios.

Muchos son los caminos seguidos por el ser humano para enfrentarse al mundo en el que vive, para dominar las fuerzas de la naturaleza, para entender lo que le sucede. En el presente trabajo vimos como la mimesis permitió a los primeros hombres referirse a lo que estaba a su alrededor y como la mimesis se convirtió en palabra y la palabra pasó a ser relato. El relato resultó insuficiente, pues surgió la necesidad de explicar porque ocurrían los sucesos. Se inventaron los dioses y las ofrendas para alimentarlos. Bajo la protección de los dioses aparecieron sentimientos de seguridad. Sin embargo, persistían situaciones inmanejables no atendidas por los dioses. Además, los cultos resultaban insatisfactorios, haciéndose necesaria la búsqueda de nuevos dioses o de nuevos cultos que produjeran experiencias que llenaran las aspiraciones, sobre todo de quienes eran oprimidos o relegados: esclavos y mujeres.

La emocionalidad suscitada requirió nuevas explicaciones. Las drogas y el frenesí de las danzas en las fiestas orgiásticas permitieron se produjeran las emo-

⁴⁸ San Mateo 1: 1 a 17.

⁴⁹ Génesis 38: 14 a 26.

⁵⁰ Reyes I 15:13.

ciones que hacían falta y, además, obligaron a que se inventaran nuevos términos para referirse a las sensaciones corporales exaltadas que los nuevos ritos generaban. El reconocimiento de esas sensaciones llevó a que empezaran a formularse las primeras nociones de lo que es que alguien se sienta como individuo. Gracias a la invención de la escritura se tuvieron apoyos para elaborar un nuevo tipo de relatos centrados ahora en las sensaciones corporales. Hubo necesidad de crear otras metáforas para dar cuenta de esas sensaciones. El lenguaje ayudado por la escritura dio pie a la creación de textos con una mayor riqueza léxica y con estructuras más complejas. Los primeros reconocimientos del ser individual se limitaron a un percatarse de la propia emocionalidad. Eso no fue suficiente para que se forjara el concepto de individuo. Para ello faltaba el sentirse no sólo asiento de emociones, sino también responsable de los propios actos. De todos modos, esos avances condujeron, poco a poco, a separarse de las concepciones antropomórficas de los dioses y a ver a la divinidad de otra manera.

La creación literaria salió ganando con nuevos temas y la experiencia religiosa, de ser sólo exaltación, se convirtió en un análisis de las propias sensaciones. Apareció el sentimiento del pecado, la culpa. La emoción bruta requirió de metáforas. Los dioses alejados se acercaron. Sin su apariencia antropomórfica, tuvieron que ser descritos con términos abstractos o mediante metáforas en las que se hacía ver la imposibilidad de describirlos. Apareció el tema de la luz y la oscuridad refiriéndose a esa impresión paradójica de no poder entender y por lo tanto sumirse en la oscuridad, pero al mismo tiempo sentir una presencia sobrenatural y consecuentemente tener la impresión de verse iluminado. El uso de esas metáforas no sólo fue resultado de un esfuerzo intelectual para dar cuenta de la paradoja vivida, sino originalmente tuvo su asiento en sensaciones reales, las producidas por actividades en las estructuras del sistema nervioso excitadas por las drogas, el ayuno, o una intensa emocionalidad.

Los pasajes revisados, representativos de las sensaciones que se tienen ante una situación límite, y las metáforas utilizadas, nos muestran, en primer lugar, el carácter sincrético de las religiones porque al pasar de una cultura a otra, a los temas originarios se les agregaron o se les suprimieron elementos. En segundo lugar,

esos pasajes nos hacen ver la progresiva sustitución de las experiencias emocionales por simbolizaciones estructuradas con un lenguaje metafórico que permite traducir lo indecible —la emoción bruta ante lo inexplicable— en formas decibles y poco a poco llevar eso decible, cargado de emoción, a representaciones abstractas. Marduk sanguinario, Zeus belicoso y mujeriego, el Dios tronante y colérico del antiguo testamento se convierten en la fórmula abstracta del Verbum o el Sermo, el Verbo o la Palabra, la representación del mundo y su esencia.

Ese camino es el mismo que siguen los relatos, descripciones de la realidad que al aumentar los vocabularios permiten usos metafóricos también con fuerte contenido emocional. El “alto grito amarillo” para referirse al sol, de Octavio Paz,⁵¹ o “el sol negro de la melancolía”, de Gerard de Nerval⁵² por ejemplo. Igualmente, ese camino es el de la ciencia. Primero se desacraliza la naturaleza describiéndola con términos neutros: fuerza, energía. Luego se le sujeta a prueba experimentando con ella. Las comprobaciones permiten dominarla, desarrollar las técnicas. Al último se llega a simples fórmulas: Energía igual a masa por el cuadrado de la velocidad de la luz o $E = mc^2$.

La experiencia religiosa, entonces, no es una experiencia que se distinga radicalmente de otras experiencias, no hay circuitos nerviosos especiales para ella. Son los mismos que usamos en la vida diaria, ante las situaciones límite, en la creación literaria o en las inquisiciones científicas.

Fuentes

Alcaraz, V. M., “Algunos mitos sobre la conducta. El marco ideológico de nuestra sociedad.” *Revista mexicana de análisis de la conducta*, núm. 3, 1985, pp. 125-174.

Alcaraz, V. M., “The illusion of a voice inside our head. Watson solution”, *Revista Mexicana de Análisis de la Conducta*, núm. extraordinario 3, 1993, pp. 91-102.

⁵¹ O. Paz, *Un sol más vivo. Antología poética*, México, Era, 2009, p. 67.

⁵² G. de Nerval, *Poésies et Souvenirs*, París, Gallimard, 2003, p. 137.

- Alcaraz, V. M. y Emilio Gumá Díaz, *Texto de Neurociencias Cognitivas*, México, El Manual Moderno, 2001, 442 p.
- Alcaraz, V. M. y R. Martínez-Casas, “Algunos elementos para la formulación de una teoría del lenguaje”, *Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje*, vol. 2, núm. 1, 1994, pp. 57-104.
- Alcaraz, V. M. y R. Martínez-Casas, “Diadas en las culturas individualistas y poliadas en las culturas holistas. Dos estilos interactivos de adquisición del lenguaje”, *Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje y Neuropsychologia Latina*, 2000, vol. 8, núm.2, pp. 155-177.
- Alcaraz V. M., *Estructura y Función del Sistema Nervioso. Recepción sensorial y estados del organismo*, 2ª ed., México, El Manual Moderno, 2001, 235 p.
- Bruner, J., *Child Talk*, Nueva York, Norton, 1983, 146 p.
- Biblia de Jerusalén, Nueva edición totalmente revisada*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009, vii+1749p.
- Bottéro, J. y Kramer, S.N., *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, 768 p.
- Bottéro, J., *La plus vieille religion en Mesopotamie*, París, Gallimard, 1998, pp.267-269.
- Buber, M., *Cuentos jasídicos I*, Buenos Aires, Paidós, 1949, 171 p.
- Darwin, Ch., *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Chicago, The University of Chicago Press, 1965, 386 p.
- De Nerval, G., *Poésies et Souvenirs*, París, Gallimard, 2003, 373 p.
- Gaur, A., *A History of Writing*, Londres, The British Library, 1984, 224 p.
- Graef, H., *Histoire de la mystique*, París, Editions du Seuil, 1972, 128 p.
- Hooke, S.H., *Middle Eastern mythology*, Middlesex, Inglaterra, Penguin, 1983, 199 p.
- Hughes, D., *Human Sacrifice in Ancient Greece*, Nueva York, Routledge, 2000, 301 p.
- Jaynes, J., *El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicamaral*, México, FCE, 1987, 431 p.
- Libet, B., *L'esprit au-delà des neurones*, París, Dervy. 2012, 284 p.
- Milton, J., *El Paraíso perdido*, 3ª ed., Madrid, Ediciones Ibéricas, s.f., 353 p.
- Marinkovic et al., “Spatio temporal dynamics of modality-specific and supramodal word processing”, *Neuron*, vol. 38, núm. 3, 2003, pp. 487-497.

- O'Rourke, M., *A Conversational Opener: The Rhetorical Paradigm of John 1:1* en Jost, W. (editor), *A Companion to Rethoric and Rethorical Criticism*, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 58-79.
- Pavlov, I.P., *Conditioned reflex*, Nueva York, Dover, 1960, 430 p.
- Piaget, J., *La formación del símbolo en el niño*, México, FCE, 1961, 401 p.
- Paz, O., *Un sol más vivo. Antología poética*, México, Era, 2009, 336 p.
- Thomson, G., *Los primeros filósofos*, México, UNAM, 1959, 434 p.
- Rhode, E., *Psique la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México, FCE, 1982. 369 p.
- San Agustín, *The confessions*, trad. Edward Bouverie Pusey, Chicago, Encyclopaedia Britannica Inc., 1952, 698p. [pp. 9-10] (Great books of the Western World, 18).
- San Juan de la Cruz, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, xxii+1149 p.
- Schimmel, A., *Las dimensiones místicas del Islam*, Madrid, Trotta, 2002, 520 p.
- Skinner; B.F., *Contingencias de reforzamiento. Análisis teórico*, Trillas, México, 1970, 285 p.
- Vernon, J. McGill, T.W. y Schiffman H., "Visual hallucination during perceptual isolation", *Canadian Journal of Psychology*, vol. 12, núm. 1, 1958, pp. 31-34.
- Yalal al-Din Rumi, *Poemas sufíes*, versión, selección prólogo y notas de Alberto Manzano, Madrid, Hiperión, 1997, 142 p.

Análisis del concepto de religiosidad popular y su abordaje desde la perspectiva de la religión vivida (*lived religion*)

Jorge Adrián Yllescas Illescas*

La religiosidad popular

No es fácil dar una definición de la religiosidad popular: esta categoría suele definirse de manera dicotómica. Se entiende a la religión popular como una forma no especializada frente a una religión especializada. Se le ve como una religión informal frente a una religión formal. También se define como una religión perteneciente a la subcultura, contraria a una religión de la alta cultura; como una religión no institucional frente a una religión institucional; o como la religión de las clases subalternas distinta a la religión de la élite. De esa manera, puede verse que una de las características que tiene dicho concepto es que involucra cierto tipo de confrontación y antagonismo.

Eloisa Martin propone una salida para entender dicha categoría teórica, basándose en una clasificación de tres líneas de discusión de la religión popular. La primera es aquella en la que se identifica a la religión popular desde la matriz católica¹. Se identifica a la religión popular como la religión de la gente y se adop-

* Maestro en antropología por la UNAM y Doctor en estudios latinoamericanos por esta misma institución. Profesor de tiempo completo en el Instituto Rosario Castellanos y de asignatura en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

¹ Eloisa Martin, "From Popular Religion to Practices of Sacralization: Approaches for a Conceptual Discussion", *Social Compass*, vol. 56, núm. 2, 2009, p. 275. <https://doi.org/10.1177/0037768609103362>

ta una interpretación vertical, donde la religión popular se ubica en el polo dominado, mientras que la Iglesia, el Estado y la burguesía aparecen como el polo de los “dominantes”. La segunda forma en la que se ha entendido la religión popular es aquella que se enfoca en la función que cumple para los sectores pobres de la población, al verla como una de las maneras en la que dichos sectores lidian con las privaciones. La tercera sugiere la existencia de una “lógica diferente”, donde se considera la capacidad creativa y original que hay en la religión popular. La autora especifica que su clasificación es producto de los distintos estudios hechos en Argentina. Me atrevo a decir, sin embargo, que es más bien la manera en la que se desarrolló la conceptualización de la religión popular en toda la región de América Latina.

Religión popular asimilada al catolicismo popular/ religión popular y su función en los sectores marginados (1960-1980)

Empecemos por analizar la primera clasificación que tiene que ver con la religión popular vista desde la matriz católica. Ésta tiene una estrecha relación con la composición del campo religioso latinoamericano y su proceso histórico, marcado por una hegemonía de la religión católica, impuesta desde la conquista de la región. Algunos autores² han mostrado el peso que tiene el catolicismo al momento de analizar las dinámicas de la pluralidad religiosa de la región latinoamericana.

De esa manera, muchos de los estudios que se hicieron sobre la religión popular entre los años 1960 a 1980, explicaron este concepto visto desde una mira-

² Cristian Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, México, FCE, 1993. Jean Bastián, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE, 1997. Roberto Blancarte, “Popular religion, Catholicism and Socioreligious Dissent in Latin America. Facing the modernity paradigm”, *International Sociology*, vol.15, núm. 4, 2000, pp. 591-60. José Mauricio Domingues, *La modernidad contemporánea en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI-CLACSO, 2009.

da católica, con lo que se asimiló la religión popular con un catolicismo popular. Así lo muestra Neira Fernández³, quien hace una compilación de los estudios hechos sobre la religión popular latinoamericana, desarrollados entre las décadas de los sesenta a los ochenta. Fernández menciona que surgieron dos grandes líneas de interpretación de la religión popular. Una llamada de “modernización”, la cual considera a la religión popular como la forma religiosa de las mayorías y para la que se prefirió utilizar el término “catolicismo popular”, ya que se consideraba a este tipo de religión como “prácticas externas católicas que se van expresando en grupos y regiones distintos”.⁴ Otra línea de interpretación ha sido llamada “del cambio social”, cuyo origen se encuentra ubicada en el surgimiento de la Teología de la Liberación, de la que se generaron dos grandes corrientes que explicaron la religión popular:

- 1) Una perspectiva justo-clasista que asumió los marcos de referencia marxista. En esta corriente “se valora la religión popular como práctica liberadora (la religión que no sea liberadora no se puede considerar auténticamente popular)”.⁵ Desde esta corriente, en una primera etapa se consideraba a la religión popular con una valoración negativa, al verla como fatalista y conformista, incapaz de colaborar al cambio social justo. Posteriormente, se le dio una valoración más positiva al considerar a la religión popular como un proceso de liberación de la clase oprimida.
- 2) La teología de la pastoral popular, que tuvo un acercamiento cultural. Desde esta corriente se buscaba evitar reduccionismos teóricos que se producen en una interpretación económico-marxista. Optaron considerar como marco de referencia al dinamismo cultural, entendiendo a la religión como un sistema simbólico o cultural vista desde la postura de Geertz. Así fue como esta corriente de estudios utilizó el término de religión y catolicismo popular casi de la misma forma, si bien poco a poco fueron estableciendo características que las diferenciaban. Por lo que

³ German Neira Fernández, “Religión popular católica latinoamericana: dialéctica de interpretaciones (1960-1980)”, *Theologica Xaveriana*, vol. 61, núm. 171, 2011, pp. 203-240.

⁴ G. Neira Fernández, “Religión popular católica...”, p. 214.

⁵ *Ibidem*.

respecta a la religión popular, se le definió como la “forma religiosa de las grandes masas con escaso cultivo religioso, corresponde a una cultura de la pobreza, es trans-social y transcultural”⁶, mientras que al catolicismo popular se le definió como “un hecho cultural en curso, que se debe identificar en su proceso histórico; como opuesto al de las élites cultivadas; se trata de una religiosidad simbólico-dramática de sentido común”.⁷ Los autores de esta línea cultural⁸ daban una valoración positiva del catolicismo popular.

Se puede notar que, en estas décadas de los sesenta a los ochenta, las formas de explicar la religión popular estaban influidas por interpretaciones católicas o pastorales que asimilaban religión popular con catolicismo popular. Esto se corrobora en la clasificación de Eloisa Martín, quien plantea que desde 1960 se consideró a la religión popular como la “religión de la gente”. Muchas de las pesquisas que se hicieron sobre este tema fueron conducidas por sacerdotes y autores católicos, que “usaban sus resultados de investigación con fines misionarios”.⁹

Estas explicaciones influyeron posteriormente en los lenguajes empleados en otras investigaciones. Por ejemplo, al momento de explicar procesos de santificación, basados en el patrón de canonización de la Iglesia. Se establecieron maneras de interpretar la acción de los santos, su jerarquización (como patronos) o la manera de representarlos y rendirles pleitesía. El peso cultural que tuvo el catolicismo en la región tuvo como consecuencia interpretaciones en las que se asimilaba la religión popular con el catolicismo popular, como practicas casi idolátricas de las clases marginadas.

En los años ochenta, la discusión sobre la religión popular originó nuevas

⁶ G. Neira Fernández, “Religión popular católica...”, p. 215.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Otros estudios que se pueden ubicar en esta corriente son: Gilberto, Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2013. Manuel Marzal, “La religiosidad de la cultura de la pobreza”, *Catequesis Latinoamericana*, núm. 7, 1970, pp. 365-381.

⁹ Eloisa Martín, *From Popular Religion...*, p. 275.

vetas para entenderla. Surgió la perspectiva que consideró a la religión popular en términos de la función que tiene para los segmentos más pobres de la población. “Cuando se consideran como resultado de la pobreza, las prácticas religiosas sirven como un medio para hacer frente a las deficiencias educativas, materiales o espirituales en contextos donde no hay instituciones como la Iglesia o el Estado”.¹⁰ La religión se vio como una esfera más en la vida social en relación con otras esferas, lo que ocasionó que las esperanzas que brindaba el catolicismo se buscaran en otras religiones y prácticas espirituales.

Por lo tanto, era cada vez más evidente la pluralización religiosa y el surgimiento de un nuevo mercado religioso. Las grandes Iglesias ya no cumplían la función de dar respuesta a las demandas de los creyentes. De esta manera apareció en el debate una aparente incongruencia entre lo que es la afiliación y la práctica religiosa. Esto derivó en la exposición del quiebre del monopolio católico frente a otras formas alternas de religión.

Al final de la década de los ochenta, se indagó con más detenimiento la lógica de las prácticas alternas de religión separándolas de las prácticas del catolicismo popular. Esta propuesta comenzó a figurar en los planteamientos que propuso Gilberto Giménez, quien destacó que “la religión de las clases subalternas no puede analizarse como desviación respecto a los parámetros de la religión oficial”.¹¹ Por el contrario, Giménez argumenta que deben analizarse en sí mismas, por la alteridad que representan con base en su propia sintaxis y en sus propios códigos: deben explicarse las relaciones y contrastes que tienen con el cosmos simbólico de la religión oficial. Así podemos ver la emergencia de una nueva forma de entender la religión popular desde su propia lógica.

¹⁰ *Ibidem.*, p. 276.

¹¹ Gilberto Giménez, *Cultura popular...*, p. 63.

Religión popular vista como “otra lógica”

Una de las propuestas que marcó una diferencia al momento de definir la religión popular fue el trabajo de Cristián Parker. El autor plantea un quiebre con las formas con las que se venía desarrollando el abordaje de este tipo de religiosidad; argumenta además que la religión popular latinoamericana se encuentra bajo la herencia histórica del monopolio católico. El discurso religioso popular recibe directa o indirectamente la influencia de ésta, pero al mismo tiempo esa relación es compleja y diversa a nivel de los procesos de la transacción simbólica.

Parker lo muestra de la siguiente manera: 1) Se da una combinación sincrética coherente entre creencias mítico-mágicas con ciertos temas doctrinales del cristianismo. 2) Se genera una pedagogía religiosa autónoma en la que se recurre y demanda cierta instrucción catequética de la Institución. 3) Hay un contenido ético con normas propias de la tradición y/o del *ethos* popular urbano. 4) Aunque en ciertas prácticas religiosas se retoman ciertas exigencias de la práctica discursiva oficial, se manifiesta una autonomía y capacidad creativa propia de la religión popular; es decir, “la producción religiosa de las clases subalternas está generalmente ligada a manifestaciones rituales y festivas a sus discursos correspondientes”.¹² Estas manifestaciones también se expresan en el hecho de rezar a santos (canonizados o no) o ir a procesiones a distintos espacios sagrados, donde el destino no es necesariamente una iglesia, sino algún santuario alterno.

En apariencia, agrega Parker, se puede hablar de una “única religión” católica en Latinoamérica, ya que tanto el catolicismo popular, la religión popular y la religión oficial se interceptan en el significante discursivo. Los mismos conceptos y prácticas tienden a corresponder sentidos opuestos: se inscriben al interior de visiones del mundo de grupos y clases sociales con posiciones sociales muy diversas.

De aquí surge una dialéctica entre la religión oficial y la religión popular, en la que la religión oficial buscará mantener un monopolio de la producción y

¹² Cristian Parker, *Otra lógica en América...*, p. 300.

reproducción del sentido religioso, así como rechazar simbólicamente la producción religiosa de las masas populares. Las denomina incluso despectivamente: supersticiones, magia o idolatría. Pero por el lado de la religión popular, en el interior del campo simbólico de las clases subalternas no se eliminan totalmente los elementos mágicos ni totalmente los oficiales, sino que se reproducen sincréticamente. Son útiles para darles respuesta y un sentido propio acorde a sus necesidades; generan su propio sentido religioso, con lo que se rompe el monopolio de la religión oficial.

Parker plantea una veta que permite entender a la religión popular desde la lógica interna de las producciones de sentido. Entre los sectores populares, este sentido se transmite desde su propia semiótica y no desde la semiótica de la religión oficial. Este autor propone que desde la religión popular es posible hablar de otra lógica presente y estructurante en las culturas y religiones populares, la cual es “una lógica de la vida, de la emotividad, la simultaneidad, el símbolo y lo sensible frente a la lógica de la razón, la forma, la linealidad, lo sucesivo y lo despersonalizado”.¹³ Desde entonces la región popular latinoamericana comenzó a entenderse no como un derivado de la religión oficial (como si fueran sectas, confundándose con el catolicismo popular), sino que se comenzó a explicar desde los corpus simbólicos que se van generando entre los distintos grupos que la practican. Esto llevó a diferenciar entre la religión popular que se dan en entornos urbanos o los que se dan en entornos rurales, cada una generadora de sus propias lógicas de sentido religioso.

Otra de las propuestas relevantes en la década de los noventa que destacó el surgimiento de las religiones populares como parte de las mutaciones religiosas en Latinoamérica, fue el trabajo Jean Pierre Bastián. En éste se lleva a cabo un análisis sobre los cambios en el campo religioso latinoamericano, originados por la globalización. Para finales del siglo xx, el autor muestra que hay un repliegue del catolicismo. Al mismo tiempo, se dio una desregulación del campo religioso, inducido por el surgimiento de cientos de movimientos religiosos dis-

¹³ Cristian Parker, *Otra lógica en América...*, p. 382.

tintos, entre los que destacan las religiones populares, cuyo éxito se debe, según Bastián, a la posibilidad de reestructuración que ofrecen para los sectores marginales de la población: se trata de generadores de identidad (o de sentidos) que constituyen “una verdadera religión latinoamericana, distante tanto del catolicismo tridentino y barroco heredado, como del protestantismo exógeno.”¹⁴

Otro factor que ha permitido que la religión popular tenga éxito es su carácter oral, “el constante recurso al triple ejercicio de la glosolalia, de la taumaturgia y del exorcismo”.¹⁵ Dicha característica posibilita la generación de sentidos religiosos. Permite además que se pueda transitar de una forma de expresión religiosa a otra sin ninguna dificultad.

Finalmente, se puede ver cómo desde la década de los noventa se viene configurando una idea de la religión popular latinoamericana que se vio impactada por los cambios producidos en el contexto global, donde según Bastián:

[...] el fin del modelo económico de la CEPAL y la desregulación de los mercados en general, el fin de los regímenes populistas, el auge de las dictaduras militares que aniquilaron los movimientos de liberación nacional e impusieron modelos económicos neoliberales. El derrumbe del socialismo en el este de Europa y sus repercusiones sobre los regímenes cubano y sandinista, así como sobre la izquierda en la región, ha dejado a América Latina con un vacío de Ideologías. Al reflujo de las ideologías ha correspondido una proliferación de conductas de defensa y de repliegue comunitario, cuyo eje es la sociabilidad religiosa. A la par de este proceso, la globalización de los bienes simbólicos de salvación y la multiplicación de nuevos movimientos religiosos de diversa índole han conducido a una mutación del campo religioso.¹⁶

Los cambios globales generaron nuevas formas de adscripciones religiosas. Se dio un flujo entre las distintas formas de religión. De esa manera, la población

¹⁴ Jean Bastián, *La mutación religiosa de América Latina...*, p. 208.

¹⁵ Bastián, *op. cit.*, p. 208.

¹⁶ *Ibidem.*

pudo hacer sus propias articulaciones y crear su propio corpus de sentido religioso. En el caso de los sectores marginados de la población, se gestó una efervescencia religiosa, la cual puso en jaque a las teorías de la secularización pensadas desde Europa, que suponían que a mayor modernidad disminuiría la presencia de la religión. Contrario a eso, en la región latinoamericana no desapareció la religión. Al contrario, mantuvo su presencia, pero con otras formas.

La religión popular como generadora de diversos sentidos

Desde finales de la década de los noventa fue más visible la caída del monopolio católico en la región latinoamericana. Simultáneamente, se da el surgimiento de los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) como la ola pentecostal o las nuevas ofertas de religión popular; es decir, se dio el “nuevo fermento religioso, de despertar de una nueva conciencia religiosa”.¹⁷

Este panorama se da en medio de las discusiones teóricas del momento; por ejemplo, la propuesta de la religión invisible¹⁸, así como la idea de la religión difusa.¹⁹ Ambas propuestas teóricas permitieron explicar la dinámica de las “religiones a la carta”, lo que colocó en la discusión de los científicos sociales la idea del eclecticismo religioso (en la que se yuxtaponen diferentes elementos de las tradiciones religiosas que dan origen a nuevas formas de prácticas religiosas). En este punto puede encontrarse una doble lógica en la composición de la yuxtaposición religiosa, “una lógica pragmática y una lógica de la experiencia afectiva siendo la búsqueda final siempre el bienestar y el desarrollo personal”.²⁰

¹⁷ “Lo religioso flotante, eclecticismo y sincretismos” en *El hecho religioso [una enciclopedia de las religiones de hoy]*, Jean Delemeu (dirección), México: S.XXI. 1997, p. 535.

¹⁸ T. Luckmann, *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1973.

¹⁹ Danielé Hervieu-Léger, “La transmission religieuse en modernité: éléments pour la construction d’un objet de recherche”, *Social Compass*, vol. 44, núm.1, 1997, pp.131-143.

²⁰ J. Delemeu, “Lo religioso flotante...”, p. 540.

En concordancia con estos postulados, la religión popular, según Delemeu, tiene las siguientes características:

- Da la primacía a las experiencias objetivas personales: los milagros, las apariciones, sueños, señales.
- Se da una minimización de lo escrito, un rechazo a las sistematizaciones racionales y unificadas de las experiencias vividas.
- Carece de sentido histórico y, en cambio, manifiesta una fuerte sensibilidad a las dimensiones cósmicas (ahistóricas) de las concepciones religiosas.
- La transmisión se hace de manera oral en el seno de las comunidades locales o de grupo de pares.
- Los líderes religiosos siempre deben hacer prueba de un carisma personal que se basa en gran medida en lo que vivieron personalmente.
- La curación y la salud son dimensiones centrales en este tipo de religión.
- Hay un complejo mágico-religioso, en el cual el polo mágico está muy desarrollado.
- Se da una gran importancia a los objetos fetiches y a las imágenes sagradas.

Estas características que dan a la religión popular, muestran que ya no se define a partir de la lógica católico-eclesial, sino a partir de sus propias lógicas y con interpretaciones teóricas de trasfondo. En consecuencia, se le puede ver como un “cosmos sagrado” o sistema de significados que da sentido e identidad a los individuos y los dota de cierta autonomía y agencia para crear su propia cosmovisión.

Por otra parte, Pablo Semán propone que “entre los sectores populares hay 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”.²¹ En cuanto al hecho de ser cosmológicas, Semán plan-

²¹ Pablo Semán, “Cosmológica, Holista y Relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”, *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, vol. 3, núm. 3, 2000, p. 47.

tea la diferencia entre una forma “moderna” de relacionarse con lo sagrado frente a una “forma popular” de relacionarse, mediante su propia lógica cultural. Menciona las siguientes características:

- 1) Lo sagrado tiene una presencia importante en la realidad de estos sectores; por ejemplo, se ve al milagro y su eficacia como uno de los principios constitutivos de lo real; en la vida de estas personas, el milagro es la presencia misma de una fuerza mayor.
- 2) En la cosmología popular el recurso religioso forma parte de la realidad que se aprende en una socialización primaria, en la que cualquier éxito o tropiezo se atribuye inmediatamente a una dimensión y función de lo sagrado.
- 3) La experiencia popular articula una lógica integradora de compatibilizaciones entre religiones, pues reconocen que hay algunas con poderes mayores o menores, incluso contrapuestos pero susceptibles de ser integrados en una composición; clasifica y jerarquiza las diferentes religiones: la múltiple afiliación no es una incoherencia, es el ejercicio de una compatibilización que organiza cosmovisiones y arreglos específicos de poderes sagrados.

Sobre el carácter holista, el autor menciona, que en la religiosidad popular hay una manifestación de la unidad entre lo físico y lo moral, expuesta en las sanaciones y los malestares. Por ese motivo, “en la perspectiva holista todo sufrimiento extiende los polos de lo anímico y lo físico a un contexto más amplio que puede ser llamado de lo sobrenatural y que tiene posibilidades de variación negativa o positiva que se relacionan con el sufrimiento o bienestar personal”.²² Esto aparece cuando las cuestiones anímicas de las personas y sus manifestaciones físicas son atribuidas a hechicerías recibidas y cuando en los procesos de curación intervienen agentes terapéuticos y religiosos.

²² *Ibidem*, p. 60.

Por último, está el carácter relacional de la religiosidad popular. Según el autor, debido a este carácter es como “la experiencia popular hace operar; en la ligazón de cada hombre con lo sagrado, una ideología que lo define y lo relaciona con otros hombres y con lo sagrado mismo, en su diferencia y su jerarquía”.²³ De esta manera, el *yo* está anclado a una red de reciprocidades que determinan obligaciones de don y contra don que surgen en la estructura familiar, por lo que “en la lectura popular nadie pide desde la individualidad pura... lo hace siempre desde su lugar de hijo, padre o madre y las soluciones que se piden a Dios, o las faltas que deben expiarse, se relacionan con las formas en que esos sujetos han desempeñado esos papeles”.²⁴ El carácter relacional se puede verificar en el contacto que se hace con Dios: en lugar de ser totalmente personal e íntimo, se entiende más como una relación espiritual en la que influyen unos sobre otros. Este carácter “permite la circulación de lo sagrado por las vías de los lazos sociales: los pecados de los padres traen maldiciones a sus hijos, pero los padres deben y pueden garantizar resguardo a través de medios religiosos”.²⁵

En estas tres características se puede apreciar cómo operan ciertas lógicas que caracterizan la experiencia religiosa popular. Aquí se nota una imbricación entre una realidad sagrada con la realidad cotidiana. Hay una vivencia en las que las divisiones entre el alma y el cuerpo se vuelven relativas, donde ética y dolor, razón y sensibilidad no se separan. En suma, se genera un carácter relacional donde se crea una red de relaciones de donaciones específicas, donde lo sagrado cruza por todas las interacciones cotidianas a través de experiencias corporales.

Notamos que entre las dos definiciones que dan Delemeau y Semán hay temas que se vuelven constantes: la manera en la que se percibe lo sagrado y la influencia que tiene en la vida cotidiana; la importancia de la corporalidad, sobre todo en el tema de la salud, donde los malestares y sus curaciones son atribuidos a la intervención de lo sagrado; o el tema de la trasmisión del sentido religioso

²³ *Ibidem*, p. 63.

²⁴ *Ibidem*, p. 65.

²⁵ *Ibidem*, p. 66.

popular, que expresa formas de solidaridad en las que hay una clara muestra de los códigos culturales de los sectores que las ejercen.

A inicios del siglo XXI, el tema de la religión popular empezó a explicarse desde el contexto generado por la globalización y su impacto en la configuración religiosa latinoamericana. Los planteamientos centrales de estas propuestas²⁶ se pueden englobar en la siguiente pregunta: ¿Cómo impactan las transformaciones culturales de la globalización en las formas de organización de lo religioso? En América Latina, la religiosidad se mantuvo como un referente de sentido, a pesar de que con el proceso de globalización se dio una fragmentación en las identidades y la crisis de valores universales.

Por otra parte, se definió la “posmodernidad religiosa” como “el desenclave de lo sagrado de las instituciones religiosas (iglesias) hacia la subjetivación de los dogmas universales; de lo recipientes de la fe hacia un sincretismo de creencias; de una racionalización religiosa de la sociedad (humanismo cristiano) a una experiencia contemplativa de lo sagrado”.²⁷ En esa “posmodernidad religiosa” se dio una nueva forma de producción, distribución y consumo de lo sagrado, donde los sincretismos, producto de la fusión entre lo nuevo y lo tradicional, generaron nuevas marcas doctrinales.

Con la globalización surge el “creyente posmoderno, aquel individuo creador de su religiosidad que toma de las distintas culturas, antes incompatibles en términos doctrinales, lo que más le convence para generar nuevos bricolajes y sincretismos religiosos: creyentes sin iglesia, creencias a la carta”.²⁸ Se trata de ese carácter cosmológico del que hablaba anteriormente Semán, expresado en las religiones populares. Se mostró además que, en la religión popular, surge la necesidad de dotar de referencia sagrada a los espacios anónimos de la vida cotidiana. Los altares callejeros o en lugares de tránsito se convierten en un símbolo

²⁶ Cristian Parker, *Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural*, Buenos Aires, CLACSO, 2009. Renée de la Torre, “Religiosidad popular. Anclajes locales de los imaginarios globales”, *Metapolítica. Siglo XXI Continuidades y Rupturas*, vol. 5, enero-marzo 2001, pp. 98-117.

²⁷ Renée de la Torre, “Religiosidad popular...”, p. 102.

²⁸ *Ibidem*, p. 105.

consagrado a esa forma de vida itinerante propia de la posmodernidad, dotados de sentido y de referencia comunitaria por la cultura popular. Puede decirse entonces que la religión popular representa una alternativa para generar sentidos colectivos de arraigo y referencia localizada de lo sagrado.

Una más de las características que adquiere la religiosidad popular es que se vuelve flexible y fluctuante, opera en una red de intercambios abierta y no es institucionalizada. Rechaza todo tipo de regulación normativa e institucional. Pasa a ser un sistema de consumo de religiosidad a la carta. En ella se generan intersticios entre el dogma y la exploración de nuevas vías de experimentación de lo sagrado: opera una lógica pragmática, al mismo tiempo que una lógica de experiencia afectiva. La validez de la creencia está legitimada por lo experimental y cada individuo construye su relación con lo sagrado. En el contexto de la globalización, la religión popular comenzó a tener un rango como categoría analítica de ciertas formas de relación con lo sagrado, como un canal generador de sentido cuya relevancia se volvió pertinente en la era en la que se generaron vertiginosos cambios en las identidades culturales.

Otra de las respuestas al cuestionamiento de cómo reaccionó el mundo religioso latinoamericano frente a la globalización, explica que la experiencia religiosa de América Latina es amplia y con distintos matices según la región a la que se haga referencia. Sin embargo, algo que caracterizó a esta región fue el fortalecimiento del campo religioso; es decir, “su ampliación a la vida cotidiana, social, política y a todas las esferas humanas que se presentan “más religiosas”.²⁹

El fortalecimiento del campo religioso latinoamericano generó nuevos referentes simbólicos ante las demandas de la población, adaptados a sus necesidades. Se da un desequilibrio entre la oferta institucional de las creencias y las demandas populares. Para Suárez, las sociedades modernas no son menos creyentes: más bien, “lo que hoy se rechaza es la construcción de una creencia en una institución y lo que está en crisis es tener un código de sentido”.³⁰ El senti-

²⁹ Hugo José Suárez, *La transformación del sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*, Bolivia, Muela del Diablo, 2003, p. 116.

³⁰ *Ibidem*, p. 121.

do que se busca es más libre y desde la experiencia personal, por lo que “la sociedad moderna es muy creyente, pero desde diversos *generadores de sentido*”.³¹

Esta multiplicidad de generadores de sentido dio origen a otra respuesta de la interrogante de las transformaciones en el panorama religioso latinoamericano. Se explicó anteriormente que en la era de la globalización los procesos de mercantilización contemporánea permitieron la circulación de símbolos religiosos por medio de las industrias culturales. Surgieron entonces dos direcciones de la mediación entre religión y mercancía:

1. Hay una creciente mercantilización de las religiones: de sus símbolos; de sus prácticas; de los escenarios, situaciones y experiencias religiosas; de las creencias (saberes religiosos).
2. Una sacralización de lo secular, donde lo religioso ya no es exclusivo de las Iglesias: en su lugar, se encuentra en múltiples experiencias individuales o comunitarias.

Desde esta perspectiva, la religión es una cuestión de bienes culturales, pues los rituales religiosos se ofrecen y circulan como una mercancía cultural más. Esto permite entender a la religión popular como una religiosidad plástica, peregrina, heterodoxa y sincrética. Los creyentes buscan una solución inmediata a sus problemas cotidianos por medio de la intervención de lo sagrado. Surge en ellos una lógica mercantil, en la que establecen un tipo de contrato con la divinidad y en la que se da el cumplimiento de un ritual a cambio de la resolución de un problema. El ritual se efectúa con una demanda y el pago con el agradecimiento del favor recibido (con una manda); es decir, se generan rituales de transacción.

Otra característica de la religión popular que surge en la era de la mercantilización de la religión, es la desinstitucionalización de los agentes y las nuevas modalidades de especialización. Basta con tener algún conocimiento especializado o el reconocimiento legítimo de la comunidad creyente para convertirse

³¹ *Ibidem*, p. 122.

en un agente autorizado para operar con lo sagrado en los espacios destinados para esta actividad. Si bien desde la lógica de la mercantilización se genera un tipo de individuación de la creencia y la ritualidad, esto no implica que en lo individual no se refleje lo colectivo; por el contrario, hay nuevas formas de experimentar lo sagrado, que son al mismo tiempo formas singulares de sentido.

Una de las últimas respuestas ante los cambios originados por la globalización en el panorama latinoamericano, fue la del cambio de la mentalidad religiosa. Una de las transformaciones que se dieron en este periodo consistió en que las formas convencionales de la creencia cedieron paso frente a las formas heterodoxas, sincréticas y neomágicas. Esto fue posible gracias a que el flujo de información originado por las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) permitió que las personas interpretaran y reinterpretaran las creencias, las modificaran con sincretismos a partir de los recursos culturales disponibles por la circulación de información que generan estos medios. “De esta manera, se va constituyendo un verdadero corpus hermeticum que, precisamente porque no obedece a ortodoxia ninguna, es un corpus totalmente abierto y flexible y tolera las más variadas combinaciones”.³² La formulación de Parker queda muy clara en la frase *ser creyente a mi manera*.

Ser creyente a la propia manera constituye una de las características contemporáneas que pueden observarse en la religiosidad popular latinoamericana, la cual, según Parker, parte del supuesto de que todos los fieles son legos frente a los conocimientos especializados de lo religioso; sin embargo, los creyentes también son sujetos que frente a sus necesidades inmediatas y cotidianas, mediatizadas por el sentido común, logran “la producción de significaciones religiosas a su manera; es decir, con los elementos y las herramientas que les permiten sus ámbitos y posiciones de acción colectiva determinada (estructura social y cultural, estratificación, historia y tradición cultural y religiosa, escolarización, integración a cultura informática y audiovisual actual, en fin, capacidad creativa e imaginativa idiosincrásica)”.³³

³² Cristian Parker, *Mentalidad religiosa post-ilustrada...*, p. 345.

³³ *Ibidem*, p. 350.

En este fragmento, Parker debate al creyente posmoderno que se encuentra disuelto en una maraña de significaciones barrocas. Para el autor, la fragmentación y atomización en el fenómeno religioso genera una relación de creatividad religiosa que desborda o supera las normas y coerciones institucionales. Abre la posibilidad de alternativas religiosas y sincretismos. Si se habla de una religión posmoderna, es para recalcar “el hecho de que las complejidades de combinación en cuanto a los sentidos, significados, prácticas religiosas son hoy mucho mayores dada la tendencia a la porosidad de márgenes que establece una sociedad de la información que funciona en redes y va socavando las jerarquías definidas”.³⁴

Esto lleva a preguntarse lo siguiente: ¿Qué tipo de necesidades espirituales de los fieles generan prácticas de producción simbólica-religiosa-mágica y desencadenan procesos de creatividad e imaginación? Para responder a esta interrogante, Parker debate a las teorías del mercado religioso y de la *rational choice*, donde pareciera que los sujetos hacen racionalmente un *mix* de religión. En Latinoamérica, de acuerdo con Parker, la gente está usando la religión para dotar de sentido a los vacíos que genera la sociedad de consumo. “En todo caso, los fieles no están simplemente escogiendo y mezclando religiones. Lo que de veras están haciendo es reinventar sus propias formas de religión”.³⁵

Aparece aquí un cambio en la mentalidad religiosa contemporánea, que sintetizaremos de la siguiente manera. Existen dos grandes periodos: la era industrial y la era del dominio de las TIC. En la era industrial, a nivel racional los actores se orientan hacia el control técnico-mecánico, mientras que el cambio que se generó en la era de las TIC propició que, desde el plano racional, los actores se orientaran de manera técnico-simbólica. En lo que concierne a la religión, en la era industrial el control de lo religioso es visto desde lo simbólico-racional e institucional (religiones oficiales); por el contrario, en la era de las TIC el control de lo religioso se da de manera emocional-ritual y corporal (hay una variedad de religiones alternativas).

³⁴ *Ibidem*, p. 351.

³⁵ *Ibidem*, p. 351.

De acuerdo con la propuesta de Parker, en la época actual lo religioso tiene la característica de ser emotivo, ritual y corporal. Por ese motivo se plantea a la religiosidad popular como una acción ritual de un sujeto que privilegia una racionalidad simbólico-emotiva, donde lo corpóreo cumple un papel primordial y el ámbito de lo sagrado y lo profano no se distinguen tajantemente. En torno a esta discusión, vale la pena resaltar la manera a través de la cual la religión popular se reproduce con sus dinámicas de producción simbólica y las identidades religiosas móviles.

¿Cómo se ha explicado la religión popular en América Latina?		
Asimilada al catolicismo popular/desde su función en los sectores marginados	Religión popular vista desde "otra lógica"	Religión popular como generadora de diversos sentidos
1960-1980	1980-1990	1990-20--
Religión popular = catolicismo popular	Religión popular ≠ catolicismo popular	Religión popular cosmologica, simbólico-emotiva

Cuadro 1. Cambios en la conceptualización de la religión popular.
Elaboración propia.

En el cuadro anterior se registran las maneras en las que ha ido cambiando el concepto de religión popular en América Latina. Desde la década de los sesenta, aparece como un tema en los estudios de la religión, muy marcados por su época, en la que el catolicismo tenía un peso importante en muchos de los ámbitos culturales de la región latinoamericana, a tal grado que algunas de las producciones académicas sobre el fenómeno asimilaban la religión popular con el catolicismo popular. Este tratamiento del tema de la religión popular se enfoca en las distintas expresiones religiosas que aparecen alternas dentro del mismo catolicismo³⁶, como las fiestas patronales en algunos pueblos. Actualmente, ve-

³⁶ Esto no quiere decir que en años más recientes haya desaparecido este tipo de abordajes; para entenderlo con mayor detalle, véase el trabajo de: Alejandro Frigerio, "¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión",

mos que no sólo existen ese tipo de catolicismos populares: sobre todo en contextos urbanos, conviven expresiones que no tienen nada que ver con la injerencia de una Iglesia como la católica. Casos como el de la Santa Muerte y San La Muerte son una expresión de esas otras formas de religión popular distintas a las derivadas desde el seno del catolicismo.

Desde la década de los ochenta, la discusión sobre la religión popular tuvo un sentido más esencialista, pues se buscó entender cuáles eran las singularidades de este tipo de religión. Por medio de ésta, se mostró el rompimiento de las tesis de la secularización: con la llegada de la modernidad la religión no desapareció; por el contrario, se mantuvo y se dio un resurgimiento religioso, pero con formas distintas y alternas a las oficiales de la religión.

Desde la década de los noventa y a principios del siglo XXI, se puso en la discusión el impacto que tuvo la globalización en las dinámicas culturales latinoamericanas. Entre ellas destaca la presencia de la religión, de la cual se derivan las religiones populares entendidas desde quienes las producen, sus contextos y cómo aparecen en el espacio público. Se estudia cómo se convierten en ofertas de sentido en un mercado religioso responsable de generar que los individuos tengan la capacidad de crear sus propios sistemas simbólicos “a su manera”, gracias a los cuales se da una mediación entre los creyentes y lo sagrado en la vida cotidiana.

La religión popular hoy

¿Por qué es importante estudiar la religión popular hoy en día? En la actualidad latinoamericana, las expresiones religiosas son muy visibles en el espacio público, en medios de comunicación y digitales. En la vida cotidiana de muchas personas, la presencia de elementos sagrados, provenientes tanto de instituciones religio-

Latinoamérica. Cultura y Representaciones Sociales, vol. 12, núm. 24, 2018, pp. 51-95. En este artículo se explica cómo actualmente aún hay un tipo de catolicismo en la producción académica sobre el tema de la religión en América Latina.

sas como de formas alternativas de creencia, constituye el fundamento tanto de motivaciones personales como de la fuerza de voluntad. Aunado a esto, Renée de la Torre expone que la religión popular latinoamericana es una expresión del ethos cultural de la región. En ella se puede explorar con claridad los anclajes históricos que originaron sincretismos. Adicionalmente, permite entender cómo se genera la mixtura entre varios sistemas religiosos: “pudiera parecer que todo está cambiando, al mismo tiempo es notoria la persistencia de las tradiciones religiosas de larga duración y la creación de nuevos cultos que se traduce en apariciones, cultos, rituales y peregrinaciones tradicionales”.³⁷

Para explicar la religión popular en la actualidad, de la Torre propone atenderla como una categoría (*in-between*) en la que “la institución y las prácticas culturales, lo ancestral y lo nuevo, lo híbrido y las reinenciones esencializadoras, lo local y lo global, entre lo individual y lo social, la movilidad y la permanencia. Es un espacio umbral de negociación constante donde se tradicionaliza lo emergente, y se construye la vigencia de lo antiguo, donde lo global se enraíza, y las raíces étnicas y nativistas se transnacionalizan”. Para la autora, la actividad religiosa no sólo representa un residuo del pasado, sino “el dinamismo constante, en que se redefine lo nuevo y lo tradicional, dotando de continuidad y anclaje territorial a las nuevas situaciones, prácticas y formas culturales que provienen de lugares inaccesibles en el tiempo y el espacio convencional y próximo”.³⁸ Se trata, sin duda, de una propuesta que abre vetas para encontrar alternativas de explicación teórica y metodológica acerca de expresiones religiosas como aquellas que son objeto de estudio en esta investigación.

³⁷ Renée de la Torre, “La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada”, *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 12, núm. 3. 2013, p. 510. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2012.3.13013>

³⁸ *Ibidem*, pp. 518-519.

La perspectiva de la religión vivida

Hay cultos como el de la Santa Muerte y San La Muerte que suelen ubicarse dentro de la categoría de religión popular en el campo de las ciencias sociales, recientemente se han introducido alternativas teóricas que permiten dar mayor alcance a las explicaciones de estos fenómenos. En el caso latinoamericano se está retomando la perspectiva de la *lived religion o religión vivida*.³⁹ Esta línea de investigación de origen estadounidense, con una clara herencia fenomenológica, ha sido planteada por trabajos como los de Nancy Ammerman⁴⁰ o Robert Orsi.⁴¹ Dichos autores proponen una explicación de la religión en el mundo contemporáneo, una explicación que se efectúa por fuera de las instituciones y que se aborda desde las narrativas cotidianas de sus practicantes.

Nancy T. Ammerman propone ver la religión desde el mundo social en el que se desarrolla cada persona, desde su cotidianidad tanto en la esfera pública como en la privada. “Estamos interesados en todas las formas en que ningún experto experimenta la religión. La religión cotidiana puede ocurrir tanto en la vida privada como en la pública, entre personas privilegiadas y no privilegiadas. Puede tener que ver con las rutinas mundanas, pero también puede tener que ver con las crisis y los eventos especiales que marcan esas rutinas”.⁴² Por su parte, Orsi menciona que desde esta perspectiva pueden entenderse las relaciones entre el cielo y la tierra; es decir, se trata de hacer visible cómo se establecen conexiones entre los humanos y las fuerzas propias de lo numérico. Uno de los

³⁹ Para más información. Gustavo Morello, y Hugo Rabbia (Compiladores), *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*, Montevideo, Editorial Pontificia Universidad Católica del Uruguay, 2019. Gustavo Morello, *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica*, Córdoba, Editorial EDUCC, 2020.

⁴⁰ Nancy Ammerman, *Everyday religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

⁴¹ Robert Orsi, *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2005.

⁴² “We are interested in all the ways in which no experts experience religion. Everyday religion may happen in both private and public life, among both privileged and non-privileged people. It may have to do with mundane routines, but it may also have to do with the crises and special events that punctuate those routines”, Nancy Ammerman, *op.cit.*, p, 5.

temas relevantes por los cuales esta perspectiva teórica sirve para entender las prácticas religiosas contemporáneas como las que se abordan en esta investigación, es la focalización del *embodiment* de la religión.⁴³ Esta noción se centra en cómo se manifiesta y actúa el cuerpo en las prácticas religiosas, la corporeización de lo religioso.

Por otra parte, la perspectiva de la religión vivida, además de rescatar la experiencia corporal religiosa, busca entender su materialidad; por decirlo de otro modo, analiza “cómo se produce materialmente la religión”.⁴⁴ La religión vivida invita a ver la religión mediante el lente de sus formas materiales y sobre todo en su uso relativo a la práctica religiosa.

La perspectiva teórica de la *lived religion* además permite:

[...] evitar bifurcaciones analíticas. No supone de manera apriorística la existencia de modos de vivir la religión que puedan distinguirse entre una religiosidad de élite frente a una religiosidad popular, o bien una religiosidad colectiva o institucionalizada y una religiosidad individual o personal. Implica, por el contrario, explorar las formas en las personas involucradas en una búsqueda religiosa o espiritual, tanto de forma personal como colectiva, recuperando elementos y prácticas promovidas por instituciones religiosas tradicionales o de otras fuentes, y haciéndolas, acaso suyas. La religión vivida por las personas puede parecer desordenada, desprolija, multifacética, ecléctica y se expresa en prácticas diversas en donde se involucran cuerpos, emociones, objetos y narraciones de maneras que se pretenden propias.⁴⁵

En este sentido, René de la Torre menciona que con la perspectiva teórica de la religión vivida se puede “atender la religiosidad ordinaria y cotidiana sin prejuiciarla con visiones canónicas o doctrinales, pero tiene una orientación

⁴³ Nancy Ammerman, “Finding Religion in Everyday Life”, *Sociology of Religion*, vol. 75, núm. 2, 2014, pp. 189-207. <https://doi.org/10.1093/socrel/sru013>

⁴⁴ Brigit Meyer y David Morgan, “Introduction: Key words in material religion”, *Material Religion*, vol 7, núm. 1, 2015, p. 1.

⁴⁵ Morello y Rabbia, *op. cit.*, p. 17.

individualista que subraya nuevas formas de lo religioso [...] la centralidad en la atención de las materialidades, de los cuerpos, de las emociones y las sensaciones que muchas veces fueron degradadas, en contraste con el estudio de la religión que privilegiaba, las ideas, las teologías, las narrativas y los significados”.⁴⁶

Desde mi punto de vista, coincido con estos autores en relación con el valor heurístico que otorga la propuesta de la religión vivida para entender los fenómenos religiosos contemporáneos. Como lo plantea Roberto Garcés, tanto la perspectiva de la religión popular como la de la *lived religion* “conciben una religión que rebasa los marcos de la ortodoxia y se sincretiza con muchas otras cosmovisiones, desbordando las fronteras clasistas en procesos dialécticos de gentrificación y democratización”.⁴⁷ Ambas, continúa Garcés, otorgan bases metodológicas para analizar el fenómeno religioso “en dos niveles que en la práctica son concomitantes, permitiendo una mayor profundidad en el análisis, abarcando tanto lo macro, como lo micro, lo sincrónico y lo diacrónico, lo emic y lo etic, así como los enhebramientos de lo religioso en lo sociopolítico, en lo económico y viceversa”.⁴⁸

Conclusión

En conclusión, no es fácil dar una definición de religiosidad popular: por lo general, ésta suele definirse de manera dicotómica (por ejemplo, como una religión no institucional frente a una institucional, o como la religión de las clases subalternas versus la religión de la élite). A partir de esto, se optó por mostrar históricamente cómo se explicó dicho concepto. Para esta tarea sirvió de apoyo la siguiente clasificación:

⁴⁶ Renée de la Torre, “La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar lived religion en proyectos de descolonización”, *Cultura & Religión*, vol. 15, núm.1, 2021, pp. 288-289.

⁴⁷ Roberto Garcés, “La religión popular y la lived religion como perspectivas metodológicas para el estudio de las religiones latinoamericanas”, *Revista Internacional de Religión y Espiritualidad en la Sociedad*, vol. 2, núm. 2, 2020, p. 39.

⁴⁸ *Ibidem*.

La primera corriente teórica explicó la religión popular, asociada principalmente al catolicismo por el peso y la hegemonía que tenía dicha religión en los años sesenta en toda la región latinoamericana. De esta manera, se entendió a la religión popular como aquellas expresiones religiosas surgidas dentro del mismo catolicismo, como las fiestas de los santos patronos en algunos pueblos. En estas expresiones la fiesta era administrada y dirigida por la gente, sin intervención de alguna autoridad eclesiástica. Con el paso del tiempo pudo verse que había otras expresiones que no emergían necesariamente desde la religión católica; esto llevó a explicar dicho concepto con otras características.

En la década de los ochenta, la discusión sobre la religión popular tuvo un sentido más esencialista, pues se buscó entender cuáles eran las singularidades de este tipo de religión. Por ese motivo se propuso abordar la religión popular desde sus propias lógicas. De igual manera, desde la década de los noventa y a principios del siglo XXI pudo verse el impacto que tuvo la globalización en las dinámicas culturales de América Latina. En lo que respecta a la religión, se mantuvo una de las hipótesis de la teoría de la secularización según la cual con la llegada de la modernidad la religión no desaparecería, sino que se mantendría vigente. En estas últimas décadas se explica entonces a la religión popular como una categoría *in between*, abordada desde los contextos en los que se produce y desde quienes la producen. Se estudia entonces a la religiosidad popular en medio de un amplio mercado de ofertas religiosas en la que los individuos, en su vida cotidiana, tienen la capacidad de generar y articular sus propios sistemas simbólico-religiosos.

Cultos como el de la Santa Muerte y el de San La Muerte son ejemplos de las nuevas formas de religiosidad que se viven actualmente en el contexto latinoamericano, formas en las que no hay una relación directa con el catolicismo; se trata, en cambio, de una relación indirecta, marcada por el contexto histórico de la región. Lo interesante de estas expresiones de religiosidad radica en la capacidad de agencia que tienen los creyentes para producir sus propias ritualidades, con lo que se genera su propia temporalidad para la ritualidad, se crean

o se modifican las oraciones y se da una singular forma de articulación entre estos cultos con otras prácticas religiosas como la santería, el chamanismo, la espiritualidad. Por ende, surge toda una producción de nuevas materialidades y corporalidades que invitan a elaborar nuevas miradas teóricas capaces de explicar con mayor profundidad estos fenómenos religiosos.

Es por eso por lo que se invita a ver los aportes del abordaje teórico de la religión vivida (*lived religion*), ya que parte de una perspectiva fenomenológica, cuyas características se compaginan con los análisis cualitativos de dichas prácticas religiosas como el de la Santa Muerte a las cuales se le han categorizado como religiosidades populares. Por lo tanto, la perspectiva de la religión vivida permite enfocarse en las interacciones cotidianas de los creyentes con sus entes sagrados a través de tres núcleos: 1) la ritualidad los espacios públicos y privados; 2) la corporalidad y 3) la materialidad. Dichos parámetros de análisis abren la posibilidad de tomar con más seriedad dicha teoría, puesto que propone ver las expresiones religiosas más allá de los espacios institucionales o las dicotomías propias del concepto de religiosidad popular. Ya que, para entender las expresiones religiosas del mundo contemporáneo, es necesario ver la manera en la que se viven (o más bien se construyen) dichas prácticas en los espacios de vida cotidianos. Para que en un futuro se construyan nuevas categorías de análisis, que brinquen los modelos católicocentristas del fenómeno religioso que aún siguen vigentes.

Fuentes

- Ammerman, Nancy., *Everyday religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Ammerman, Nancy, "Finding Religion in Everyday Life", *Sociology of Religion*, vol. 75, núm. 2, 2014, pp. 189–207. <https://doi.org/10.1093/socrel/sru013>
- Bastián, Jean, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México, FCE, 1997.

- Blancarte, Roberto, "Popular religion, Catholicism and Socioreligious Dissent in Latin America. Facing the modernity paradigm", *International Sociology*, vol. 15, núm. 4, 2000, pp. 591-603.
- De la Torre, Renée, "Religiosidad popular. Anclajes locales de los imaginarios globales", *Metapolítica. Siglo XXI Continuidades y Rupturas*, vol. 5, enero-marzo 2001, pp. 98-117.
- De la Torre, Renée, "La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada", *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 12, núm. 3, 2013, pp. 506-521. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2012.3.13013>
- De la Torre, Renée, "La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar lived religion en proyectos de descolonización", *Revista Cultura & Religión*, vol. 15, núm.1, 2021, pp. 259-298.
- Domingues, José Mauricio, *La modernidad contemporánea en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI-CLACSO, 2009.
- Frigerio, Alejandro. "¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión", *Latinoamérica. Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 12, núm. 24, 2018, pp. 51-95.
- Garcés, Roberto, "La religión popular y la lived religion como perspectivas metodológicas para el estudio de las religiones latinoamericanas", *Revista Internacional de Religión y Espiritualidad en la Sociedad*, vol. 2, núm. 2, 2020, pp. 27-40. <https://doi.org/10.18848/2689-3053/CGP/v02i02/27-40>
- Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2013, 305p.
- Marzal, Manuel, "La religiosidad de la cultura de la pobreza", *Catequesis Latinoamericana*, vol. 7, 1970, pp. 365-381.
- Martin, Eloisa, "From Popular Religion to Practices of Sacralization: Approaches for a Conceptual Discussion", *Social Compass*, vol. 56, núm. 2, 2009, pp. 273-285. <https://doi.org/10.1177/0037768609103362>
- Meyer, Brigit y David Morgan. "Introduction: Key words immaterial religion", *Material Religion*, vol. 7, núm. 1, 2015, pp. 1-9.

- Morello, Gustavo y Rabbia Hugo (compiladores), *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*, Montevideo, Editorial Pontificia Universidad Católica del Uruguay, 2019, 218 p.
- Morello, Gustavo, *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica*, Córdoba, Editorial EDUCC, 2020.
- Neira Fernández, German, “Religión popular católica latinoamericana: dialéctica de interpretaciones (1960-1980)”, *Theologica Xaveriana*, vol. 61, núm.171, 2011, pp. 203–240.
- Orsi, Robert, *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2005.
- Parker, Cristian, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, México, FCE, 1993.
- Parker, Cristian, *Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural*, Buenos Aires, CLACSO. 2009.
- Semán, Pablo, “Cosmológica, Holista y Relacional: Una Corriente de la Religiosidad Popular Contemporánea”, *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 3(3), 2000.
- Suárez, Hugo José, *La transformación del sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*, Bolivia, Muela del Diablo, 2003, 169 p.

La estrella de Belén, los Magos y las narrativas de la Natividad

Luis García-Vallarta Zepeda*

Las narrativas de la Natividad, y en particular la adoración de los Magos y su visión de la estrella, figuran entre los temas bíblicos más entrañables de la primera literatura cristiana. Dentro del repertorio iconográfico cristiano, si bien ya desde el siglo III se conserva una imagen de los magos, será hasta la era post-constantiniana que las escenas de los tres magos ofreciendo sus dones al Cristo niño sentado en el regazo de su madre lleguen a ser comunes.¹ Incluso una importante festividad, la Epifanía, es celebrada por la Iglesia católica el día 6 de enero, en conmemoración de la adoración de los Reyes Magos. Sin embargo, su extendida aceptación contrasta con la pobreza de su registro en el Nuevo Testamento.²

Los primeros testimonios escritos del movimiento cristiano, las epístolas paulinas, mismas que se remontan a las décadas de los cincuenta y los sesenta del siglo I, trazan un difuminado retrato del “Jesús de la Historia”, y no dan cuenta alguna de su nacimiento o infancia. De acuerdo con el exégeta nortea-

* Licenciado en Derecho por la UNAM y Maestro en Políticas Públicas por el ITAM. Investigador independiente y miembro de la SMER.

¹ Robin Margaret Jensen, *Understanding Early Christian Art*, Routledge, 2000, pp. 91-92.

² Salvo indicación en contrario, las traducciones escriturísticas proceden de la *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.

americano Bart Ehrman³, lo hacen (i) “nacido bajo la ley” (= judío)⁴ y (ii) “nacido del linaje de David según la carne”⁵, (iii) con al menos dos hermanos, uno de nombre Santiago,⁶ (iv) habiendo predicado su mensaje entre los judíos,⁷ (v) con doce discípulos,⁸ (vi) habiendo instituido la eucaristía y (vii) sido traicionado.⁹ En sus cartas Pablo agrega (viii) que fue crucificado,¹⁰ (ix) que se opuso al divorcio¹¹ y (x) que abogó por un ministerio religioso pagado.¹² Por lo que hace a la ascendencia de Jesús, Pablo simplemente lo llama (xi) “nacido de mujer” [γενόμενον ἐκ γυναικός].¹³

Por su parte, el evangelio más antiguo que se conoce, atribuido a Marcos y escrito alrededor del año 70, esto es, casi cuarenta años después de la muerte de Jesús de Nazaret y en el marco de la captura de Jerusalén por las legiones de Roma y la destrucción de su templo, tampoco refiere los primeros años de vida de Jesús y el relato simplemente comienza con la preparación de su ministerio. “El inicio del evangelio de Marcos –escribe el biblista Javier Quezada del Río–

³ Ehrman, Bart D., *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford University Press, 2004, p. 215, p. 363.

⁴ *Biblia de Jerusalén*, Ga 4:4.

⁵ *Ibid.*, Rm 1:3.

⁶ “Luego, de allí a tres años, subí a Jerusalén para conocer a Cefas y permanecí quince días en su compañía. Y no vi a ningún otro apóstol, sino a Santiago, el hermano del Señor.” *Biblia de Jerusalén...*, Ga 1:18-19. “¿No tenemos derecho a llevar con nosotros una mujer cristiana, como los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas?” *Biblia de Jerusalén*, 1 Co 9:5.

⁷ “Pues afirmo que Cristo se puso al servicio de los circuncisos a favor de la veracidad de Dios, para dar cumplimiento a las promesas hechas a los patriarcas” *Biblia de Jerusalén*, Rm 15:8.

⁸ “que se apareció a Cefas y luego a los doce”, *Biblia de Jerusalén*, 1Co 15:5.

⁹ “Porque yo recibí del Señor lo que os transmití: que el Señor Jesús, la noche en que era entregado, tomó pan, dando gracias, gracias, lo partió y dijo: “Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced esto en memoria mía.” Asimismo tomó el cáliz después de cenar, diciendo: “Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en memoria mía.” *Biblia de Jerusalén*, 1Co 11:23-25.

¹⁰ “...pues no quise saber entre vosotros sino a Jesucristo, y éste crucificado”, *Biblia de Jerusalén*, 1Co 2:2.

¹¹ “En cuanto a los casados, les ordeno, no yo sino el Señor: que la mujer no se separe del marido, mas en el caso de separarse, que no vuelva a casarse, o que se reconcilie con su marido, y que el marido no se divorcie de su mujer”., *Biblia de Jerusalén*, 1Co 7:10-11.

¹² “Del mismo modo, también el Señor ha ordenado que los que predicán el Evangelio vivan del Evangelio”, *Biblia de Jerusalén*, 1Co 9:14.

¹³ *Ibid.*, Ga 4:4.

tiene una introducción solemne en los primeros trece versículos. Tal vez haya que incluir en esa introducción los vv.14-15.¹⁴ En ella, presenta el argumento principal de su evangelio: Jesús es el Hijo de Dios anunciado por los Profetas en el Antiguo Testamento y ahora introducido por Juan Bautista¹⁵, que tiene una misión divina, posee el Espíritu¹⁶, y vence a Satanás.¹⁷

Del resto de los evangelios canónicos, sólo los evangelios según Mateo y Lucas, escritos a su vez más de cincuenta años después de la crucifixión en el Gólgota, encierran narrativas de la Infancia, si bien se trata de textos desemejantes entre sí. Mientras que en Mateo las líneas del discurso giran en torno a las figuras de Herodes el Grande, unos magos y una misteriosa estrella vista “en el Oriente”, en Lucas son piezas centrales de la composición “un edicto de César Augusto ordenando que se empadronase todo el mundo [...] [que] tuvo lugar siendo Cirino gobernador de Siria”,¹⁸ ángeles proclamando “Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres en quienes él se complace” y pastores “glorificando y alabando a Dios por todo lo que habían visto y oído”¹⁹; significativamente, tanto los magos y como la estrella son omitidos por entero del relato lucano.

¹⁴ *Ibid.*, vv. 14-15.

¹⁵ *Ibid.*, vv. 1-8.

¹⁶ *Ibid.*, vv. 9-11.

¹⁷ *Ibid.*, vv. 12-13.

¹⁸ “Roman governor of Syria about 6 C.E., with whose name are associated events and problems of great importance. After the banishment of Archelaus in the year 6, a date confirmed by Dio Cassius (lv. 27), Judea came under the direct administration of the Romans, and was incorporated with the province of Syria. It thus becomes clear why the emperor Augustus should have ordered the ex-consul Quirinius (Greek, Κυρήνιος) to Syria to levy an assessment (Josephus, “Ant.” xvii. 13, § 5). At the same time Coponius was sent as procurator of Judea; but Quirinius went thither also, since the levying of the tax on the entire province was his special duty (*ib.* xviii. 1, § 1). The assessment caused great dissatisfaction among the Jews (*ib.*), and open revolt was prevented only by the efforts of the high priest Joazar (*ib.* 2, § 1). The levying of this assessment resulted, moreover, in the revolt of Judas the Galilean and in the formation of the party of the Zealots (Josephus, “B. J.” vii. 8, § 1; Lucas, in Acts V. 37). Josephus mentions the assessment in another passage also (“Ant.” XX. 5, § 2).” Isidore Singer, Samuel Krauss, *Quirinius, P. Sulpicius*, (sitio web), Jewish Encyclopedia, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12463-quirinius-p-sulpicius>, Consulta el 2 de marzo de 2022.

¹⁹ *Biblia de Jerusalén*, Lc 2:1-20,

Dichas discrepancias han de ser evaluadas a la luz de la *cuestión sinóptica* (= *problema sinóptico*), es decir, las “mutuas relaciones entre los tres primeros Evangelios”, y particularmente “sobre el orden de tiempo en que fueron escritos; para explicar sus recíprocas semejanzas y desemejanzas”.²⁰ En otras palabras, el problema sinóptico es el estudio de las *semejanzas y diferencias* de los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas para explicar su relación literaria.²¹ Nunca será suficiente el hincapié en la necesidad de hacer una *lectura longitudinal*, y no *transversal*, de la primera literatura cristiana. Los distintos textos deben ser leídos *en sí mismos* como producciones de comunidades concretas, situadas en la cuenca del Mediterráneo Oriental, con acentos e inflexiones propias. Cada uno de ellos responde a la adaptación del kerigma a variadas *condiciones locales con explicaciones históricas* (Dennett).

Atendiendo a su registro literario, la mayor parte de los contenidos narrativos presentes en los evangelios sinópticos, Mateo, Marcos y Lucas, puede agruparse en cuatro categorías: triple tradición, doble tradición, especial mateano y especial lucano. Como su nombre lo indica, las perícopas englobadas bajo el término especial mateano (*Special Matthew*) o M sólo tienen cabida en el evangelio de Mateo, con exclusión de los tres restantes registros literarios. Son materiales ricos en dichos, con especial énfasis en las parábolas. Sus componentes narrativos tienden a adquirir un carácter abiertamente legendario (*blatantly 'legendary'*).²² Entre las perícopas propias de Mateo figura, como se ha dicho, la *adoración de los magos* en tiempos de Herodes el Grande, quien de acuerdo con el historiador judío Flavio Josefo, murió días después de un eclipse lunar visible en Jericó y poco antes de la celebración de la Pascua; los eventos casi ciertamente corresponden a la ocultación de la Luna por la interposición de la Tierra entre ella y el Sol la noche de los días 12 y 13 de marzo del año 4 a.C., y el inicio de la fiesta pascual el 11 de abril de ese mismo año.²³

²⁰ E. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1997, pp. 522-523.

²¹ Mark Goodacre, *The Synoptic Problem. A Way Through the Maze*, Continuum, 2005, p.16.

²² *Ibid.*, pp. 42-45.

²³ David W. Hughes, “The Star of Bethlehem”, *Nature*, vol. 264, December 9, 1976, p. 514. Michael R. Molnar, *The Star of Bethlehem. The Legacy of the Magi*, Rutgers University Press, 2013, p. 57.

Mateo escribe: “Nacido Jesús en Belén de Judea, en tiempos del rey Herodes, unos magos que venían del Oriente [μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν] se presentaron en Jerusalén, diciendo: “¿Dónde está el rey de los judíos [βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων] que ha nacido? Pues vemos su estrella en el Oriente [εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστὲρα ἐν τῇ ἀνατολῇ] y hemos venido a adorarle.” Al oírlo el rey Herodes se sobresaltó y con él toda Jerusalén. Convocando a todos los sumos sacerdotes y escribas del pueblo, les preguntaba dónde había de nacer el Cristo [ὁ χριστὸς]. Ellos le dijeron “En Belén de Judea, porque así está escrito por el profeta: *Y tú, Belén, tierra de Judá, no eres, no, la menor entre los principales clanes de Judá; porque de ti saldrá un caudillo que apacentará a mi pueblo Israel*”.²⁴ Entonces Herodes llamó aparte a los magos y por sus datos precisó el tiempo de la aparición de la estrella. Después, enviándolos a Belén, les dijo: “Id e indagad cuidadosamente sobre ese niño; y cuando lo encontréis, comunicádmelo, para ir yo también a adorarlo.” Ellos, después de oír al rey, se pusieron en camino, y he aquí que la estrella que habían visto en el Oriente iba delante de ellos, hasta que llegó y se detuvo encima del lugar donde estaba el niño. Al ver la estrella se llenaron de inmensa alegría. Entraron en la casa (οἰκίαν); vieron al niño con María su madre y, postrándose, le adoraron; abrieron luego sus cofres y le ofrecieron dones de oro, incienso y mirra. Y, avisados en sueños que no volvieran a Herodes, se retiraron a su país por otro camino”.²⁵

La voz “mago”, en griego μάγος, designaba originariamente una tribu integrante de la nación meda, junto con las tribus de los busos, los paretacenos, los estrucatos, los arizantos y los budios²⁶, investida en la religión persa de funciones sacerdotales. Más tarde, el término también nombró a los sacerdotes y sabios persas versados en la interpretación de sueños y portentos²⁷ así como en cuestiones astrológicas y astronómicas, creyéndoseles poseedores de un co-

²⁴ Miqueas 5:2.

²⁵ *Biblia de Jerusalén*, Mt 2:1-12.

²⁶ Heródoto, *The History of Herodotus* [4 vols., trad. George Rawlinson], New York, The Tandy-Thomas Company, 1909, vol. I, p. 101.

²⁷ *Ibid.*, vol. VII, p. 37.

nocimiento secreto de las cosas.²⁸ De la narrativa neotestamentaria, su origen persa o babilonio no puede ser esclarecido, pues el texto simplemente asegura “que venían del Oriente”. Dada la naturaleza de sus presentes, bien pudieron ser originarios de la Arabia. La primera iconografía cristiana los muestra como adoradores de Mitra; sólo siglos después se les representa como reyes.²⁹ Su número tradicional sin duda se infirió de los tres obsequios (oro, incienso y mirra) ofrecidos en la Epifanía.³⁰

El vocablo “mago” aparece 6 veces a lo largo del Nuevo Testamento, de las cuales 4 recurrencias corresponden al evangelio según Mateo, que representan casi el 67 por ciento del total, mientras que las dos recurrencias restantes figuran en los Hechos de los Apóstoles (Cuadro 1).

μάγος SYN 4 / NT 6										
	Corpus paulino						Evangelios Sinópticos			
	Indisputadas*/	Ef	Col	2Ts	1/2Tm	Tt	Mc	Mt	Lc	Jn
Total	—	—	—	—	—	—	—	4	—	—
Referencia	—	—	—	—	—	—	—	2:1	—	—
								2:7		
								2:16**		
Composición	~50/60			> 70			~70	~85		~95
	Epístolas generales									
	Hch	Hb	Ap	St	Judas	1/2/3 Jn	1/2 P			
Total	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Referencia	13:6	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	13:8									
Composición	~85	~75/100	~95	~70/110	~100	~100	~100	1~100/2~120		

* / Rm, 1/2 Co, Ga, Flp, 1 Ts, Flm
 ** / El término aparece en dos ocasiones en el versículo
 Fuente: BibleWorks⁹, Hoffmann *et al.* (2000)

Cuadro 1

²⁸ *Ibid.*, pp. 244-245.

²⁹ Hacia el siglo vi según Hughes, David W. Hughes, “The Star of Bethlehem”, p. 514.

³⁰ Henry George Lidell y Robert Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 1071; H. Haag, *et al.*, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Herder, 2000, pp. 1145-1146.

En llamativo contraste con el conmovedor tono del relato mateano, una perícopa contenida en los Hechos de los Apóstoles³¹, documento inextricablemente unido al evangelio de Lucas, da cuenta de la predicación de san Pablo y Bernabé en el círculo del procónsul Sergio Paulo en Chipre, y de su encuentro con el mago Barjesús (Βαρησοῦ) o Elimas (Ἐλύμας ὁ μάγος), al que también se llama “falso profeta judío” (ψευδοπροφήτην Ἰουδαῖον), derivándose de su condición de mago una fuerte connotación negativa.

Uno de los ciclos narrativos subyacentes en la composición mateana es la historia de Balaam (o Balaán), y particularmente, su cuarto oráculo. Balaam, hijo de Beor, fue probablemente oriundo de Siria septentrional. Tras la victoria israelita sobre los amorreos, Balaq, rey de los moabitas, le confió la tarea de maldecir a Israel. Sin embargo, el espíritu de Dios se apodera de él y bendice repetidamente a Israel, a pesar de la cólera del rey moabita. De allí que en un principio fuera tenido por vidente y, más tarde, como profeta. Seguidamente, los libros de Números y Josué lo muestran como una figura que induce a los israelitas a la idolatría, por lo que durante la era apostólica, tanto en el Nuevo Testamento,³² como en las literaturas helenística y hagádica, e incluso en Hipólito, devino en figura-tipo de brujos, falsos profetas y herejes.³³

El cuarto y último oráculo de Balaán, interpretado durante el Segundo Templo en clave mesiánica, dice: “Entonó su trova y dijo: “Oráculo de Balaán, hijo de Beor, oráculo del varón clarividente. Oráculo del que escucha los dichos de Dios, del que conoce la ciencia del Altísimo; del que ve lo que le hace ver Saddy, del que obtiene la respuesta, y se le abren los ojos. Lo veo, aunque no

³¹ *Biblia de Jerusalén*, Hch 13:6.8.

³² “Abandonando el camino recto, se desviaron y siguieron el camino de Balaán, hijo de Bosor, que amó un salario de iniquidad”, *Biblia de Jerusalén*, 2P 2:15. “¡Ay de ellos!, porque se han ido por el camino de Caín, y por un salario se han abandonado al descarrío de Balaán, y han perecido al descarrío de Coré”, *Biblia de Jerusalén*, Judas 11. “Pero tengo algunas cosas contra ti [la iglesia de Pérgamo]: mantienes ahí algunos que sostienen la doctrina de Balaán, que enseñaba a Balaq a poner tropiezos a los hijos de Israel para que comieran carnes inmoladas a los ídolos y fornicaran”, *Biblia de Jerusalén*, Ap 2:14.

³³ H. Haag, et al., *Diccionario de la Biblia...*, pp. 199-200; James Hastings, et al., *Dictionary of the Apostolic Church*, Edinburgh. 1916, vol. I, p. 127.

para ahora, lo diviso, pero no de cerca: de Jacob avanza una estrella, un cetro surge de Israel. Aplasta las sienes de Moab, el cráneo de todos los hijos de Set. Será Edom tierra conquistada, tierra conquistada Seír. Israel despliega su poder, Jacob domina a sus enemigos, aniquila a los fugitivos de Ar”.³⁴

Las imágenes de los magos y la estrella fueron recogidas por la literatura cristiana apócrifa. *Ἀπόκρυφος* significa en griego “escondido, oculto”. La voz procede de la preposición *ἀπό*, “de, a causa de, por medio de”, y del verbo *κρύπτω*, “ocultar, esconder”. “La noción de *apócrifo neotestamentario* —escribe De Santos— es difícil de precisar, por haberse dado a este término un significado muy elástico al correr de los tiempos, amparando bajo su sombra multiplicidad de escritos muy diversos entre sí. Siguiendo a Amann, diremos que esta noción está íntimamente ligada con el concepto de *canon* de las Sagradas Escrituras. Según esto, podremos incluir en la citada categoría todos los escritos que, desarrollando temas análogos a los de los libros canónicos del Nuevo Testamento, pretenden de forma más o menos velada arrogarse el carácter de sagrados y equipararse a los que la Iglesia tiene por inspirados, sin que, a pesar de ello, hayan conseguido ser recibidos oficialmente por ella en el canon.”³⁵

Dependientes de la tradición sinóptica y contruidos bajo una *perspectiva armonizadora*, el Protoevangelio de Santiago (ProtSt) y el evangelio del Pseudo Mateo (PsMt) forman parte integrante de los apócrifos de la Natividad, al lado del Libro sobre la Natividad de María y de otras narraciones apócrifas. Armonizar supone poner en armonía, o hacer que no discuerden o se rechacen dos o más partes de un todo, o dos o más cosas que deben concurrir al mismo fin (DRAE). La armonización de los evangelios contenidos en el Nuevo Testamento

³⁴ El resto del oráculo dice: “Después vio Balaán a Amalec, entonó su trova y dijo: “Primicias de las naciones, Amalec; pero al cabo perecerá para siempre.” Vio luego a los quenitas, entonó su trova y dijo: “Firme es tu morada, Caín, en la peña has puesto tu nido. Pero el nido es de Beor; ¿hasta cuándo te tendrá cautivo Asur?” Entonó luego su trova y dijo: “Pueblos del Mar reviven por el Norte, barcos por el lado de Quitin. Oprimen a Asur, oprimen a Héber; también él perecerá para siempre.” Luego se levantó Balaán, y se fue de vuelta a su país. También Balac se fue por su camino.”, *Biblia de Jerusalén*, Nm 24:20-24.

³⁵ Aurelio De Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002, p. 1.

cuenta con antiguos y constantes precedentes en la tradición de la Iglesia, construyéndose así un solo hilo narrativo consistente y uniforme. Ya en el siglo II Taciano (c. 120-c. 180) compuso una armonía de los cuatro evangelios canónicos: el *Diatessaron* (del griego διά, “a través de”, y τέτταρες-α, “cuatro”).

El Protoevangelio de Santiago, del que De Santos afirma que en su conjunto no es posterior al siglo IV, en tanto que sus capítulos I-XXI habrían sido escritos en el transcurso del siglo II,³⁶ espiga elementos tomados de los evangelios de Mateo y Lucas y enriquece su trama con rasgos de carácter legendario. La composición pasa por “una orden del emperador Augusto para que se hiciera el censo de todos los habitantes de Belén de Judea”, el traslado de José con María y sus hijos, el nacimiento de Jesús en una cueva en las inmediaciones de Belén, y la asistencia a María por una partera innominada³⁷ y su compañera, la incrédula Salomé, quien resulta con una mano carbonizada tras auscultar a María.³⁸

Luego del arribo de unos magos a Belén, quienes indagaban por “el nacido Rey de los Judíos” tras haber visto su estrella en el Oriente, Herodes envió a sus emisarios preguntándoles: “¿Cuál es la señal que habéis visto en relación con ese rey nacido?”³⁹. Respondieron los magos: Hemos visto un astro muy grande que brillaba entre las demás estrellas y las eclipsaba, haciéndolas desaparecer. En ello hemos conocido nosotros que a Israel le ha nacido un rey y hemos venido con intención de adorarle”⁴⁰. Seguidamente “Y en aquel momento la estrella aquella, que habían visto en el Oriente, volvió de nuevo a guiarles hasta que llegaron a la cueva (σπήλαιον), y se posó sobre la boca de ésta. Entonces vieron los magos al niño con su Madre, María, y sacaron dones de sus cofres. Pero, siendo avisados por un ángel de que no entraran en Judea, se marcharon por otro camino a su tierra”.⁴¹

³⁶ *Ibid.*, p. 123.

³⁷ Aurelio De Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, El Pseudo Mateo la llama Zelomí, XIII.3.

³⁸ Aurelio De Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Protoevangelio de Santiago, XVII-XX.

³⁹ *Ibid.*, XXI.1.

⁴⁰ *Ibid.*, XXI.2.

⁴¹ *Ibid.*, XXI.3.

A su vez dependiente en parte del Protoevangelio de Santiago⁴² (caps. I-XVII) y con similares representaciones y perspectivas de armonización, tocante a la maravillosa estrella, que allí se manifiesta en tiempos separados por un intervalo de dos años, el evangelio del Pseudo Mateo dice: “Pero, además [tras el nacimiento del Niño], había una enorme estrella que expandía sus rayos sobre la gruta (*super speluncam*) desde la mañana hasta la tarde, sin que nunca jamás desde el origen del mundo se hubiera visto un astro de magnitud semejante. Los profetas que había en Jerusalén decían que esta estrella era la señal de que había nacido el Mesías, que debía dar cumplimiento a la promesa hecha no sólo a Israel, sino a todos los pueblos”.⁴³

Sobre la visita de los magos, el evangelio del Pseudo Mateo agrega: “Después de transcurridos dos años, vinieron a Jerusalén unos magos procedentes de Oriente, trayendo consigo grandes dones. Estos preguntaron con toda solicitud a los judíos: “¿Dónde está el rey que os ha nacido? Pues hemos visto su estrella en el Oriente y venido a adorarle”. Llegó este rumor hasta el rey Herodes. Y él quedó tan consternado al oírlo, que dio aviso en seguida a los escribas, fariseos y doctores del pueblo para que le informaran dónde había de nacer el Mesías según los vaticinios proféticos... Después llamó a los Magos y con todo cuidado averiguó de ellos el tiempo en que se les había aparecido la estrella... Y, mientras avanzaban en el camino, se les apareció la estrella de nuevo e iba delante de ellos, sirviéndoles de guía hasta que llegaron por fin al lugar donde se encontraba el Niño. Al ver la estrella, los magos se llenaron de gozo. Después entraron en la casa (*domum*) y encontraron al Niño en el regazo de su madre. Entonces abrieron sus cofres y donaron a José y María cuantiosos regalos. A continuación fue cada uno ofreciendo al Niño una moneda de oro. Y, finalmente, el primero le presentó una ofrenda de oro; el segundo, una de incienso, y el

⁴² *Ibid.*, I-XVII.

⁴³ El evangelio del Pseudo Mateo atesta por primera vez un asno (*asinus*) y un buey (*bos*) junto al pesebre de Jesús niño Aurelio De Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Protoevangelio de Santiago, XIV.

tercero, una de mirra”.⁴⁴ De Santos data a mediados del siglo VI el evangelio del Pseudo Mateo.⁴⁵

Las explicaciones dadas a la estrella de Belén pueden ser agrupadas en cuatro categorías, en términos de eventos astronómicos, astrológicos, ficticios o milagrosos.⁴⁶ Se pasarán por alto las explicaciones que supongan la intervención de un agente sobrenatural por rebasar el alcance del presente trabajo.

En 1976, el astrónomo David W. Hughes (profesor emérito de la Universidad de Sheffield) postuló que la estrella de Belén probablemente fue una *triple conjunción de Saturno y Júpiter* en la constelación de los Peces el año 7 a.e.c., cuya significación sólo habría sido obvia para los magos de Babilonia (Imagen 1). Jesús habría nacido durante el otoño, probablemente en octubre de ese año. Sin embargo, Hughes no descarta la posibilidad de que la atribución de la estrella de Belén pudiera corresponder a los cometas números 52 y 53 del catálogo de Williams sobre observaciones de cometas tomadas de los anales chinos, aparecidos en marzo del año 5 a.e.c. en Capricornio y en abril del año 4 a.e.c. en Águila⁴⁷, o bien que la estrella simplemente tuviese un carácter legendario.⁴⁸

⁴⁴ Aurelio De Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Protoevangelio de Santiago XVI.1-2.

⁴⁵ Aurelio De Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, p.171.

⁴⁶ R. M. Jenkins, “The Star of Bethlehem and the comet of AD 66”, *Journal of the British Astronomical Association*, vol. 114, núm. 6., 2004, p. 338. En realidad, Jenkins agrega una quinta categoría, un origen alienígena, que descarta inmediatamente.

⁴⁷ John Williams, *Observations of Comets from B.C. 611 to A.D. 1640*, extracted from the Chinese Annals, Strangeways and Walden, London. 1871, p. 10.

⁴⁸ El cometa número 53 del catálogo de Williams, observado el año 4 a.C., pudo ser una nova. David W. Hughes, “The Star of Bethlehem”, p. 513 y p. 515.

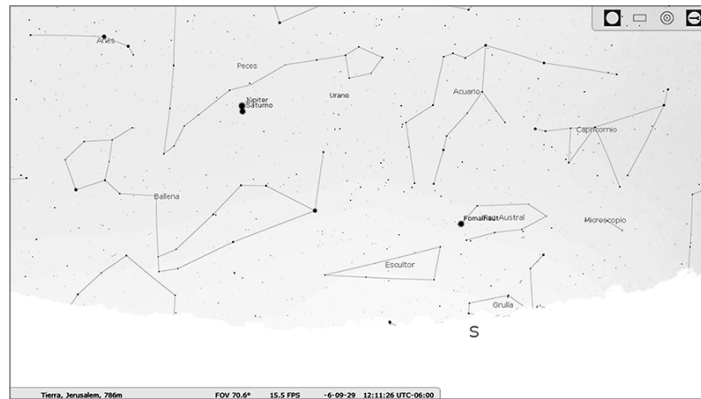


Imagen 1.

Fuente: Stellarium

Ocurre una conjunción cuando el Sol, la Luna o un planeta aparecen particularmente cerca de otro planeta o de una estrella brillante. Dados sus periodos orbitales de 12 y 29 años respectivamente, Júpiter y Saturno cada 20 años están en conjunción, y cada 120 años registran tres conjunciones sucesivas en un intervalo de seis meses, esto es, una triple (o gran) conjunción; aquella correspondiente al año 7 a.e.c. sucedió los días 29 de mayo, 29 de septiembre y 4 de diciembre en la constelación de los Peces, que estaría asociada con el pueblo hebreo.⁴⁹

Años antes, el astrónomo Roger W. Sinnott revisó conjunciones y agrupamientos múltiples acontecidos entre los años 12 a.e.c. y 70, y propuso que la estrella de Belén fue una *conjunción de Venus y Júpiter* en Leo el 17 de junio del año 2 a.e.c.⁵⁰, esto es, tras la muerte de Herodes el Grande (Imagen 2). Es de señalar que el asteroide (3706) Sinnott, descubierto en 1984, fue nombrado en homenaje suyo.

⁴⁹ David W. Hughes, “The Star of Bethlehem”, p. 516. W. Burke-Gaffney, “Kepler and the Star of Bethlehem”, *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada*, vol. 31, diciembre 1937, p. 417. “Esta idea surgió principalmente del trabajo del rabino Isaac Abarbanel (1437-1508 d.C.), un judío sefardí que, en lugar de verse obligado a convertirse al cristianismo, huyó de España en 1492”. Michael Molnar, *The Star of Bethlehem. The Legacy of the Magi*, p. 27.

⁵⁰ Roger W. Sinnott, “Thoughts on the Star of Bethlehem”, *Sky and Telescope*, vol. 36, núm. 6, diciembre 1968, pp. 384-386. David W. Hughes, “The Star of Bethlehem”, p. 516.

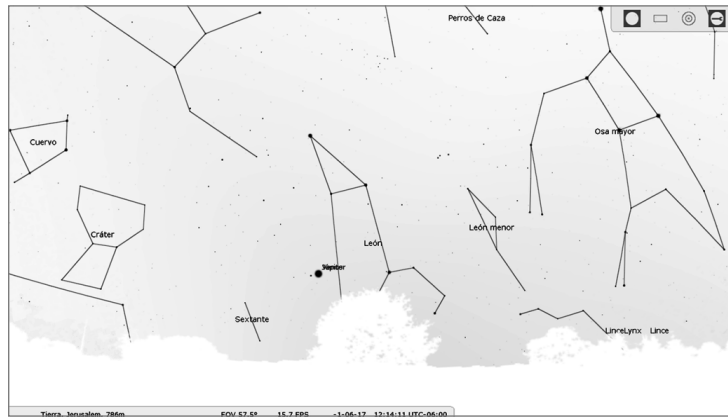


Imagen 2.
Fuente: Stellarium

A comienzos del siglo XVII, en el marco de una conjunción entre Saturno, Júpiter y Marte, el gran astrónomo Johannes Kepler observó la aparición de una “estrella nueva” (*stella nova*) el 10 de octubre de 1604 en la constelación de Ofiuco, que fue visible durante un año.⁵¹ Tiempo antes se había especulado que la conjunción planetaria referida suscitaría una bandada de cometas. Kepler calculó que la conjunción de los tres cuerpos ocurría cada 805 años, y que una conjunción similar sucedió el año 6 a.e.c., esto es, en torno al nacimiento de Jesús. Sin embargo, su fuerte inspiración mística lo condujo a suponer que la estrella de Belén no fue un cometa o una estrella nueva fruto de una conjunción, sino un portento⁵²: “Porque esta estrella no fue del número de los Cometas comunes o de los astros nuevos, sino en ese tiempo un portento sobrevino privadamente en la región inferior del movimiento del aire”.⁵³ Se ha sostenido que

⁵¹ Supernova SN 1604 o Supernova de Kepler.

⁵² Michael Molnar, *The Star of Bethlehem. The Legacy of the Magi*, pp. 21–24. W. Burke-Gaffney, “Kepler and the Star of Bethlehem”, *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada*, vol. 31, diciembre 1937, pp. 417–421.

⁵³ Texto original: *Quia stella haec non fuit e numero communium Cometarum aut novorum siderum, sed accessit illi privatim miraculum motus in inferiori regione aeris*. Kepler, Johannes, *De vero anno quo aeternus Dei filius humanam naturam in utero benedictae Virginis Mariae assumpsit*, Frankfurt. 1614, p. 133. Burke-Gaffney traduce por “milagro especial” la expresión *privatim miraculum* W. Burke-Gaffney, “Kepler and the Star of Bethlehem”, p. 421.

las “estrellas nuevas” presumiblemente carecieron de importancia astrológica en el mundo grecorromano (Molnar 2013: 30). La gran conjunción planetaria y la estrella nueva inspiraron en Kepler tres obras de carácter astronómico, astrológico y cronológico: *De stella nova in pede Serpentarii* (1606), *De Iesu Christi servatoris nostri vero anno natalitio* (1606) y *De vero anno quo aeternus Dei filius humanam naturam in utero benedictae Virginis Mariae assumpsit* (1614).⁵⁴

Para Michael Molnar (astrónomo retirado de la Universidad de Rutgers), la respuesta al acertijo planteado por la estrella de Belén yacería en el tipo de astrología que dominó el mundo grecorromano. Los magos habrían practicado una astrología fuertemente helenizada mediante la cual era posible conocer la voluntad de Τύχη o *Fortuna*, esto es, la Providencia divina, por lo que para un debido entendimiento de la naturaleza de la estrella de Belén es clave encontrar un evento celeste que incuestionablemente habría sido calificado como portento de un nacimiento regio por los astrólogos en tiempos de Herodes.⁵⁵ La astrología es la predicción de eventos futuros a partir de las relaciones posicionales y las configuraciones geométricas resultantes del Sol, la Luna y los cinco planetas entonces conocidos contra el fondo estelar.⁵⁶ Astrológicamente hablando, el cielo por entero forma parte integrante de la predicción, lo que supone que aunque un cuerpo celeste o un signo del zodiaco no sea visible, no implica que carezca de significación en la prognosis. En la astrología imperante en el mundo grecorromano, las posiciones de los planetas eran determinadas menos por observaciones que por cálculos.⁵⁷

Según el *Tetrabiblos*⁵⁸, del astrónomo alejandrino Claudio Ptolomeo, Judea, junto con Coele-Siria, Palestina e Idumea, eran naciones con familiaridad con

⁵⁴ En las obras de Johannes Kepler: *De vero anno quo aeternus Dei filius humanam naturam in utero benedictae Virginis Mariae assumpsit*, Frankfurt, 1614. *De stella nova in pede Serpentarii*, Praga, 1606. *De Iesu Christi servatoris nostri vero anno natalitio*, Frankfurt, 1606.

⁵⁵ Michael Molnar, *The Star of Bethlehem. The Legacy of the Magi*, p. 31.

⁵⁶ David W. Hughes, “The Star of Bethlehem”, p. 514. Michael Molnar, *The Star of Bethlehem. The Legacy of the Magi*, pp. 64-65.

⁵⁷ Michael Molnar, *The Star of Bethlehem. The Legacy of the Magi*, pp. 65-66.

⁵⁸ Ptolomeo, *Tetrabiblos*, trad. al inglés de F. E. Robbins, Cambridge, The Loeb Classical Library, 1954.

el signo de Aries, por lo que un portento que involucrara a Judea se manifestaría precisamente allí.⁵⁹ Siguiendo los “principios regios de la astrología griega” (*regal principles of Greek astrology*), así como el postulado de que la perícopa mateana tiene un fuerte significado astrológico, que el evangelista describió en términos literales y simplificados,⁶⁰ el portento no habría sido otro que el *orto helíaco de Júpiter y su ocultación por la Luna el 17 de abril del año 6 a.C. en Aries*⁶¹, es decir, la primera aparición de Júpiter por el horizonte este antes del amanecer después de su periodo de invisibilidad, seguida del obscurecimiento completo del primer cuerpo celeste por parte del segundo (Imagen 3). El fenómeno no habría sido visible a simple vista.⁶²

Aaron Adair, profesor asistente del Departamento de Física de Merrimack College, asegura que desde una perspectiva astronómica, la única explicación de la estrella de Belén es quizá la más obvia: se trataría de *un evento ficticio o, al menos, no investigable*. Descarta la posibilidad de que el acontecimiento subyacente haya sido un cometa, puesto que casi universalmente se les ha considerado un signo ominoso; por lo que hace a una nova o una supernova, no se conservan registros inequívocos de su aparición. Tampoco admite la solución astrológica de Molnar y deja de lado la tesis de Sinnott. Adair arguye que la Biblia hebrea desacredita las prácticas astrológicas,⁶³ que para las fuentes babil-

⁵⁹ Ptolomeo, *Tetrabiblos*, pp. 143 y 157. Michael Molnar, *The Star of Bethlehem. The Legacy of the Magi*, pp. 46-48.

⁶⁰ “The seemingly mysterious phrases “went before” and “stood over” were also Greek astrological terms that defined secondary, but less important regal conditions, which may have reinforced the previous regal condition, that is, Jupiter’s helical rising [“in the east”]. Such technical terminology in Matthew shows that the evangelist had access to sources well versed in astrology. But above all, these details give further credence to the historicity of the story. Not only did Jupiter undergo all of these conditions in the expected time frame of Jesus’ birth, but also there were other strong regal conditions that focused attention on Aries, the Ram –the sign of the Jews.” Michael Molnar, *The Star of Bethlehem. The Legacy of the Magi*, p.117.

⁶¹ Michael Molnar, *The Star of Bethlehem. The Legacy of the Magi*, pp. 86-101, pp. 106-108.

⁶² Hubo una ocultación previa de Júpiter por la Luna el 20 de marzo del año 6 a.C. también en Aries. Michael Molnar, *The Star of Bethlehem. The Legacy of the Magi*, p. 86.

⁶³ “No comáis nada con sangre. No practiquéis la adivinación ni la magia.”, *Biblia de Jerusalén*, Lv 19:26 “Así dice Yahvé: Al proceder de los gentiles no os habituéis, ni de los signos celestes os espantéis. ¡Que se espanten de ellos los gentiles!”; *Biblia de Jerusalén*, Jr 10:2. “Tè agotaste de tanto cavilar. ¡Que se pongan en pie y te salven! Sí: Los astrólogos y los observadores de estrellas, los

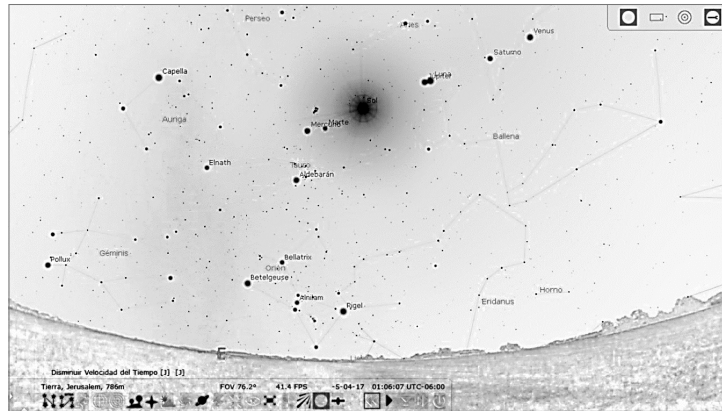


Imagen 3.
Fuente: Stellarium

lonias el ocultamiento de Júpiter por la Luna suponía menos el nacimiento que la muerte de un rey; que la estrella habría registrado, de Jerusalén a Belén, un desplazamiento norte-sur astronómicamente atípico, y que las disparidades presentes en los evangelios según Mateo y Lucas, a la luz del testimonio de Flavio Josefo y la casi segura invocación del oráculo de Balaán, hacen poco confiables históricamente las narrativas de que se trata.⁶⁴

Esbozando una lectura del Salmo 110⁶⁵ con Números 24:17 como *pesher*, es decir, como una *interpretación o explicación de un versículo de la Escritura en la que un enunciado dado se identifica con un evento o personalidad del tiempo presente*

que te pronostican cada luna lo que te va a sobrevenir. Mira, ellos serán como tamo que el fuego quemará. No librarán sus vidas del poder de las llamas. No serán brasas para el pan ni llama ante la cual sentarse.” *Biblia de Jerusalén*, Is 47:13-14.

⁶⁴ Aaron Michael Adair, “Science, Scholarship, & Bethlehem’s Starry Night”, *Sky and Telescope*, vol. 114, núm. 6, diciembre 2007, pp. 26-29.

⁶⁵ Oráculo de Yahvé a mi Señor: “Siéntate a mi diestra, hasta que haga de tus enemigos estrado de tus pies”. El cetro de tu poder extenderá Yahvé desde Sión: ¡domina entre tus enemigos! Ya te pertenecía el principado el día de tu nacimiento; un esplendor sagrado llevas desde el seno materno, desde la aurora de tu juventud. Lo ha jurado Yahvé y no va a retractarse: “Tú eres por siempre sacerdote, según el orden de Melquisedec”. El Señor está a tu derecha, quebranta a los reyes el día de su cólera; sentencia a las naciones, amontona cadáveres, quebranta cabezas a lo ancho de la tierra. Junto al camino bebe del torrente, por eso levanta la cabeza. *Biblia de Jerusalén*, p. 109, Números 24:17.

(Neusner), Adair plantea que creencias previas acerca de Jesús como la estrella de la mañana (*Jesus-as-star belief*) sirvieron de punto de partida a la perícopa, por lo que la narración mateana no tendría base astronómica o astrológica alguna, sino que simplemente reflejaría una exégesis preexistente a su redacción.⁶⁶

Una intrigante posibilidad en relación a la génesis de la perícopa de la adoración de los magos fue expuesta en 1901 por el exégeta alemán Albrecht Dieterich.⁶⁷ Según consta en los historiadores romanos Dión Casio, Plinio y Suetonio, la magnífica procesión de Tirídates de Armenia a Roma el año 66 sería el motivo subyacente a su composición. Dión Casio⁶⁸ escribe que Tirídates se presentó en Roma acompañado por su esposa, sus hijos y un enorme séquito. Su viaje por tierra de nueve meses desde el Éufrates tuvo un carácter de procesión triunfal. Tras un primer encuentro con Nerón en Nápoles, en el que Tirídates le rindió homenaje, el emperador le colocó en Roma la diadema (διάδημα) sobre su cabeza. La ciudad fue decorada con luces y guirnaldas, y grandes multitudes salieron al encuentro. Al amanecer, Nerón, portando atavíos de triunfo, entró al Foro acompañado por senadores y pretorianos. Allí, Tirídates rindió nuevamente homenaje al César y luego de declararse su esclavo (δοῦλός), lo exalta como señor (δέσποτα) y dios (θεόν). Acto seguido, el emperador lo proclama rey de Armenia, tras reivindicar su poder de conceder y quitar reinos. Por último, Tirídates se retiró por mar a su país.⁶⁹ Plinio⁷⁰, al tiempo de dar cuenta de los magos que formaron parte de la comitiva de Tirídates y de llamarle también mago, asegura que introdujo al César en la práctica de su culto.⁷¹ Por su parte,

⁶⁶ Aaron Michael Adair, "Science, Scholarship, & Bethlehem's Starry Night", pp. 75-79.

⁶⁷ Albrecht Dieterich, "Die Weisen aus dem Morgenlande", separata de *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1901.

⁶⁸ Dión Casio, *Dio's Roman History*, London. [9 vols., trad. Earnest Cary], London, The Loeb Classical Library, 1914, vol. LXIII, pp. 1-7.

⁶⁹ *Ibid.*, vol., VIII, pp. 138-149.

⁷⁰ Plinio, *Natural History* [9 vols., trad. H. Rackham], London, The Loeb Classical Library, 1963, vol. XXX, p. 6

⁷¹ *Ibid.*, vol. VIII, pp. 288-291.

Suetonio⁷² enlista la entrada a Roma de Tirídates entre los espectáculos dados por Nerón; el monarca armenio se habría postrado ante el César, quien lo despoja de la tiara y le impone la diadema.⁷³ El mismo año 66 también tuvo lugar una aparición del cometa Halley (número 61 del catálogo de Williams⁷⁴ visible en Capricornio, Escorpión y Sagitario), por lo que la noticia de la procesión de Tirídates y el cometa del año 66, entretejida con otros elementos narrativos, pudo inspirar la redacción de la visita de los magos a Belén.⁷⁵

Así, el pasaje de los sabios de Oriente y su prodigiosa estrella supone uno de los más sugerentes misterios, bien de la naturaleza, bien de la cultura (o mejor aún: de ambas), a los que se ha enfrentado el pensamiento occidental. Su demorado estudio ocupa siglos y su inspiración atraviesa la espiritualidad cristiana. Curiosamente, su origen quizá no sea otro que una polivalente *suma de relatos*, la improbable yuxtaposición del profetismo hebreo, la realidad política de la sociedad romana y el matizado recuerdo de signos celestes, en la que importa menos la búsqueda del *reino factual de la naturaleza* (Gould) que la perenne presencia de la metáfora y del mito en la construcción de la realidad humana.

Fuentes

Adair, Aaron Michael, “Science, Scholarship, & Bethlehem’s Starry Night”, *Sky and Telescope*, vol. 114, núm. 6, diciembre 2007.

———, “A Critical Look at the History of Interpreting the Star of Bethlehem in Scientific Literature and Biblical Studies”, en *The Star of Bethlehem and the Magi. Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Gre-*

⁷² Suetonio, *Vidas de los Doce Césares*, trad. al español de Rosa Ma. Agudo Cubas, Madrid, Editorial Gredos, 2002, Nero: XIII.

⁷³ *Ibid.*, vol. II, pp. 139-140.

⁷⁴ Williams, John, *Observations of Comets from B.C. 611 to A.D. 1640*, extracted from the Chinese Annals, Strangeways and Walden, London. 1871, p. 12.

⁷⁵ R. M. Jenkins, “The Star of Bethlehem and the comet of AD 66”, *Journal of the British Astronomical Association*, vol. 114, núm. 6., 2004, pp. 340-342.

- co-Roman World, and Modern Astronomy* [eds. Peter Barthel y George van Kooten], Brill, Leiden, Boston. 2015,
- Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao. 1998.
- Barthel, Peter y George van Kooten (eds.), *The Star of Bethlehem and the Magi. Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy*, Brill, Leiden, Boston. 2015.
- Burke-Gaffney, W., “Kepler and the Star of Bethlehem”, *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada*, vol. 31, diciembre 1937.
- De Santos Otero, Aurelio, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- Denzinger, E., *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1997.
- Dieterich, Albrecht, “Die Weisen aus dem Morgenlande”, separata de *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1901.
- Dión Casio, *Dio's Roman History*, London. [9 vols., trad. Earnest Cary], The Loeb Classical Library, (1914, 1925, 1955, 1969)
- Ehrman, Bart D., *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford University Press, 2004.
- Goodacre, Mark, *The Synoptic Problem. A Way Through the Maze*, Continuum, 2005
- Haag, H. et al., *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Herder, 2000.
- Hastings, James, et al., *Dictionary of the Apostolic Church*, Edinburg. 1916, 2 vols.
- Heródoto, *The History of Herodotus* [4 vols., trad. George Rawlinson], New York, The Tandy-Thomas Company, 1909.
- Hoffmann, Paul, Thomas Hieke y Ulrich Bauer, *Synoptic Concordance*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2000, 4 vols.
- Hughes, David W., “The Star of Bethlehem”, en *Nature*, vol. 264, December 9, 1976.
- Jenkins, R. M., “The Star of Bethlehem and the comet of AD 66”, *Journal of the British Astronomical Association*, vol. 114, núm. 6., 2004.
- Jensen, Robin Margaret, *Understanding Early Christian Art*, Routledge. 2000
- Kepler, Johannes, *De vero anno quo aeternus Dei filius humanam naturam in utero benedictae Virginis Mariae assumpsit*, Frankfurt, 1614
- , *De stella nova in pede Serpentarii*, Praga, 1606.

- , *De Iesu Christi servatoris nostri vero anno natalitio*, Frankfurt. 1606.
- Lidell, Henry George y Scott, Robert, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Molnar, Michael R., *The Star of Bethlehem. The Legacy of the Magi*, Rutgers University Press, 2013.
- Plinio, *Natural History* [9 vols., trad. H. Rackham], London, The Loeb Classical Library, (1960, 1961, 1963, 1967).
- Ptolomeo, *Tetrabiblos*, trad. al inglés de F. E. Robbins, Cambridge, The Loeb Classical Library, 1954.
- Sinnott, Roger W., “Thoughts on the Star of Bethlehem”, en *Sky and Telescope*, vol. 36, núm. 6, diciembre 1968.
- Suetonio, *Vidas de los Doce Césares*, trad. al español de Rosa Ma. Agudo Cubas, Madrid, Editorial Gredos, 2002, 2 vols.
- Williams, John, *Observations of Comets from B.C. 611 to A.D. 1640, extracted from the Chinese Annals*, London, Strangeways and Walden, 1871.
- Biblia Clerus (http://www.clerus.org/bibliaclerus/index_esp.html)
- Diccionario de la Lengua Española (23ª ed.), Real Academia Española (<http://www.rae.es/drae/>)
- Jewish Encyclopedia (<http://www.jewishencyclopedia.com/>)
- Nestle-Aland Novum Testamentum Graece (<http://www.nestle-aland.com/en/home/>)
- BibleWorks 9*
- Stellarium

Las imágenes entre los primeros cristianos como elemento forjador de identidad comunitaria: amuletos, sellos, papiros ilustrados y muros de catacumbas por todo el Mediterráneo

Roberto Sánchez Valencia*

Hasta nuestros días sigue siendo un lugar común suponer, equívocamente, que el cristianismo emergió como un movimiento homogéneo, simple, sin ramificaciones. Las cuales, se suele creer, emergieron sólo tras el transcurrir de varias generaciones, llegando, algunas de ellas, a convertirse en herejías. Tal planteamiento no sólo es negligente, reduccionista, sino contrario a la verdad. Por tanto, resulta necesaria una mejor comprensión de la evolución del cristianismo y sus manifestaciones artísticas.

Si partimos de la premisa de que el cristianismo emergió en un contexto judío, ello de inmediato nos sitúa en un ámbito de contrastes religiosos, es decir, en medio de un pueblo dividido por sus propias interpretaciones teológicas. Y con esta afirmación no sólo me refiero a las diferencias entre judíos y samaritanos, sino entre los propios judíos, pues como cualquiera podrá recordar, en reiteradas ocasiones se menciona en los evangelios, en las epístolas y los Hechos de los apóstoles la coexistencia de grupos religiosos como fueron los fariseos, los saduceos y los zelotas. Esta heterogeneidad iba más allá de la mera denominación de los grupos o comunidades religiosas, esencialmente se debió a las diferencias teológicas profundas, en las que se detienen historiadores antiguos como Tito Flavio Josefo, además de que quedan bien aludidas en diversos pasajes del

* Maestro en Cultura Grecorromana por la Universidad Estatal de San Petersburgo, Rusia y doctor en historia por la UNAM. Profesor en la FES Acatlán y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Nuevo Testamento, como aquel atribuido al apóstol Mateo (22, 23-34) en que se narra lo siguiente:

23. Aquel día se le acercaron unos saduceos, esos que niegan que haya resurrección, y le preguntaron:

24. “Maestro, Moisés dijo: Si alguien muere sin tener hijos, su hermano se casará con la mujer de aquél para dar descendencia a su hermano.

25. Pues bien, había entre nosotros siete hermanos. El primero se casó y murió; y, como no tuvo descendencia, dejó su mujer a su hermano.

26. Sucedió lo mismo con el segundo, y con el tercero, hasta los siete.

27. Después de todos murió la mujer.

28. Entonces, en la resurrección, ¿de cuál de los siete será mujer? Porque todos la tuvieron.”

29. Jesús les respondió: “Estáis en un error, por no entender las Escrituras ni el poder de Dios.

30. Pues en la resurrección, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como ángeles en el cielo.

31. Y en cuanto a la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído lo que dijo Dios:

32. yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob? No es un Dios de muertos, sino de vivos.

33. Al oír esto, la gente se maravillaba de su doctrina.

34. Mas los fariseos, al enterarse de que había tapado la boca a los saduceos, se reunieron en grupo [...]¹

Estas diferencias son importantes porque nos ayudan a entender el por qué no todas las personas entendían de la misma manera la figura del Mesías, del Cristo. E incluso entre los seguidores de éste había diferencias de percepción y comprensión sobre las enseñanzas de su maestro, como se infiere de numerosos pasajes del Nuevo testamento, como aquel de Hechos de los apóstoles (15, 1-20)

¹ *Biblia de Jerusalén*, Nueva edición totalmente revisada, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009, p. 1452.

en que se explica el disenso entre apóstoles y discípulos de Jesús respecto al exigir o no la circuncisión a los varones gentiles para su aceptación como conversos:

Bajaron algunos de Judea que enseñaban a los hermanos: “Si no os circuncidáis conforme a la costumbre mosaica, no podéis salvaros.” 2. Se produjo con esto una agitación y una discusión no pequeña de Pablo y Bernabé contra ellos; y decidieron que Pablo y Bernabé y algunos de ellos subieran a Jerusalén, donde los apóstoles y presbíteros, para tratar esta cuestión. 3. Ellos, pues, enviados por la Iglesia, atravesaron Fenicia y Samaria, contando la conversión de los gentiles y produciendo gran alegría en todos los hermanos. 4. Llegados a Jerusalén fueron recibidos por la Iglesia y por los apóstoles y presbíteros, y contaron cuanto Dios había hecho juntamente con ellos. 5. Pero algunos de la secta de los fariseos, que habían abrazado la fe, se levantaron para decir que era necesario circuncidar a los gentiles y mandarles guardar la Ley de Moisés. 6. Se reunieron entonces los apóstoles y presbíteros para tratar este asunto. 7. Después de una larga discusión, Pedro se levantó y les dijo: “Hermanos, vosotros sabéis que ya desde los primeros días me eligió Dios entre vosotros para que por mi boca oyese los gentiles la Palabra de la Buena Nueva y creyeran. 8. Y Dios, concedor de los corazones, dio testimonio en su favor comunicándoles el Espíritu Santo como a nosotros; 9. y no hizo distinción alguna entre ellos y nosotros, pues purificó sus corazones con la fe. 10. ¿Por qué, pues, ahora tentáis a Dios queriendo poner sobre el cuello de los discípulos un yugo que ni nuestros padres ni nosotros pudimos sobrellevar? 11. Nosotros creemos más bien que nos salvamos por la gracia del Señor Jesús, del mismo modo que ellos.” 12. Toda la asamblea calló y escucharon a Bernabé y a Pablo contar todas las señales y prodigios que Dios había realizado por medio de ellos entre los gentiles. 13. Cuando terminaron de hablar, tomó Santiago la palabra y dijo: “Hermanos, escuchadme. 14. Simeón ha referido cómo Dios ya al principio intervino para procurarse entre los gentiles un pueblo para su Nombre. 15. Con esto concuerdan los oráculos de los Profetas, según está escrito: 16. “Después de esto volveré y reconstruiré la tienda de David que está caída; reconstruiré sus ruinas, y la volveré a levantar. 17. Para que el resto de los hombres busque al Señor, y todas las naciones

que han sido consagradas a mi nombre, dice el Señor que hace 18. que estas cosas sean conocidas desde la eternidad. 19. “Por esto opino yo que no se debe molestar a los gentiles que se conviertan a Dios, 20. sino escribirles que se abstengan de lo que ha sido contaminado por los ídolos, de la impureza, de los animales estrangulados y de la sangre.”²

Reconocer que desde los inicios prevaleció la heterogeneidad respecto a la persona del Mesías, así como a su mensaje, nos permite una aproximación más apegada a los hechos que la idealización de los mismos. Sin duda, entre los muchos méritos que tuvo en sus inicios la comunidad apostólica se encuentra el de haber sentado principios de autoridad que coadyuvaron a la homogeneidad doctrinal, así como de ritos y costumbres entre sus adherentes de diversas procedencias y horizontes culturales. Pero ello sucedió en medio de un fenómeno mucho más amplio y en coexistencia con otros grupos cristianos; algunos de los cuales tuvieron una mayor dependencia del judaísmo en sus prácticas devocionales, a diferencia del catolicismo; el ejemplo específico de esta afirmación y que nos permite ir a la esencia del problema en torno al cual gira esta reflexión es la cuestión de las imágenes; pues como de todos es sabido, la posición prevaleciente de las comunidades judías en los albores de la era cristiana se puede definir como anicónica, es decir, sin imágenes. O sea que, el grueso de las comunidades religiosas judías condenaba el uso de imágenes por considerarlas nocivas, en tanto conducían a la idolatría a los devotos. Pero, atención, bien he dicho que el grueso, pero no la totalidad. La arqueología nos permite hoy en día constatar que muchas de las comunidades judías asentadas en la diáspora habían comenzado a realizar imágenes como referentes visuales de lo narrado en la Sagrada Escritura. Ese fue el caso específico de la comunidad judía establecida en Dura Europos, en aquella época parte del imperio Parto, hoy se encuentra en el extremo este de Siria, en la rivera del Éufrates, a pocos kilómetros de la frontera con Iraq.

² *Biblia de Jerusalén...*, pp. 1613-1614.

Dura Europos fue, originalmente una próspera sinagoga, posteriormente una base militar romana y más adelante una iglesia cristiana.

Como sinagoga sobresale por la saturación de imágenes, la mayoría de las cuales son, por decirlo de alguna manera, narraciones visuales, o evocaciones de pasajes de la Sagrada Escritura. La totalidad de dichas imágenes pertenecen a las últimas décadas del siglo primero y la primera década del siglo II de nuestra era, justo antes de que los romanos, bajo el gobierno del emperador Trajano derrotaran a los partos y se anexaran ese territorio. Si bien es cierto que la primacía que se otorga a las imágenes en Dura Europos no es típica de una sinagoga, también es cierto que deja ver como muchas comunidades judías fuera del contexto de Jerusalén ya transitaban hacia la utilización de imágenes con fines didácticos. Eso mismo podemos apreciar en algunas catacumbas judías que se han preservado hasta nuestros días, como son los casos de las Villas Torlonia y Randanini en Roma, por mencionar las dos que hoy son asequibles al público en general, aunque se sabe de la existencia de otras cuatro aún en estudio por la comunidad científica.

Ahora bien, así como hubo judíos que recurrieron a las imágenes, así también hubo cristianos que, en apego a sus tradiciones judías, repudiaron el uso de éstas, como fue el caso de los ebionitas, de quienes nos quedó constancia a través de las críticas que en contra de ellos desarrollaron los apologistas de los siglos II y III de nuestra era, tales como Justino Mártir e Ireneo de Lyon, de este último reproduzco un fragmento de su celeberrima obra el *Adversus haereses* (I, 26, 2):

Los que se llaman ebionitas confiesan que el mundo fue hecho por Dios. Pero, respecto al Señor, enseñan los mismos mitos que Cerinto y Carpócrates. Usan sólo el *Evangelio según Mateo* y rechazan al apóstol Pablo, pues lo llaman apóstata de la Ley. Exponen con minucia las profecías y se circuncidan, perseverando en todas las costumbres según la ley y en el modo de vivir judío, de modo tal que consideran a Jerusalén como casa del Señor.³

³ Ireneo de Lyon, *Contra los herejes: Exposición y refutación de la falsa gnosis*, trad. Carlos Ignacio González, S. J., México, D. F., Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000, p. 142.

Resulta evidente que los ebionitas no desarrollaron ningún tipo de arte, al tratarse de un grupo judaizante, como ya hemos escuchado el testimonio de Ireneo. Por el contrario, ya desde finales del siglo I de nuestra era, pero con mucha más certeza a partir del siglo segundo de nuestra era, podemos advertir el desarrollo de diferentes manifestaciones artísticas paleocristianas, particularmente de origen NO católico, pues las más tempranas imágenes del catolicismo hasta hoy descubiertas parecen datar del año 190 en adelante. Mientras que las imágenes paleocristianas a las que dedicaremos las siguientes líneas se suelen datar de diferentes períodos del siglo segundo: inicios, mediados o finales del mismo.

Entre las más antiguas imágenes de la cristiandad, realizada probablemente entre los años 80-95 de nuestra era, nos encontramos con un grafiti conocido con el nombre de “Alexámenos”. En él se aprecia un par de imágenes y una inscripción en griego. Las imágenes recrean a una figura antropomorfa y la de un híbrido, un ser con extremidades y tronco de humano, pero con cabeza aparentemente de equino o de alguna criatura semejante al caballo.

Todo parece indicar que la inscripción en griego “Alexámenos cébete teón” está interconectada, o si se prefiere, o alude de manera directa a la imagen de a un lado, pasando por alto el error gramatical en la sintaxis de la oración, la frase se podría traducir de la siguiente manera: “Aléxamenos: ¡Adora a tu dios!”. Lo que ha sido interpretado como un grafiti hecho, como tantos en la historia, con el objetivo de burlarse de un sujeto, específicamente de su creencia: Su fe en un crucificado, lo cual no debería extrañarnos, pues como atestigua el apóstol Pablo en su primera Epístola a los Corintios, resultaba difícil de procesar en la mente de los antiguos romanos que un crucificado pudiera ser un dios digno de culto: “Nosotros predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles” (I Corintios 1, 23).⁴

Lo que quizá llame a más de uno la atención sea la extraña fisonomía del crucificado: no sólo por tratarse de un ser híbrido sino porque para muchos podría parecer una enorme falta de respeto, lo cual lo sería si Alexámenos fuera

⁴ *Biblia de Jerusalén...*, p. 1674.

un cristiano católico, pero de ello no tenemos ninguna certeza. Lo que sí sabemos es que, de manera simultánea al cristianismo apostólico, es decir, católico, se desarrollaron otras vertientes de esta fe, entre ellas figura una conocida con el nombre de cristianismo setiano. De dicha comunidad sólo se disponía, hasta hace algunas décadas, de las críticas dirigidas en su contra por parte de los líderes e intelectuales de la comunidad católica del siglo II, específicamente del conjunto de doctos varones conocidos bajo la denominación de “apologistas”, como fue el caso de Ireneo de Lyon, a quien ya con anterioridad hemos mencionado y citado.

Entre las cosas que le fueron atribuidas a los setianos fue la doctrina relativa a que el “Cristo” el hijo de Dios, ya había habitado entre los hombres en varias ocasiones previas a la encarnación en Jesús, habiendo sido Set, el hijo de Adán la primera manifestación de Cristo en la humanidad.

No obstante, tras los hallazgos de Nag Hammadi en Egipto en 1945 y la edición y traducción académica de los textos que ahí se encontraron, entre los cuales se ha determinado que al menos tres de ellos son altamente de probable filiación setiana. No se ha encontrado evidencia de semejante supuesto. Asimismo, sabemos por filósofos anticristianos del Imperio romano, que estaba difundido el rumor de que los cristianos adoraban a un dios con cabeza de burro, lo cual, evidentemente no era del todo cierto, en primer lugar, porque de manera equivocada atribuían a todas las comunidades cristianas la práctica devocional de un solo grupo cristiano, los setianos, los cuales, no adoraban a ningún burro, sino que asociaban al Cristo con el dios Seth de los egipcios, cuya representación iconográfica podría llevar a más de uno a evocar en su mente el grafiti de Alexámenos, dada la peculiar cabeza del dios Seth, la que, dicho sea de paso, sigue siendo objeto de debates entre los egiptólogos, pues hay quienes, ciertamente la vinculan con un asno, y quienes con la cabeza de un cerdo hormiguero.

Por otra parte, no debe pasarnos inadvertido el hecho de que la pieza “Alexámenos” es un grafiti, porque ello implicaría que, muy probablemente, no se trata de una imagen hecha por un devoto con fines litúrgicos o piadosos, sino de una imagen que alude de manera grotesca a una comprensión, quizá distor-

sionada de la realidad. En ese sentido, resulta un poco irónico, que una de las más antiguas imágenes de la cristiandad, ni pertenezca a la creencia ortodoxa, ni sea un objeto piadoso, sino una caricatura que se burla de las creencias de una comunidad cristiana heterodoxa.

Lo anterior no debe desalentar al estudioso interesado en la evolución del arte paleocristiano. Lejos de ello, debemos tomar de la obra “Alexámenos” una valiosa enseñanza que se podría resumir de la siguiente forma: Las imágenes paleocristianas no se limitan a las creaciones de los devotos, sean estos católicos o heterodoxos, así como tampoco se refieren a situaciones que nos sean del todo familiares. Si tenemos presente estos indicios a lo largo de nuestras pesquisas eso ayudará a asimilar muchas imágenes que nos parecerían un sinsentido si las juzgamos desde la óptica de la ortodoxia y su evolución. Tal es el caso de las representaciones de “Abraxas”.

A mediados del siglo primero de nuestra era algunos grupos gnósticos asimilaron el cristianismo en su doctrina, como fue el caso de los “basilidianos” y de los “valentinianos” de la escuela oriental. Ambas corrientes de pensamiento fueron condenadas como “herejías” por varios padres apologistas de la iglesia católica a lo largo del siglo II de nuestra era. Antes de pasar a las imágenes reproduzco un fragmento del *Adversus haereses* (I, 24, 3-7) de Ireneo de Lyon:

Basíledes, para parecer que había hallado cosas más verdaderas y profundas, extendió su doctrina al infinito. Según él, el padre ingénito habría engendrado en primer lugar a la Mente (Noûs), después de la mente al Verbo (Lógos), enseguida del Verbo engendró a la Prudencia (Phrónesis), de la Prudencia a la Sabiduría (Sofía) y a la Potencia (Dýnamis). Y de éstos, Sabiduría y Potencia a las Potestades, los Principados y los Ángeles, a los cuales llama los primeros (Arcontes). Y éstos han hecho el primer cielo. Luego, otros han emanado de éstos, los cuales han hecho otro cielo semejante al primero. De manera semejante, del segundo cielo ha nacido el tercero, y del tercero el cuarto y así sucesivamente se originaron otros ángeles hasta completar 365 cielos [...] Los basilidianos determinan las posiciones de los 365 cielos como si fueran matemáticos. A éstos les roban sus teoremas para,

adaptándolos, trasladarlos a los detalles de su doctrina. Al jefe de todos esos principados y ángeles le llaman Abraxas, al cual pusieron este nombre porque dicen que en su naturaleza está el número 365.⁵

En la cita anterior Ireneo de Lyon se ha centrado en los aspectos complejos de la cosmogonía basilidiana, narrados de tal forma que poco ayuda a su comprensión. E incluso callando lo que en aquella época era un lugar común entre los pueblos helenizados, es decir, expuestos a las influencias de la cultura griega, tales como su literatura, su arte y su filosofía. Así por ejemplo, afirmar que en la esencia de alguien se encuentra un número específico, no tiene nada de raro en aquella época, pues de acuerdo a las enseñanzas pitagóricas “todo es número” y cada uno de nosotros posee una esencia numérica. Así el caso del príncipe de los arcontes, Abraxas, cuyo nombre, ciertamente forma el número 365 de acuerdo con el pitagorismo:

Evidenciémoslo para no dejar lugar a dudas:

Las letras del alfabeto griego, como más adelante las del latino (empleado por los romanos) tuvieron un valor numérico. De tal suerte que sólo tendríamos que conocer el valor asignado a cada letra para entender la afirmación sarcástica de Ireneo. Ello es muy fácil y lo descodifico a continuación:

$$\begin{aligned}
 a &= 1 \\
 b &= 2 \\
 r &= 100 \\
 a &= 1 \\
 x &= 60 \\
 a &= 1 \\
 s &= 200 \\
 \text{Total} &= 365
 \end{aligned}$$

⁵ Ireneo de Lyon..., pp. 137-139.

Aunque de todo esto, lo realmente importante es la mención de Abraxas, pues de él nos han llegado decenas de representaciones, realizadas a lo largo de los siglos I y II, siendo algunas datadas incluso en los años 90, mientras otras en diversas décadas entre el 120 y 220 de nuestra era.

Quiero que fijemos la atención en que muchas de estas piezas se encuentran realizadas en relieves, además de su pequeño formato, lo cual ha llevado a algunos especialistas a suponer que se tratan de sellos. Idea que no me parece fuera de lugar, por el contrario, me parece muy atinada, en tanto que, a juzgar por las dimensiones de varias de estas piezas, pudieron haber formado el chatón, es decir, la parte superior del anillo, el cual podían usar al mismo tiempo como sello, tal como sucedió al menos desde el siglo XIII con el *anulum piscatoris* de los obispos de Roma, en recuerdo a que su predecesor, San Pedro, fue transformado en un “pescador de hombres”.

Así “Abraxas” se convertía en un protector, no sólo de las dimensiones divinas, como por ejemplo el ángel que custodia las puertas del Edén; sino también en protector de hombres en contra de demonios y peligros mundanos. Ello explicaría la enorme representación que llegó de Abraxas en la catacumba de Kom El-Shogafa, en Alejandría, Egipto.

Otro ejemplo de representaciones cristianas muy antiguas no pertenecientes a la comunidad católica, lo constituyen las imágenes de los amuletos mandeos. Vale la pena señalar que, a diferencia de las otras comunidades paleocristianas mencionadas con anterioridad y que ya no existen, los mandeos forman parte de ese pequeño grupo de iglesias antiquísimas, contemporáneas a la apostólica-católica, y que hasta hoy subsisten.

Si bien su historia es tan antigua como la católica, casi nada se sabía sobre ellos hasta hace un par de décadas en que las universidades de Harvard, Oxford y más tarde la de Bagdad, iniciaron estudios sistemáticos de carácter multidisciplinar e internacional. Hoy no sólo conocemos su historia y su literatura sagrada, sino que incluso han iniciado la sistematización de sus obras artísticas y su evolución.

Entre los elementos más antiguos que se poseen del arte mandeo se encuentran los cuencos hallados en diversos cementerios en la zona norte de los montes

Zagros, la cordillera que divide a Iraq de Irán. Y si bien la mayoría de los hasta ahora descubiertos y sistematizado, datan de los siglos III y IV, también es cierto que se conocen un par de ellos de finales del siglo II, más o menos contemporáneos de las primeras imágenes del cristianismo católico en las catacumbas.

Dichos cuencos han sido restaurados pues llegaron rotos, en ellos prevalece la escritura y se refuerza el texto con imágenes. Los escritos de estos cuencos han sido catalogados por algunos estudiosos como encantamientos o fórmulas mágicas. A mí me parecen más cercanos a las oraciones espontáneas en que se pide protección de todo tipo en contra de aquello que atemoriza al devoto. Pero, dejando de lado de si se trata o no de “encantamientos”, lo relevante aquí es la presencia de las imágenes, mismas que poco a poco ganarán sitio en otros soportes materiales, tales como el pergamino y más adelante el papel. Aún más importante que esto sería el hecho de que las imágenes mandeas pasaron del ámbito de lo particular a lo comunitario al servir de ilustraciones en sus libros sagrados, tal como sucedió en el catolicismo con los miniaturistas de Europa medieval. Aunque en el caso de las imágenes mandeas que ilustran textos se datan las más antiguas del siglo VI de nuestra era.

No obstante, el salto temporal que hemos dado al pasar del siglo II al siglo V, podemos constatar que el arte mandeo se mantuvo durante centurias apegado a la geometrización de las figuras. Ello me parece de gran relevancia pues me ha llevado a suponer que la resistencia a ser más figurativos se debe esencialmente a las implicaciones de tener que ser explícito en los detalles de lo representado.

Algo semejante pudo haber sido uno de los varios factores que incidieron en el aplazamiento evolutivo del arte de las catacumbas utilizadas por los miembros de la comunidad católica.

Y digo “uno de los varios factores” porque no debemos olvidar que, como señalé al inicio de esta reflexión, el catolicismo cargaba con la herencia anicónica de algunas comunidades judías. Asimismo, debe tenerse en mente la oposición abierta en contra de las imágenes que varios de los intelectuales del catolicismo manifestaron entre los siglos I y II de nuestra era. Sirva de ejemplo el texto de Tertuliano, quien a finales del siglo II al arremeter con su pluma en contra de un

líder gnóstico de nombre Marción escribe: “El Señor prohíbe que se haga cualquier clase de imágenes, cuanto más prohibirá las imágenes de Él mismo”.⁶

A lo anterior debe sumarse también el innegable hecho de que las primeras conversiones se dieron entre las personas más humildes, muchos de los cuales carecían de toda preparación escolar, lo que se traduce en una potencial ausencia de pintores, de artistas profesionales entre los primeros cristianos. Hecho que se constata en las desproporciones de las primeras imágenes de las catacumbas católicas.

Imaginemos por un momento que somos el valiente artista que con sus colores quiere evocar alguna escena en que Nuestro Señor Jesucristo se convierte en nuestro norte, nuestro ejemplo a seguir ¿no nos temblaría la mano al preguntarnos cómo representar al Dios encarnado? ¿le hacemos con cabellos cortos o largos? ¿a la griega, a la romana o a la moda hebrea?

No debe extrañarnos que, así como los mandeos enfrentaran el problema a través de la geometrización de las figuras, los primeros artistas del catolicismo lo solucionaran parcialmente a través del recurso de la sinécdoque visual, en donde se alude a un ser, en este caso a Jesucristo, a través de otro que le prefigura, un personaje del Antiguo Testamento ya sea Adán, Noé, Jonás, etc.

Esta solución fue posible en la medida en que se sumaron intelectuales al cristianismo católico y fortalecieron la fe con la razón, desarrollando así la exégesis y la teología, sin las cuales resulta poco probable que logremos adecuadamente interpretar las imágenes que nos plasmaron aquellos valientes artistas que forjaron una tradición e incidieron en la evolución de sus creencias.

⁶ Tertullian, *Av. Marcionem*, IV, 22.

Fuentes

- Biblia de Jerusalén*, Nueva edición totalmente revisada, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009.
- Carcopino, Jérôme, *De Pythagore aux apôtres : études sur la conversion du monde romain*, Paris, Flammarion, 1956, 414 p.
- Du Mesnil, du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Doura Europos, 245-256 après J. C.*, Roma, Scriptor Pontificii Bibliici, 1939, 192 p.
- Flavio Josefo, *Antigüedades Judías*, Barcelona, CLIE, 1998, 807 p.
- Jiménez, Douglas *Historia de las Matemáticas: Pitágoras y el pitagorismo*. Independent, Publishing Platform, 2013, 194 p.
- Keegan, Peter, *Graffiti in Antiquity*, New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2014, 329 p.
- Hadas-Lebel, Mirelle, *Flavio Josefo: el judío de Roma*, México, Herder, 2009, 254 p.
- Ireneo de Lyon, *Contra los herejes: Exposición y refutación de la falsa gnosis*, trad. Gonzáles Carlos Ignacio, S.J., Conferencia del Episcopado Mexicano, México, 2000, 616 p.
- O'Callaghan, José, *Nuevo testamento trilingüe*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2015, 1390 p.
- Sánchez Valencia, Roberto, *Apocalipsis de Adán*, UNAM-FFyL-DGAPA, 2007, 86 p.
- Steven Fine, *Art and Judaism in the Greco-Roman World: Toward a New Jewish Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 267 p.
- Tertullian, *Adversus Marcionem*, Ernest Evans (editor), *Oxford Early Christian Texts*, 2 vols., 1972, 658 p.

Esbozo histórico de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (SMER)

Segunda parte

Fabiola Torreblanca Arriaga*

José Carlos Escobar Gómez**

El estudio de una religión es un estudio de personas.
Difícilmente alguna rama de la investigación humana se ocupe
de un área tan personal como ésta. La fe es una cualidad de
la vida de los hombres. Todas las religiones son nuevas cada mañana.

Pues las religiones no existen en algún lugar del cielo,
elaboradas, terminadas y estáticas; ellas existen
en los corazones de los hombres***

Wilfred Cantwell Smith

En esta segunda parte del esbozo histórico y cierre del segundo número especial preparado para conmemorar los 20 años del ciclo “El Hombre y lo Sagrado”, organizado por la SMER, aprovecharemos para profundizar en los 33 miembros fundadores de la Sociedad, que pusieron su rúbrica en el acta constitutiva de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones en 1971. Trataremos bre-

* Egresada de la licenciatura en etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Fue asistente de investigación SNI-CONACYT de la Dra. Yolotl González Torres (2014-2017). Actualmente se desempeña como archivista en el Acervo Histórico Diplomático de la Secretaría de Relaciones Exteriores.

** Egresado de la licenciatura en historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente es asistente de investigación en el INAH y secretario general de la SMER.

*** Wilfred Cantwell Smith, “La religión Comparada: ¿A dónde y por qué?”, Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa (comps.), *Metodología de la historia de las religiones*, Barcelona, Paidós, 2010, (Paidós orientalia, 101), p. 57.

vemente sus trayectorias y obras publicadas, para así conocer quiénes fueron los académicos que cimentaron las bases para la creación de esta asociación. Comenzaremos con los primeros impulsores de la fundación de esta sociedad (Paul Kirchhoff y Yolotl González) y luego seguiremos el orden en el que aparecen los fundadores según su rúbrica en el acta constitutiva. Posteriormente nos referiremos a los presidentes que la han dirigido y promovido sus actividades. Finalmente incorporamos documentos de importancia que complementan el conocimiento sobre esta sociedad académica.

Los fundadores

Paul Kirchhoff fue determinante para la constitución de la Sociedad. Este investigador alemán llegó a México en 1930 y algunos años después, fue reconocido internacionalmente por presentar el concepto de Mesoamérica. Sin embargo, abarcó otras áreas del conocimiento como el estudio de la religión y las relaciones transpacíficas entre las culturas asiáticas y americanas. Kirchhoff demostró su interés por los estudios de la religión asistiendo a varios eventos académicos como el Congreso de Historia de las Religiones en Marburgo en 1960 y los Congresos Internacionales de Americanistas donde presentó trabajos como: “The Diffusion of a Great Religious System from India to Mexico”. Para diciembre de 1970 Paul Kirchhoff y Yolotl González impulsaron la creación de la SMER, presentando trabajos mexicanistas en un principio.¹

Yolotl González Torres, pionera en los estudios mesoamericanos, asiáticos y de religiones comparadas en México, dentro de su larga trayectoria, fue fundadora del Centro de Estudios Asiáticos de la Universidad Iberoamericana (1960-1963). Fue Secretaria Ejecutiva de la Escuela de Antropología de la Universidad Iberoamericana (1962-1963). También fungió como Investigadora del

¹ Barbro Dahlgren Jordan, (coord.), *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, SEP, INAH, México, 1979, pp. 9-20.

Museo de las Culturas (1965-1972). Además, participó también como secretaria ejecutiva del Centro de Estudios Orientales de la UNAM (1966-1967) y Coordinadora Administrativa del CEBA (Centro de Estudios Básicos en Antropología), después CISINAH y actual CIESAS (1972-1973). Entre sus obras destacadas se encuentran: *El culto a los astros entre los mexicas* solo por mencionar algunos (1979); *El sacrificio humano entre los Mexicas* (1985); *Diccionario de mitología y religión mesoamericana* (1991), *Historia de las Religiones Comparadas* (1998), en coordinación con Henrik Karol Kocyba; *Danza tu palabra... La danza de los concheros* (2005); *Reflexiones sobre religiones comparadas en Mesoamérica y Asia* (2009).

Miguel León Portilla, doctor en Filosofía con distinción de emérito por la UNAM; *Honoris Causa* por diferentes instituciones de Latinoamérica. Sus trabajos son pioneros y fundamentales para el estudio del pensamiento y la literatura indígena, mismos que mostraron un análisis profundo de su historia, cultura y cosmovisión, por mencionar algunos. Sus primeras obras fueron su tesis doctoral *La filosofía náhuatl*; *Siete ensayos sobre cultura náhuatl* (1958); *Visión de los vencidos* (1959); *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (1961); *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas* (1964).

Carlos Martínez Marín, etnohistoriador por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Sus líneas de investigación giraron en torno al México prehispánico, la historia de arte y la etnohistoria. De esta última, es considerado como uno de sus fundadores y mayores impulsores. Ha legado un buen número de publicaciones como la edición del Códice Laud (1961); *Tetela del Volcán, su historia y su convento* (1984). Artículos como: “Los libros pictóricos de Mesoamérica” (1983) y “La etnohistoria: un intento de explicación” (1976).

Alfredo López Austin, historiador fundamental y sumamente destacado del pensamiento religioso mesoamericano. Contribuyó con muchos planteamientos con las obras *Cuerpo humano e ideología* (1980) donde examina los conceptos nahuas sobre el cuerpo humano y sus entidades anímicas. López Austin postuló la idea del “núcleo duro” de la cultura mesoamericana, como un conjunto de ideas tradicionales que persisten a lo largo de la historia, pero admite variaciones culturales en la tradición mesoamericana. Otras obras del autor son: *Los mitos del tlacuache*

(1990); *Tamoanchan y Tlalocan* (1993) donde desarrolla la visión cosmogónica de los mencionados, siendo el Tamoanchan el árbol cósmico situado en el centro del universo, que hunde sus raíces en el inframundo y extiende su follaje al cielo y el Tlalocan la morada del dios de la lluvia. Otras de sus obras son: *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl* (1973); *Las concepciones de los antiguos nabuas* (1983); *Los mitos del tlacuache* (1990).

Fernando Horcasitas Pimentel, acucioso investigador de la cultura náhuatl, docente destacado y estudioso de un amplio abanico de ejes como lingüística, religión, arquitectura y mitología, por mencionar algunos. Promotor incansable de la Revista Tlalocan. Algunas de sus obras destacadas son: *La organización social de los Mexicas vista a través de su ciclo de vida* (1965); *El teatro náhuatl, épocas novohispanas y moderna* (1974).

Guillermo Bonfil Batalla, etnólogo y antropólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, uno de sus más destacados egresados. Director del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Sus numerosas e importantes investigaciones se han convertido en textos imprescindibles para el estudio de la antropología mexicana en general. Algunas de sus obras son: “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica” (1970); *México profundo. Una civilización negada* (1987); *Pensar nuestra cultura* (1991).

Jaime Litvak King, arqueólogo egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (1963), con maestría y doctorado en la misma especialidad (1970) por la UNAM. Hizo estudios de posgrado en Indiana, Pennsylvania y Cambridge. Algunas de sus publicaciones son: *Xochicalco en la caída del clásico, una hipótesis* (1970); *Ancient Mexico, An Overview* (1985).

Lothar Knauth, pionero en los estudios de religiones comparadas y en los estudios de las culturas asiáticas, con énfasis en Japón y China. Director y fundador del Centro de Estudios Orientales² (1966) en la Facultad de Filosofía y

² Para ahondar en la historia e importancia del Centro de Estudios Orientales, véase: Valdés Lakowsky “Tiempo, historia y enseñanza: sobre el quehacer del historiador Lothar Knauth” en Valdés Lakowsky, Vera (coord.) *Tiempo, Historia y Enseñanza. Acercamiento a la metodología del historiador y al estudio del Este de Asia. Homenaje a Lothar Knauth*, FFYL, UNAM, México, 2004.

Letras de la UNAM, donde colaboró con Yolotl González, Felipe Pardinas, Teresa Rohde y Eva Uchmany, entre otros. Su destacada labor docente lo ha llevado a ser un referente para los temas de su especialidad. Gran crítico y pensador de los términos “historia universal” y “oriente”, así como del papel del historiador y los procesos históricos. Entre sus obras fundamentales se encuentra: *Confrontación transpacífica. El Japón y el Nuevo Mundo Hispánico. 1542-1639* (1972); *China ¿enigma o ignorancia?* (1982); *La modernidad del Japón* (1980).

Pedro Bosch Gimpera, científico, prehistoriador y estudioso de la historia ibérica, legó importantes investigaciones sobre el poblamiento y la formación de España, pueblos pre-romanos y América prehispánica. Fue profesor en la UNAM y diversas instituciones donde tuvo contacto con futuros miembros de la SMER. Su papel como docente influyó significativamente a numerosas generaciones. Algunas de sus obras son: *Las razas humanas: su vida, sus costumbres, su historia, su arte* (1928), prologuista y director de la obra; *El hombre primitivo y su cultura* (1945); *El Próximo Oriente en la Antigüedad* (1964).

Víctor Manuel Castillo Farreras, especialista en el estudio de las lenguas prehispánicas y su historia política y social. Algunas de sus publicaciones más destacadas giran en torno a la estructura económica de la sociedad mexicana, el estudio de la Matrícula de Tributos y fuentes de tradición indígena, como: *Estructura económica de la sociedad mexicana, según fuentes documentales* (1972). Otras obras son: *Nezahualcoyotl; crónica y pinturas de su tiempo* (1972); *Los Conceptos nabuas en su formación social: el proceso de nombrar* (2010).

Carlos Navarrete Cáceres, destacado e importante arqueólogo guatemalteco, arqueólogo egresado de la ENAH. En 1976 se doctoró en antropología en la UNAM. Académico precursor y referente esencial que ha sentado bases para la investigación antropológica de los pueblos mayas. Algunas de sus publicaciones son: *La piedra del sol* (1968); *Oraciones a la cruz y al diablo; oraciones populares de la depresión central de Chiapas* (1968).

Luis Villoro Toranzo, doctor en Filosofía por Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En 1948 comenzó su labor docente en la misma facultad. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas desde 1971. Una de sus primeras

obras *Los grandes momentos del indigenismo en México*, publicado en 1950, en donde se refiere a las concepciones existenciales e ideales sobre los indígenas de México desde la conquista hasta la época contemporánea, enfocándose en cómo eran estudiados y representados en la mente de diferentes estudiosos y personajes de relevancia histórica. Otras de sus obras son: *El proceso ideológico de la revolución de independencia* (1953); *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (1965); *Estudios sobre Husserl* (1975); *Creer, saber, conocer* (1982).

Eva Alexandra Uchmany, maestra en Historia y en Filosofía por la Universidad de Hebra de Jerusalén. En 1966 comenzó a impartir clases de hebreo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde obtuvo una licenciatura y posteriormente un doctorado en Historia. Autora de *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España entre 1580-1606*; *La proyección de la Revolución Francesa en Alemania*, de *Moteczubzoma II Xocoyotzin y la Conquista de México*, y de *México-India: similitudes y encuentros a través de la historia* (traducido al inglés), así como del estudio y la paleografía del texto *Relación del Japón*, de don Rodrigo de Vivero.

Roberto Moreno de los Arcos, historiador. Estudió la maestría y el doctorado en la UNAM, donde ejerció la docencia y la investigación. Sus trabajos se concentraron en el México prehispánico, colonial y en la historia de la ciencia. Algunas de sus publicaciones son: “El indigenismo de Clavijero y de Alzate”, en *Estudios sobre política indigenista española en América* (1975-1976, v. III); “Los cinco soles cosmogónicos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl* (1967).

Gonzalo Aguirre Beltrán, médico y antropólogo. Precursor del estudio de las poblaciones afrodescendiente en México y de investigaciones regionales enfocadas a la integración y la salud. Algunos de sus aportes giran en torno a temas clave para los estudios indigenistas y de la antropología mexicana, como regiones de refugio y aculturación. Destacan obras como: *La población negra de México 1519-1810* (1946); “El Proceso de Aculturación y el cambio socio-cultural en México” y *Regiones de Refugio* (1967).

Ignacio Bernal Pimentel, antropólogo, arqueólogo y maestro en artes que desarrolló investigaciones sobre diferentes culturas prehispánicas. Destacan sus

obras: *Teotihuacan: descubrimientos, reconstrucciones* (1963), *La cerámica de Monte Albán* (1967), obra realizada junto con Alfonso Caso y Jorge Acosta; *El Mundo Olmeca* (1968) e *Historia de la Arqueología en México* (1979).

Fernando Cámara Barbachano, uno de los grandes impulsores de la antropología social y la antropología mexicana. Dentro del universo de sus investigaciones se encuentran las problemáticas de las poblaciones indígenas y las influencias que las aquejaban, desde su interior hasta elementos externos, haciendo una revisión de la religión en las mismas. Un trabajo precursor es el intitolado: “*Persistencia y cambio cultural entre Tzeltales de los altos de Chiapas: estudio comparativo de las instituciones religiosas y políticas de los municipios de Tenejapa y Oxchuc*” (1966).

Barbro Dahlgren de Jordan, como se verá en el siguiente apartado, fue la primera presidente de la SMER. Entre sus publicaciones destacan: *La Mixteca. Su etnografía e historia prehispánica* (1954); *El corazón de Copil. El Templo Mayor y el Recinto Sagrado* (1982); *Historia de la religión de Mesoamérica* (1987).

Wigberto Jiménez Moreno, historiador y etnólogo. Considerado como el padre de la etnohistoria en México. Entre sus obras se encuentran: *Filosofía de la vida y transculturación religiosa. La religión mexicana y el cristianismo* (1962); *Estudios mixtecos* (1962); *Las fuentes escritas de la historia precolonial de México* (1962).

César Lizardi Ramos, especialista en epigrafía y astronomía mayas. Realizó importantes exploraciones arqueológicas en Hidalgo. Fundador de la cátedra de arqueología en la Universidad Central de Honduras en 1946. Ocupó diversos cargos de importancia, como la presidencia del Centro de Investigaciones Antropológicas de México (1960-1961) y fue secretario de la Sociedad Mexicana de Antropología (1958-1962). Autor de numerosas publicaciones como: “Otro Dios Maya del maíz” (1956); “Los jeroglíficos mayas y su Descifración” (1959); “El Cero Maya y su función” (1962).

Felipe Pardini Illanes, ordenado en la Compañía de Jesús en 1928; cursó la licenciatura de Teología (1938-1942), en la Universidad Gregoriana de Roma y un doctorado en Filosofía (1950), en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Estudió la maestría en Etnología (1963) en la ENAH. Entre 1947 y 1967 fue parte de la fundación de numerosos centros de investigación en la Universidad

Iberoamericana (UIA), alguno de estos centros fue la Escuela de Antropología (en conjunto con Yolotl González Torres y Luis Lesur). Entre sus publicaciones se encuentran: *Metodología y técnicas de investigación en ciencias sociales: introducción elemental* (c. 1969); *Relaciones diplomáticas entre México y China 1898-1948* (1982).

Alfonso Villa Rojas, mayista, antropólogo y etnógrafo mexicano, autor de numerosas síntesis etnográficas, algunas de ellas en colaboración con Robert Redfield. En el Instituto Indigenista Interamericano ocupó el cargo de jefe del Departamento de Investigaciones Antropológicas en los años sesenta. En 1965 laboró como profesor huésped en la Universidad de Harvard, y durante los años 1977-1978 se desempeñó como investigador en el Research Institute for the Study of Man de Nueva York. Algunas obras publicadas son: “La civilización y el indio” (1945); *Los mayas de las tierras bajas* (1961), “Fieldwork in the Maya región of Mexico” (1979).³

María del Carmen Aguilera García, destacada investigadora que ha dedicado sus estudios a la iconografía y estudio de códices como el de Huamantla, además de abordar diferentes aspectos de las culturas mexicas, mayas, mixtecas, tarascas y otomíes. Entre sus publicaciones se encuentran: “Coyolxauhqui: ensayo iconográfico” donde estudia, entre otras cosas, la religión y mitología de los aztecas. También ha publicado *Flora y fauna mexicana: mitología y tradiciones* (1985), el artículo “Xolpan y Tonalco. Una hipótesis acerca de la correlación astronómica del calendario mexica” (1982); “Ensayo pre iconográfico sobre Tlaltecuhli, diosa de la Tierra” (2008).

Thelma Dorfman Sullivan, destacada académica de la cultura y lengua nahua. Son fundamentales las traducciones que hizo de diferentes textos de fray Bernardino de Sahagún y su *Compendio de la Gramática Nabua* (1976), en el que ahonda en los elementos característicos de esta lengua, así como su estructura, estilística, fonética, acento, escritura, modificaciones fonéticas y ortográficas. Uno de sus primeros artículos fue “Nahuatl Proverbs, Conundrums and Me-

³ Andrés Medina Hernández, “Alfonso Villa Rojas, el etnógrafo”. *Yucatán. Identidad y Cultura Maya*. UADY. <https://www.mayas.uady.mx/homenajes/alfonso.html> Consultado el 20 marzo de 2021.

taphors, Collected by Sahagun” en 1963. Dentro del campo de la lingüística, se encuentra la publicación: *Reconstrucción de las consonantes del protonáhuatl: estudio preliminar y origen del conectivo —ka—* (1980).

Antonio García de León Griego, sus investigaciones han abracado temas como lingüística, historia económica, regional, musical (son jarocho), de movimientos sociales, y muchos otros, sobre todo del Estado de Chiapas, el puerto de Veracruz y el Caribe. Su labor como docente ha sido destacada y lo ha hecho acreedor a numerosos premios en ese rubro. Entre sus publicaciones encontramos: *Los elementos del tzotzil colonial moderno* (1971); *Resistencia y Utopía: memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos 500 años de su historia* (1985).

Luis González Rodríguez, estudioso de la cultura rarámuri, de quienes hizo profundos estudios históricos y antropológicos, además de especializarse en la historia antigua y colonial de México. Sus aportaciones han sido pioneras y base para el estudio de las misiones establecidas en el territorio rarámuri y sus alrededores. Destacan sus obras *Etnología y misión en la pimería alta, 1715-1740* (1977); *El noroeste novohispano en la época colonial* (1993).

Doris Heyden-Reich Selz, dedicada al estudio de las culturas prehispánicas sobre todo de México, enfatizando en su dimensión simbólica y su entorno natural. Formó parte de un grupo de artistas, académicos y activistas políticos del llamado Renacimiento Mexicano. Algunas obras destacadas en torno a lo religioso son: “¿Un Chicomoztoc en Teotihuacan? La cueva bajo la pirámide del Sol” (1973), *Economía y religión de Teotihuacan* (1977); *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico* (1985).

Gabriel Moedano Navarro, etnólogo. Investigador de la Fonoteca del INAH donde se encargó del rescate de diferentes fonogramas que daban cuenta de expresiones musicales diversas. Dedicó muchos de estudios al tema de los afro-mestizos de México, de los cuales dató su música, así como tradiciones orales. Trabajó el concepto de folklore como campo de la antropología. Algunas de sus obras son: “El folklore, una ciencia de lo humano” (1963); “Los niños de Campeche cantan y juegan” (1978) recopilación con Jas Reuter y Liliana Scheffer;

Aportaciones a la investigación de archivos del México colonial y a la bibliohemerografía afromexicanista, escrito con Emma Pérez Rocha (1992).

Luis Reyes García, nahuatlato, historiador y editor de códices mesoamericanos. Trabajó en el CISINAH en 1973 en el proyecto de lenguas originarias junto a Pedro Carrasco. En colaboración con Paul Kirchhoff y Lina Odena elaboró una edición de la *Historia tolteca chichimeca* (1976). Además de realizar estudios sobre el señorío de Chuauhtinchan (1977-1978).

María Teresa Sepúlveda y Herrera, maestra en Antropología. Entre sus campos de investigación se encuentra la etnohistoria y el trabajo de archivo. Ha dedicado sus estudios al área geográfica del Centro de México de los siglos XVI al XVIII. Publicó: *Los cargos políticos y religiosos en la región del Lago de Pátzcuaro* (1974). *Magia y Supersticiones en el México Moderno* (1983).

Andrés Medina Hernández, investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas. Ha realizado estudios sobre la religión contemporánea de los tzeltales y los tzotziles en los Altos de Chiapas. Algunas de sus publicaciones destacadas son: *La cuestión étnica en México: una reconsideración histórica* (1987); *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana* (2000).

María Teresa Escobar Rohde quien dedicó sus estudios y docencia al pensamiento religioso e historia, sobre todo el del Antiguo Oriente. Influyó significativamente a numerosas generaciones de investigadores, como la Dra. Rosa Martínez del Carmen Ascobereta. Impartió cursos como Mito y Religión grecorromanos y cursos monográficos sobre religiones comparadas en la UNAM. Fue editora y prologuista de numerosas publicaciones, como: *La India literaria: Mahabharata, Bagavadgita, los vedas, leyes de Manú, poesía, teatro, cuentos apólogos y leyendas* (2002).

Los presidentes

La presidencia de la SMER ha estado al cuidado de diferentes investigadores que le han dado un giro particular, ya sea vinculándola con organismos internacio-

nales o generando líneas, proyectos y actividades de investigación para su fortalecimiento y continuidad. Su primera presidente fue Barbro Dahlgren de Jordán, de origen sueco, nacida en Filipstad en 1912. Se trasladó a la Ciudad de México para estudiar etnología. Ingresó a la Escuela Nacional de Antropología e Historia, movida por un especial interés en las culturas mesoamericanas. A partir de 1947 se desempeñó como docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en la Universidad de las Américas y la Universidad Iberoamericana. Ocupó la dirección del Departamento de Etnohistoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y la jefatura de Etnografía en el Museo Nacional de Antropología de México. Falleció en la Ciudad de México en 2002 a los 89 años.

Yolotl González Torres ocupó la consecución del cargo, siendo que en su presidencia se organizó el XVII Congreso quinquenal de la IAHR en México (1995). Además, impulsó grandes proyectos sobre el estudio de la religión y fortaleció las funciones académicas y administrativas de la SMER, por lo que su gestión ha sido un parteaguas en la historia de la asociación.

Posteriormente, Rosa María del Carmen Martínez Ascobereta ocupó la presidencia de la SMER. Ella hizo sus estudios de doctorado en la Universidad de París IV-Sorbona en París, Francia, por la cual recibió el grado en Historia de las Religiones, con opción a Historia Universal, en 1977. A su regreso a México, se incorporó como profesora de carrera en el Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en la que continúa actualmente. Los cursos que ha impartido durante cuatro décadas han sido: Historia de Grecia, de Roma, de Egipto, Persia y de Mesopotamia, Grandes Imperios de la Antigüedad, El Mundo Mediterráneo en la Antigüedad, Mito y Religión de los pueblos Indoeuropeos, Teoría de las Religiones y Seminario de Religiones Comparadas, entre otros. Sus publicaciones, en México y Francia, son: “Testimonio Entrevista: Mircea Eliade visto por Michel Meslin”, en *Anuario del Colegio de Historia*; “La perception de la souffrance chez les Mayas et les Aztèques”, en *La quête de guérison. Médecine et religions face à la souffrance*; “Le merveilleux aux milieux urbains: deux exemples à Mexico” en *Faut-il croire au merveilleux?*.

Como actual presidente se encuentra Benjamín Preciado Solís, quien es profesor-investigador del Colegio de México donde dirigió el Centro de Estudios de Asia y África. Es maestro en Filosofía por la universidad de Guadalajara y Maestro en Estudios Orientales por El Colegio de México. Además, es doctor en filosofía por la Australian National University con especialidad en civilizaciones del sur de Asia. Es miembro del Centro de Investigaciones Orientales Bandarkhar y la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas. Gracias a sus gestiones, se logró contar con la presencia en México de Sri Narayan Desai, rector vitalicio de la Gujarat Vidyapith (universidad fundada por Gandhi en 1920). Es fundamental el papel que el Dr. Preciado ha tenido en la formación de las nuevas generaciones de investigadores mexicanos en el campo de los estudios asiáticos y de la religión, a los que ha formado y legado a través de su intensa actividad académica y sus muchas obras, entre las cuales podemos citar *The Krsna cycle in the Puranas* (1984); *India, la democracia más grande del mundo* (1968); *India, el desarrollo de una civilización* (1996), coordinada por Daniel Toledo; *Las relaciones entre México y la India, 1995-2000* (2002); *Atadura y liberación: las religiones de la India* (1996) publicado junto a David Lorenzen.

Lista de miembros de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (SMER)

Miembros históricos finados

Barbro Dahlgren de Jordán	(Como actual presidente)
Gonzalo Aguirre Beltrán	(miembro fundador)
Ignacio Bernal Pimentel	(miembro fundador)
Guillermo Bonfil Batalla	(miembro fundador)
Pedro Bosch Gimpera	(miembro fundador)
Thelma Dorfman Sullivan	(miembro fundador)
María Teresa Escobar Rohde	(miembro fundador)

Fernando Horcasitas Pimentel	(miembro fundador)
Wigberto Jiménez Moreno	(miembro fundador)
Paul Kirchhoff	(miembro fundador)
Felipe Pardinás Illanes	(miembro fundador)
Fernando Cámara Barbachano	(miembro fundador)
Luis González Rodríguez	(miembro fundador)
Doris Heyden-Reich Selz	(miembro fundador)
Jaime Litvak King	(miembro fundador)
Gabriel Moedano Navarro	(miembro fundador)
Roberto Moreno de los Arcos	(miembro fundador)
Luis Reyes García	(miembro fundador)
Eva Alexandra Uchmany Weill	(miembro fundador)
Alfonso Villa Rojas Casa	(miembro fundador)
Luis Villoro Toranzo Paris	(miembro fundador)
César Lizardi Ramos	(miembro fundador)
José Luis González Chagoya	(miembro)
Marie Odile Marion	(miembro)
José Luis Franco Carrasco	(miembro)
Noemí Quezada	(miembro)
Celma Agüero	(miembro)
Jorge Silva Castillo	(miembro)
Luis Ramos López	(miembro)
Miguel León Portilla	(miembro fundador)
Carmen Aguilera García	(miembro fundador)
Carlos Martínez Marín	(miembro fundador)
Víctor Manuel Castillo Farreras	(miembro fundador)
Beatriz Barba Ahuatzin	(miembro)
María del Carmen Valverde Valdés	(miembro)
Alfredo López Austin	(miembro fundador)

Miembros honorarios vitalicios

1. Yolotl González Torres (Segunda presidenta de la SMER y miembro fundador)
2. Antonio García de León Griego (miembro fundador)
3. Carlos Navarrete Cáceres (miembro fundador)
4. Andrés Medina Hernández (miembro fundador)
5. María Teresa Sepúlveda (miembro fundador)
6. Lothar Knauth (miembro fundador)
7. Rosa del Carmen Martínez Ascobereta (Tercera presidenta de la SMER)
8. Benjamín Preciado Solís (Cuarto y actual presidente de la SMER)
9. Leonel Durán Solís (miembro)
10. Mercedes de la Garza Camino (miembro)
11. Eduardo Matos Moctezuma (miembro)
12. Antonio Rubial García (miembro)
13. Félix Báez-Jorge (miembro)

Miembros

1. Henry Karol Kocyba
2. Leonardo López Luján
3. Luis González Reiman
4. Isabel Lagarriga Attias
5. Laura Elena Sotelo Santos
6. Martha Ilia Najera Coronado
7. Dora Sierra Carrillo
8. Silvia Seligson Berenfeld
9. Marco Antonio Karam
10. Ana María Luisa Velasco Lozano

11. Silvia Limón Olvera
12. Carlos Garma Navarro
13. Christian Herrman
14. Camila Joselevich Aguilar
15. Blanca Solares Altamirano
16. Carlos Juárez Rosas
17. Felipe Amalio Cobos Alfaro
18. Víctor Alcaraz
19. Alfonso Arellano Hernández
20. Gabriel Espinosa Pineda
21. Leopoldo Hernández Lara
22. Greta Rivara Kamaji
23. María Alba Pastor Llana
24. Marina Anguiano Fernández
25. Roberto J. Blancarte Pimentel
26. Roberto Sánchez Valencia
27. Arturo Ponce Guadian
28. Wendy Jaqueline Phillips Rodríguez
29. Oscar Figueroa Castro
30. Adrián Muñoz
31. Noemí Cruz Cortés
32. Luis García Vallarta Zepeda
33. Miguel Ángel Ramírez Batalla
34. Roberto Eduardo García Fernández
35. Georgina López Mazón
36. Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh
37. Luz Aída Lozano Campos
38. Blanca Mónica Marín Valadez
39. Jorge Adrián Yllescas Illescas
40. Rebeca Maldonado Rodriguera
41. Cossete Galindo Ayala

42. Bertrand Michel Stephane Lobjois
43. Maribel Aguilar Aguilar
44. Alberto Adrián de León Leal
45. José Carlos Escobar Gómez
46. Fabiola Torreblanca Arriaga

Documentos

<p>Title (Prof. Dr. Ms. M.A.)</p> <p>Family name</p> <p>Other name(s)</p> <p>Address</p> <p>City</p> <p>Country</p> <p>Institution (university etc.)</p> <p>Field(s) of interest</p>	<p>MEMBERSHIP OF THE IAHR is normally understood to be membership of the appropriate national or regional association which is affiliated to IAHR. If you are interested in joining such an association please send this page to the following address:</p>	<p>IAHR PUBLICATIONS</p> <p>NUMEN</p> <p>The main publication of the IAHR is the journal NUMEN edited by an international team and published by E. J. Brill (Leiden, Netherlands). Executive editors for the period 1990-95 are Prof. Hans Kippenberg and Prof. Thomas Lawson.</p> <p>SUPPLEMENTS TO NUMEN</p> <p>The journal is accompanied by a series entitled SUPPLEMENTS TO NUMEN of which over 50 have appeared to date.</p> <p>SCIENCE OF RELIGION</p> <p>Also sponsored is a quarterly journal of abstracts from periodical publications entitled SCIENCE OF RELIGION. So far summaries of more than 10000 articles have been published with analytical indices.</p> <p>PROCEEDINGS</p> <p>The proceedings of the IAHR congresses and other conferences have been published in various quarters. See further information sheet.</p>	<p>ASSOCIATION INTERNATIONALE POUR L'HISTOIRE DES RELIGIONS</p> <p style="text-align: center;">IAHR</p> <p>INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE HISTORY OF RELIGIONS</p> <p>The IAHR is affiliated to the Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines (CIPSH/UNESCO)</p>
--	---	---	---

Imagen 1: Folleto sobre la estructura académica de la IAHR,

Esbozo histórico de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (SMER)

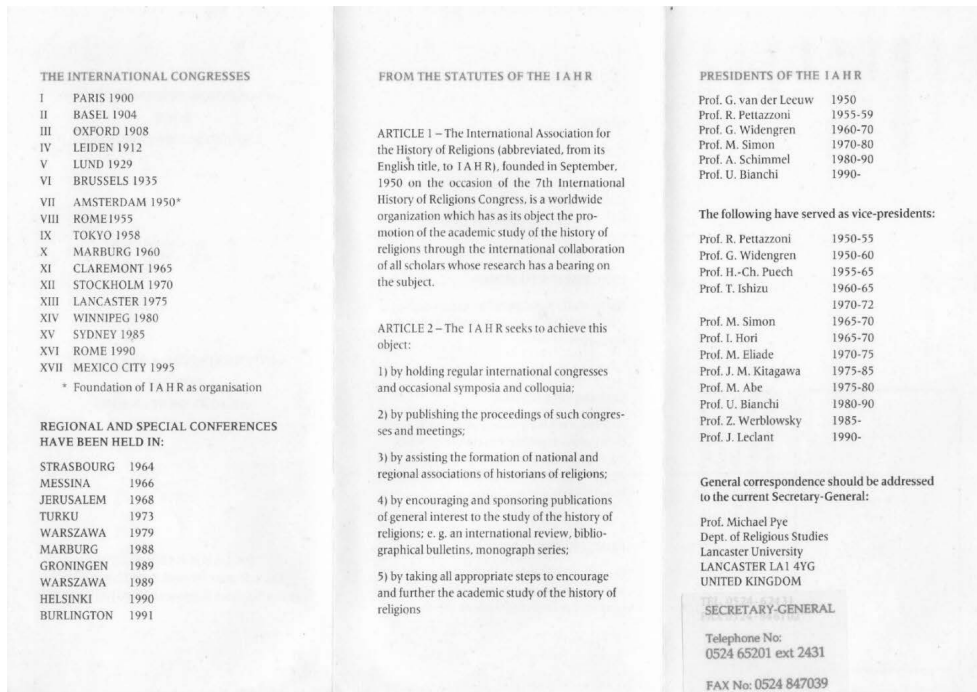


Imagen 2: Folleto, interiores, sobre la estructura académica de la IAHR,

bcc to Mrs. Yolotl G. Lesur

February 5, 1965

Dr. Eusebio Davalos
Director
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Cordoba 43
Mexico, D. F., Mexico

Dear Dr. Davalos:

I enclose a letter concerning an important international Congress which is being held at Clermont, September 6-11, 1965.

The Program Committee would be honored to have the Instituto Nacional de Antropología e Historia represented officially at this Congress and to include its name on the published list of learned bodies that will be represented at the Congress.

I understand that Mrs. Yolotl G. Lesur will be able to attend, and the Committee would be pleased to welcome her as your representative.

Sincerely yours,

Herbert W. Schneider
Secretary of the
Program Committee

HWS/ll
Enclosure

Imagen 3: Carta sobre la asistencia de la Dra. Yolotl González al Congreso de Clermont.

Esbozo histórico de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (SMER)

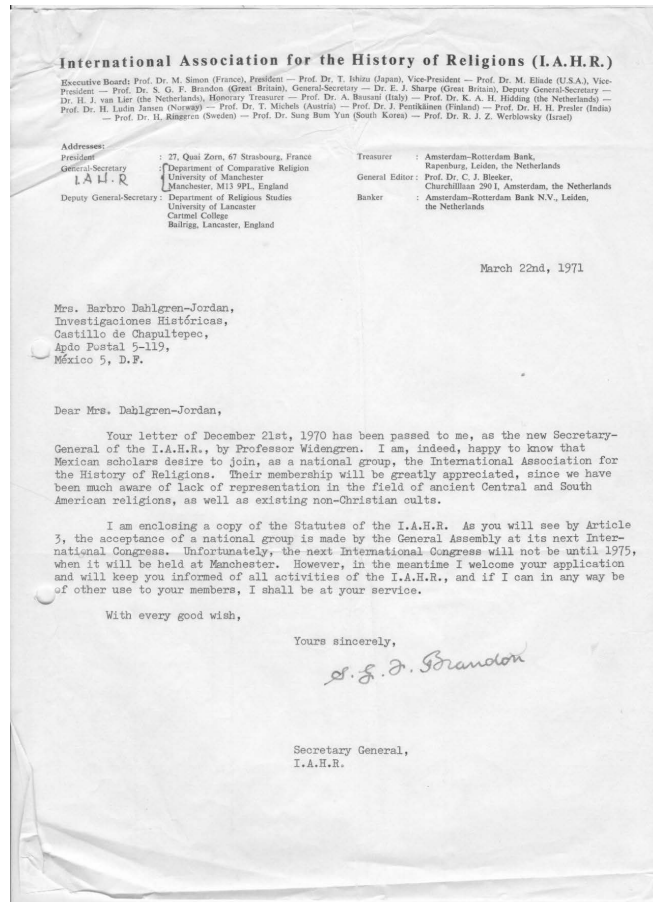


Imagen 4: Carta sobre la afiliación de la SMER con la IAHR, 1971

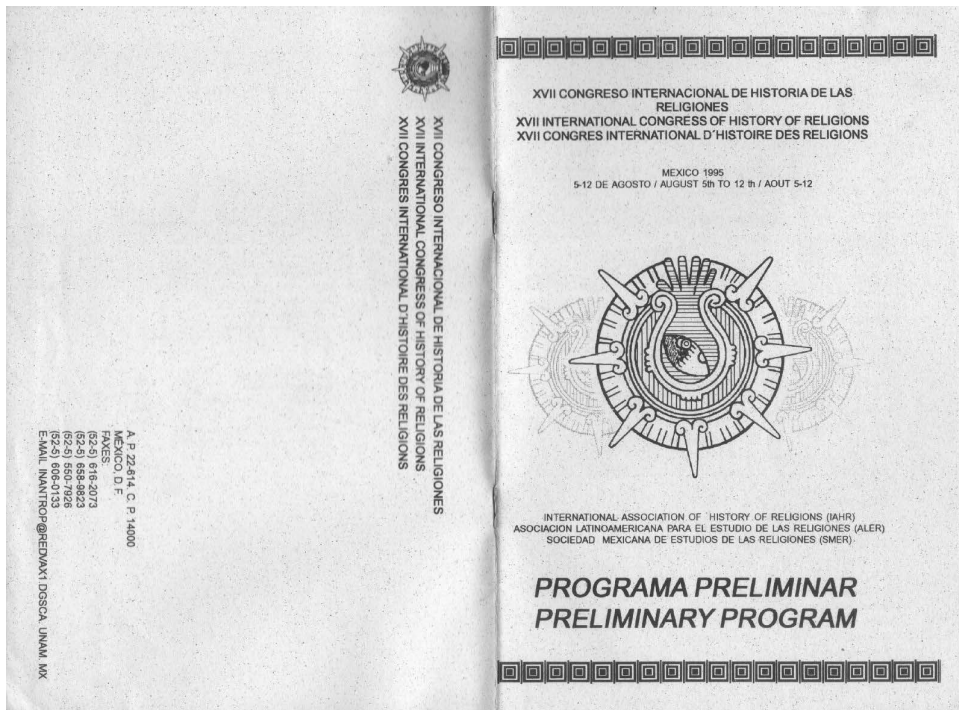


Imagen 5. Portada del programa del XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, México, 1995.

Esbozo histórico de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (SMER)

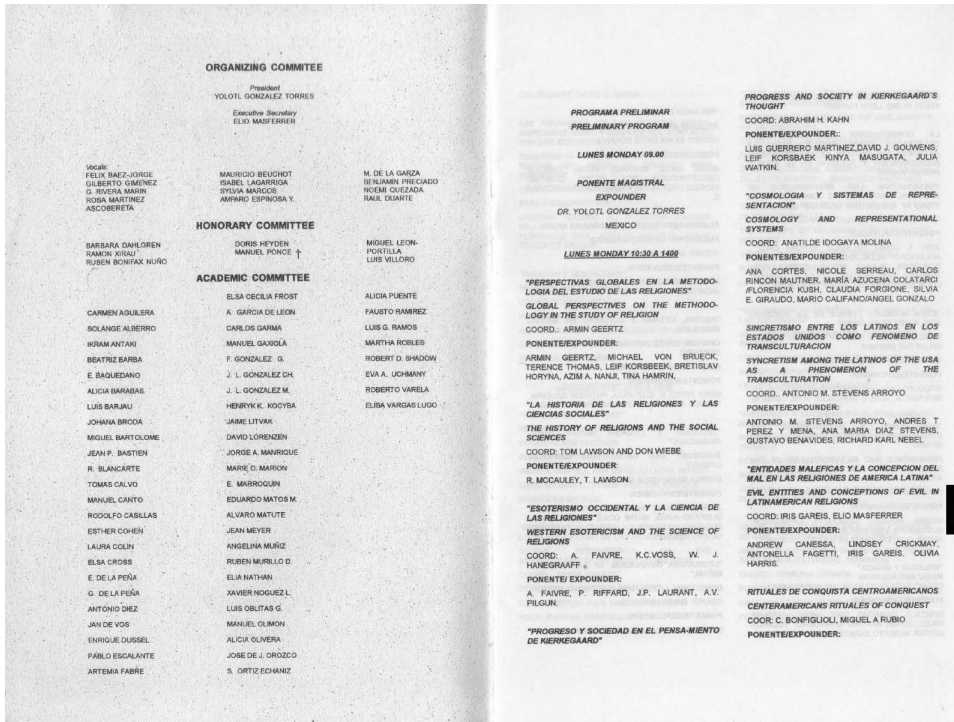



Imagen 6. Programa del XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, México, 1995.



XIXth World Congress
of
the International Association for the History of Religions
24-30, March, 2005
Takanawa Prince Hotel, Shinagawa, Tokyo

H.I.H Prince Mikasa and the IAHR


H. I. H. Prince Mikasa (Takahito), the fourth son of the late Emperor Taisho, was born in 1915. After graduating from Gakushu-in Middle School, he studied at the Military Academy. Prince Mikasa served as an officer in China during the Second World War. While in China, he developed an interest in Christianity through his encounter with Western Missionary. During this time, Prince Mikasa also noticed a commonality between the passion of Christian missionaries and the Chinese Communist Army.

After the Second World War, he became a research student in the Faculty of Letters at the University of Tokyo, where he studied under the supervision of Professor Kiyoshi Ohata. At the University of Tokyo he began reading the Old Testament in Hebrew and also attended lectures on the history of Jewish religious culture. While studying the Old Testament, he began to develop an interest in ancient Near and Middle Eastern history and religion, which would become the life-long focus of his research. In 1954, he served as a key member in the newly founded Society for Near Eastern Studies in Japan and also served as its chair for many years. From 1955 onward, he taught at Tokyo Women's University, Aoyama Gakuin University, and Tokyo National University of Fine Arts and Music. Today, he serves as the president of the Middle Eastern Cultural Center in Japan, which was founded in 1979.

He has published several books in Japanese, including *Kokoni rekishi hajimaru* (History begins here) (Bungei Shunju, 1967, revised edition, *Bunmei no akebono*, Shueisha, 2002) and *Kodai Ejiputo no Kamigami* (Gods in Ancient Egypt, Nihon Hosho Shuppan-kyokai, 1988). He has translated J. Finegan's, *Light from the Ancient Past: The Archeological Background of the Hebrew-Christian Religion*, published in 1951, with M. Akashi and K. Nakazawa (Kodai bunka no hikari, Iwanami Shoten, 1955). In English, "Monarchies and socio-religious traditions in the ancient Near East," *Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan*, vol. 1, 1984, "Development and Modification of the 'Holy Symmetrical Design': West and East of the 'Silk Road'," in T. Ogawa and others eds., *Katachi U Symmetry*, Springer, 1996, are some of his most representative works.

Prince Mikasa was the President of the 9th IAHR World Congress (Tokyo, 1958), where he gave the Opening Address. This Congress was attended by more than 600 people from over 26 countries. Following this, he furthered his involvement with the IAHR, attending the 10th (Marburg, 1960), 11th (Claremont, 1965), 13th (Lancaster, 1975) and 14th (Winnipeg, 1980) World Congresses. He also sent a Word of Greeting for the IAHR Regional Conference in Jerusalem (1968).

Prince Mikasa has been kind in accepting an entreaty from the Japanese Association for Religious Studies (JARS) to serve as the honorary chair for the 19th IAHR Congress. He has been gracious in sharing his own experiences at the IAHR Congresses and also in offering his kind academic support.



(Text by Susumu Shimazono, Chair of the 19th IAHR World Congress Secretariat and the President of the Japanese Association for Religious Studies)

Imagen 7. Folleto del XIX Congreso de la Asociación Internacional de Historia de las Religiones, Tokio, Japón, 2005.

Fuentes

- Abramo, Marcelo, Roberto Flores, Yolotl González, Ana María Velazco y Samuel Villela, “Seminario Mitos y Religión en Antropología” en Mora Vázquez, Teresa (coord.), *75 aniversario del INAH: Seminarios, Dirección de Etnología y Antropología Social*, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016, p. 23-27.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y Magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*, INI, SEP, Serie de Antropología Social, México, 1963.
- Alles, Gregory D., “Study of religion: an overview” en Jones, Lindsay (editor in chief), *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, v. 13, Macmillan Reference, EEUU, pp. 8761-8767.
- Báez-Jorge, Félix, “Los hijos de Guadalupe (religiosidad popular y pluralidad cultural en México)”. *La Palabra y el Hombre*, no. 89, enero-marzo, Universidad de Veracruz, Xalapa, 1994, pp. 5-30.
- Garma Navarro, Carlos, “Perspectivas en la investigación de la religión” en *Nueva Antropología*, vol. XV, núm. 51, febrero, 1997, 105-117.
- García Chiang, Armando, “El estudio sobre lo religioso en México: hacia un estado de la cuestión” en *Revista Vectores de Investigación*, Vol. 5 No. 5, 127-141.
- Dahlgren Jordan, Barbro (comp.), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, IIA, UNAM, 1993.
- (coord.), *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, SEP, INAH, México, 1979.
- Geertz, Armin W. y Russell T. McCutcheon, (ed.), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion. Adjunct proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, Brill, Leiden, 2000, 347 p.
- González Torres, Yolotl, “The history of religion and the study of religion in Mexico” en Geertz, Armin W. y Russell T. McCutcheon (ed.), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion. Adjunct proceedings of the XVIIth Congress*

- of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995, Brill, Leiden, 2000, pp. 38-48.*
- , “Mesoamerican Religions: History of Study” en Jones, Lindsay (editor), *Encyclopedia of Religion*, 2° ed., Farmington Hills, Macmillan Reference USA, v. 9, pp. 5941-5946.
- Islas Jiménez, Celia y Víctor Alfonso Benítez Corona, *Wigberto Jiménez Moreno (1909-1985) Obras escogidas de la historia antigua de México*, INAH, México, 2017.
- King, Wingston L., “Religion [first edition]”, en Lindsay Jones (editor in chief), *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Farmington Hills, MI, EEUU, Thomson Gale-Macmillan, v. 11, pp. 7692-7699.
- Kitagawa, Joseph M. y Mircea Eliade (comps.), *Metodología de la historia de las religiones*, Barcelona, Paidós, 2010. (Paidós orientalia, 101).
- Medina Hernández, Andrés, “Alfonso Villa Rojas, el etnógrafo”, *Yucatán. Identidad y Cultura Maya*. UADY. <https://www.mayas.uady.mx/homenajes/alfonso.html> Consultado el 20 marzo de 2021.
- Valdés Lakowsky, Vera, “Tiempo, historia y enseñanza: sobre el quehacer del historiador Lothar Knauth” en Vera Valdés Lakowsky (coord.) *Tiempo, Historia y Enseñanza. Acercamiento a la metodología del historiador y al estudio del Este de Asia. Homenaje a Lothar Knauth*, FFyL, UNAM, México, 2004, pp. 21-51.

Se terminó de imprimir en octubre de 2023
en los talleres de Fernando González Duke
Tlacoquemecatl 533-3 Col. Del Valle,
C.P. 03100, Municipio Benito Juárez
Ciudad de México.

