

Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad Popular (resumen)

Por. Désiré Afana, cicm

Cuando hablamos de un gran libro, ¿de qué estamos hablando en realidad? ¿Qué es lo que hace grande o pequeño a un libro? ¿Cuáles son los criterios que debe reunir un libro para ser llamado grande? Intentaremos dar algunos elementos de respuesta desde nuestra propia subjetividad y la lectura atenta y detenida de este libro colectivo del Observatorio de Religiosidad Popular:

1. El tamaño o volumen. Un gran libro sería, según este criterio, un libro con muchas páginas, muchas cuartillas para utilizar un término más apropiado. En este caso, la Biblia (que en realidad es toda una biblioteca), sería un gran libro comparándolo con *el Cid* de Corneille por ejemplo. Igual cuando hablamos de tamaño, nos referimos a las medidas de las hojas. En este caso, un Atlas sería un gran libro comparándolo con una novela o un ensayo, ya que siempre se imprimen en hojas largas y anchas.

2. La antigüedad. Un libro se llama gran libro cuando ha atravesado varios periodos de la historia, nutriendo así mismo a varias generaciones de lectores o estudiosos. A veces los llaman clásicos de la literatura de algún país. En este caso, *la Ciudad de Dios* de San Agustín, *Les femmes savantes* de Molière, o el mismo *Quijote* de Cervantes serían grandes libros a comparación con *el viejo y el mar* de Ernest Hemingway por ejemplo.

3. La oportunidad. Un gran libro también es aquél que llega puntual a la cita de la historia y que plantea una problemática de su tiempo. En este caso, los libros escritos por los negros para reivindicar la abolición de la esclavitud o la segregación racial son grandes libros porque el contexto en el que fueron escritos era difícil y los autores tuvieron que arriesgar sus vidas al expresarse. Es digno citar a título de ejemplo a la novela *Black boy* de Richard Wright. Otro ejemplo sería *Batouala* con el que René Maran inicia verdaderamente el movimiento de la Negritud.

4. La pertinencia. No se trata simplemente de escribir sino que hay que decir algo pertinente. En este caso, un gran libro difiere de un libro de propaganda o de una crítica destructiva.

5. La temática. Un libro es grande por los temas que aborda. De esta manera, este criterio se asemeja a los dos precedentes ya que el tema que se aborda interesa a la gente cuando es oportuno y pertinente. En este caso los temas de actualidad o los temas olvidados son los que más atención llaman.

6. La recepción por los lectores. Un gran libro es también aquél que es bien recibido por los lectores. Cuando hablamos de bien recibido, estamos hablando de la difusión del libro. Entre más lectores tenga un libro, más grande será. Por eso, un libro que ha ganado algún premio de prestigio como lo es el Prix Goncourt en Francia o el premio Nobel de literatura,

es sin duda más grande que aquella obra que solo tuvo una difusión limitada a un país. Un ejemplo sería la novela *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez. Dentro de este mismo rubro de la recepción por los autores, los grandes libros son aquellos que han sido llevados a la pantalla de televisión sea como telenovela, sea como película. Quizá convenga también mencionar que cuando un libro ha inspirado un sistema político, es definitivamente un gran libro. *El capital* de Karl Marx se lleva en este sentido la palma de oro porque fue el libro de referencia de los socialistas y comunistas durante muchas décadas.

7. La traducción. Casi acercándonos a lo dicho anteriormente, un gran libro es aquel que ha sido traducido en varios idiomas para alcanzar un público diseminado en el mundo, a través de las diferentes culturas y lenguas.

8. Los autores. Un gran libro es también aquél que es escrito por autores ya consagrados, reconocidos. Aunque suene un poco injusto, es cierto que un texto producido por un Carlos Fuentes, una Elena Poniatowska, llama más la atención que un texto escrito por un joven que apenas se está abriendo camino en la literatura.

9. La cooperación. Por cooperación, entiendo el trabajo en equipo. Tanto de parte de los autores como de parte de los editores. Cuando dos o más cabezas se unen para escribir un libro, este libro es forzosamente un gran libro porque lo que pueden producir dos o más cabezas es mayor a lo que puede entender una sola cabeza.

10. El ambiente. Un libro es grande en su ambiente, en su contexto, en su ramo o si prefieren en su especialidad. Por eso un libro como *Fonctionnaires de Dieu* de Eugen Drewermann, fuera del contexto teológico, no significa nada para los estudiantes de arquitectura por ejemplo; un libro como *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, fuera de la espiritualidad cristiana católica, no significa nada para los estudiantes de medicina por ejemplo de la misma manera que un libro de anatomía no tiene ninguna importancia en una facultad de ingeniería mecánica. El ambiente, el contexto es definitivamente el que, sumado a otros criterios, hace el libro.

Tomando en cuenta lo dicho anteriormente, veamos ahora si este libro que nos toca presentar es un gran libro. Quizá convenga dejar en claro que es difícil que un solo libro reúna todos los criterios enunciados por nosotros o que los cumpla todos al mismo grado. Por eso se requiere de mucha flexibilidad (no complacencia) al momento averiguarlos.

-El criterio de pertinencia: el libro *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad Popular*, es pertinente porque convence a quien realmente tiene la mente abierta. Es un libro que mueve el tapete sobre el cual nos hemos sentido cómodos como Iglesia y como sociedad: el de la segregación religiosa; es decir el mantenimiento a toda costa de la dicotomía entre religión oficial y religión popular.

-El criterio de oportunidad: efectivamente, este libro llega puntual a la cita con la historia ya que es publicado justo cuando la Iglesia latino americana está a penas en su decimoséptimo año de la nueva evangelización iniciada con la celebración del jubileo del año 2000. Es oportuno porque sale del horno justo unos diez años después de la V asamblea

del Celam donde la religiosidad popular ha sido refrendada como una prioridad dentro de las tareas misioneras de la Iglesia; y, no menos importante, llega 4 años después de la elección del primer papa sudamericano de la historia (13 marzo 2013): el papa Francisco que el mismo año de su elección, urgirá a la Iglesia a salir al encuentro de los alejados con su exhortación *Evangelii Gaudium* (2013). Es oportuno este libro porque llega justo cuando la Iglesia local, la Arquidiócesis de México está en la continuidad de su misión permanente en la gran urbe de la Ciudad de México, y cuando el secularismo, resultado de la post modernidad, siembra la duda sobre la legendaria catolicidad de la gente de México.

-El criterio del volumen: si consideramos que un gran libro es aquel que tiene muchas páginas, definitivamente, este libro, *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad Popular*, lo es ya que en total tiene 542 páginas en formato a4. Hasta convendría, para hacerlo más maniobrable, dividirlo en dos tomos.

-El criterio de la temática: el libro *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad Popular*, aborda el tema de la religiosidad popular en México pero con una apertura a Guatemala y Colombia, junto con el tema de la identidad de nuestros pueblos tanto en las ciudades como en el ámbito rural. Nadie realmente diría que no le interesa saber quiénes somos o hacia dónde vamos; ya que estas preguntas ligadas al tema de la identidad son sumamente existenciales.

-La cooperación: quizás este sea uno de los mayores argumentos para afirmar que nuestro libro *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad Popular*, es un gran libro porque fue escrito por un total de 17 autores. Además el libro es el resultado de la cooperación entre 11 instituciones (gubernamentales, académicas y culturales); es el fruto de 21 encuentros entre investigadores y actores de primera plana.

-Los autores: los nombres que desfilan en el índice del libro *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad Popular*, son nombres conocidos en el campo de la investigación en México. La mayoría de ellos están a cargo de departamentos de investigaciones en sus instituciones y universidades respectivas. La mayoría cuenta con un doctorado en sus disciplinas respectivas. Además, la diversidad de las especialidades de los contribuyentes a este libro, nos ofrece un acercamiento multidisciplinar al tema de la religiosidad popular. Esta multidisciplinariedad abre espacio para un acercamiento interdisciplinar al tema de la identidad y de la religiosidad popular porque una sola mirada no puede agotar o rendir satisfactoriamente cuentas de lo que representa e implica la religiosidad popular en el México de hoy. Se requiere de un aporte de cada sector o familia de conocimiento. Este libro tiene entonces perspectivas teológicas, antropológicas, etnológicos, psicológicas etc. Además, se respeta la equidad de género en este libro, de los 17 autores, seis son mujeres y 10 hombres. Por analogía, diríamos que el libro es hijo de seis madres y de diez padres.

Por eso, aunque no nos perdonen la expresión gran libro al referirnos a la obra *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad Popular*, mínimo permítannos decir que dados los criterios arriba mencionados, es un libro serio.

Si lo que precede puede ser considerado como el comercial, ahora entremos en lo vivo del asunto. ¿Qué dice el libro? ¿Qué encontramos en este libro? ¿Cuáles son las novedades que nos aporta entorno al tema de la identidad y de la religiosidad popular?

Al redactar esta parte, cuidamos de no agotar el libro, o leerlo en el lugar del potencial lector. Nos limitamos, no sin un gran esfuerzo, en suscitar el apetito para que ustedes mismos lo puedan descubrir. Lo que le vimos a este libro, lo presentamos igual en 17 puntos es decir, un punto por autor y por tema. De estos temas, doce son experiencias concretas y cinco teorizaciones, conceptualizaciones. Más equilibrado no podía ser.

1. El doctor **Ramiro Gómez Arzapalo** que conduce el pelotón de autores, que además coordinó la edición, abre las hostilidades con una revisitación del concepto de religiosidad popular. Porque a pesar de que ya se ha estudiado bastante, sigue escupiendo y poniendo de manifiesto, la dicotomía implícita en el apelativo “popular”. Popular, en el imaginario de la gente, se refiere a lo vulgar, a lo no oficial, a lo tradicional, a lo ignorante, a lo supersticioso y se opone así a la religión tal como codificada por la Iglesia. A esta dicotomía, se agrega una cierta paradoja en el discurso de los dirigentes recientes de la Iglesia. Por un lado reconocen lo que vale la religiosidad popular y por otro lado, llaman a la evangelización, a la purificación de sus prácticas, como si sospecharan de ella. Sí, existe una manzana de discordia entre la teología indígena y la teología oficial católica. Para la Iglesia católica, Dios es inalcanzable, omnisciente, omnipotente y omnipresente cuando para los indígenas, Dios nos está lejos, los seres humanos entretienen con él y con todo sagrado, una relación de reciprocidad al estilo de las relaciones sociales al interior de un pueblo. Lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente. La Iglesia católica propuso el evangelio; los indígenas lo domesticaron. Esta domesticación del mensaje evangélico parece que sorprendió al mismo occidente de allí su reacción negativa frente a la religiosidad popular. La gran pregunta teológica es entonces la siguiente: ¿será que la revelación divina solo se declina en coordenadas occidentales? Lejos de despertar odio y desterrar el hacha de guerra, la idea del doctor Arzapalo solo busca sincera y genuinamente, puntos mínimos de entendimiento entre sectores culturales diferentes pero interconectados e interactuantes. ¿Qué es entonces la religiosidad popular? ¿Se podría considerar cualquier actitud religiosa como religiosidad popular? A partir de una triple mirada (eclesiástico-institucional, socio-cultural e histórica), a la luz de varios autores sobre todo de Felix Baéz Jorge, el doctor Arzapalo llega a la conclusión que la religiosidad popular en su esencia es algo que nace, emerge y se desarrolla en relación dialéctica con la religión hegemónica. La reformulación del mensaje cristiano por los pueblos indígenas de América, es lo que llamamos religiosidad popular. Es bueno saber qué es la religiosidad

popular pero ¿cómo se forja una identidad en una dinámica religiosa? Otra vez responde el Dr. Ramiro en una segunda contribución al libro.

2. Lo primero que hay que considerar es que los fenómenos religiosos populares son un problema intercultural y eso en el sentido de que se interrelacionan diversos sectores dentro de una misma cultura y también que la sociedad ya como una cultura, se relaciona con otras sociedades constituidas. En el caso propio de la religiosidad popular de América latina, la religión católica llegó y encontró que las culturas indígenas vivían sus procesos internos y tuvieron, por encima de estas dialécticas internas, que enfrentar la nueva cultura católica con tintes occidentales. Evocando el famoso dialogo entre Hernán Cortés y los líderes indígenas, conocido como el *coloquio de los doce*, el Dr. Arzapalo nos hace descubrir que el problema de fondo en esta cuestión intercultural es la toma de postura frente a una realidad cultural diferente. Una vez que estamos frente a una cultura diferente, inicia en nosotros un proceso de identificación que es al mismo tiempo diferenciación y que desemboca en el reconocimiento del otro. La configuración de la identidad es así paradójica y conflictiva ya que hace crecer a la par, la curiosidad por lo ajeno y la preocupación por permanecer fiel a sí mismo. La identidad se situaría entonces en la parte subjetiva de los actores sociales. La identidad también tiene una naturaleza dialéctica en el sentido de que distingue e identifica grupos humanos, congrega y separa pertenencias, unifica y opone colectividades, alterna conciliación y conflicto. El otro, cuando no coopera, se transforma en un freno, en un competidor siempre amenazante y retador del que conviene cuidarse, alejarse y permanecer en el anonimato como una trinchera defensiva. ¿Cómo podría entonces la religiosidad popular interactuar con la Iglesia católica? El Dr. Arzapalo sugiere que partamos desde la originalidad cultural indígena no desde los dogmas ni de los rituales ortodoxos.

3. Si el indígena frente a la religión occidental se agacha y se hace chiquito, ¿no será que tiene miedo? ¿Cómo entender que frente al otro, el yo no pueda pararse derecho en sus botas? El maestro **Alejandro Gabriel Emiliano Flores**, intenta dar una explicación desde un acercamiento psicosocial a la religión. Parte del postulado que el miedo está relacionado con la religión o que hay algo de miedo que se necesita en un proceso religioso. Parte con la convicción de que la religiosidad popular adquiere relevancia al dotar de sentido existencial a los contextos físicos sociales y simbólicos. Inspirándose de una experiencia de misión en semana santa en la zona de Xochimilco, (Parroquia de Santa Cruz Acalpixca), D.F., que celebra su fiesta patronal el día 03 de mayo, día de la Santa Cruz, deduce que en este pueblo de la periferia de la Ciudad de México, el miedo es el que fundamenta y justifica el comportamiento religioso de la gente. Este miedo se alimenta de la consciencia de la finitud vital, existencial de la gente. Cuando se plantean la pregunta ¿qué hay? o ¿Qué va a pasar con mi vida? les entra el miedo porque el mundo que los rodea y que se llama Ciudad de México los expone a la inseguridad, a la incertidumbre. La religión se presenta entonces como respuesta a la búsqueda del sentido de la vida que es producto de la post modernidad. Es cierto que la ciudad dota a sus habitantes de muchas herramientas para resolver sus problemas y facilitarles la vida, pero por más que se planifique, siempre falta algo, por más que se perfeccionen los seguros de vida, siempre llega la enfermedad y la

muerte. Por eso se busca la seguridad en algo estable: Dios. Los fieles buscan entonces seguridad y si la Iglesia oficial no se la da, la autogestionan ellos mismos desde actitudes supraracionales e intuitivas, desde lo simbólico y lo imaginativo, lo emotivo y lo vivencial, lo festivo y celebrativo, el humor y la crítica, sin olvidar lo comunal y lo político. ¿Puede entonces una religiosidad popular ser misionera? La respuesta de Alejandro Emiliano es Sí. Porque los diferentes grupos misioneros tienen su espiritualidad, su propia religiosidad popular ya que es a través de su cultura particular como logran actualizar los contenidos doctrinales de la institución religiosa. Al participar en su grupo, cada misionero se ve fortalecido y satisfecho en su identidad y le nace la idea de compartirla con otro. Así nace el impulso misionero de compartir la redención y la salvación en Dios. En la experiencia misionera, el juego del dar y recibir termina matando, al menos disminuyendo el grado de miedo.

4. Pareciera a estas alturas de la lectura de nuestro libro que ha desaparecido la cuestión del juego de fuerzas entre la religión oficial y la religiosidad popular. Pero no. En un artículo de doce páginas, **Florentino Sarmiento Tepoxtecatl** nos da un ejemplo concreto de conflicto religioso basado en el binomio correcto-incorrecto en tres decanatos de Puebla. El problema fue que la diócesis de Puebla decidió publicar un reglamento de fiscales y mayordomos de los decanatos de Cholula, Huejotzingo y San Martín Texmelucan. La gente lo tomó muy mal ya que pensaron que se trataba de un mecanismo de control-represión de los cultos populares. El reglamento no prohíbe en sí la práctica de la religiosidad popular sino que dicta los criterios y las condiciones de elección de los mayordomos por ejemplo, sujetando la validación de su elección no al solo sufragio de la gente, sino que a su aceptación por el párroco. Mayordomos frente a los párrocos, estamos hablando de dos lógicas contrapuestas, una institucional corporativa y la otra de tipo comunal. Otros puntos conflictivos fueron la legitimidad de los rituales en los que se releva a los cargueros, el uso de los recursos económicos y el calendario de las fiestas ya que las fiestas tradicionales se encuentran vinculadas al ciclo festivo local basado en la comprensión del mundo de la gente y la manera de intervenir sobre él. La Iglesia oficial celebra a sus santos según su calendario litúrgico que es arbitrario para mucha gente. La gran pregunta que nos hicimos aquí es la siguiente: ¿cuál es finalmente el problema? ¿Que se normalice o que lo haga la Iglesia?

5. Si la religiosidad popular latinoamericana está tan en problemas, en conflicto con su propia Iglesia, ¿cómo sería entonces su aporte o impacto en la misión? ¿Se puede y se debe hacer misión desde algo conflictivo? El padre **Martín Cisneros Carbonero, MG**, intenta una respuesta en la quinta contribución de este libro. Citando el número 368 del documento de Puebla, insiste el padre Martín que la riqueza de la religiosidad popular es precisamente lo más específico que la Iglesia latinoamericana puede ofrecer a la Iglesia universal. La religiosidad popular es un terreno sagrado que requiere de sencillez y actitud sapiencial, requiere de espíritu de apertura. Para comprender la religiosidad popular hay que entender la cosmovisión del pueblo que la vive, su cultura, y es la misma gente que te abre las puertas de su cultura cuando ven en ti una actitud de humildad y de apertura. Lo que se

entiende es que hay que misionar más desde la vitalidad de la religiosidad popular y menos desde su conflictividad.

6. Veamos entonces de una manera más detenida, la relación entre religiosidad popular y misión ya que dos de los autores precedentemente visitados ya mencionaron algo de eso: Alejandro Emiliano y el padre Martín. **Higinio Corpus Escobedo** es el que se encarga de explicar esta parte. Con el título de “*religiosidad popular y misión*”. *Interculturalidad implícita*, el autor de esta contribución, quiere sugerir algunos vínculos de unidad y comunión entre la religiosidad popular, la misión y las culturas. Estamos allí entre ciencias humanas y misionología. La misión a la que hace referencia es a la vez religiosa y cristiana. La misión religiosa en cuanto a ella es también histórica y cultural porque la verdadera experiencia y expresión humana de fe religiosa es imposible que se reciba y se comunique visiblemente si no es comprendida y manifestada en formas culturales asumidas en la vida de quienes viven en cada determinado tiempo y espacio. Desde la perspectiva de *Redemptoris hominis* (n°4), la misión es unir y dar esperanza a un pueblo que sufre y anhela vida plena. Encontramos las llaves para abrir las puertas que comunican entre sí la cultura con la vida, la vida con el anhelo religioso, la religión con la formación de un pueblo bien identificado, y la unidad de los diversos pueblos en la comunidad humana que es la utopía cristiana de la misión. La actividad misionera muchas de las veces es vista como nacionalismo, colonialismo, conquista, adoctrinamiento y paternalismo. De esto nace la exclusión, la discriminación. El sentimiento de aprecio por la religiosidad popular y el menosprecio por el tipo de conquista espiritual realizado en la misión, da origen a ciertas actitudes de aceptación o de rechazo de la religiosidad popular. El autor se plantea cuatro grandes preguntas: 1. ¿Puede la religiosidad popular satisfacer los anhelos humanos más profundos sin asumir los contenidos esenciales de la misión? 2. ¿Se puede realizar la misión al margen de la religiosidad popular? 3. ¿Es posible el encuentro y enriquecimiento mutuo de la religiosidad popular y la misión? 4. ¿Cuáles serían los medios y sus características? Para un dialogo franco entre religión popular y misión, hay que evitar tres tentaciones: la tentación de ser un buen cristiano, olvidando el pasado; la tentación de ser cristianos gozosos, que se olvidan del dolor y del sufrimiento y la tercera es la de ser cristianos verdaderos que viven el presente con realismo. Misionar hoy es ser testigo de la caridad, siempre abierto al encuentro para dar y recibir amor en reciprocidad en diálogo, en coloquio. El misionero, en un contexto de multireligiosidad y multiculturalidad, se hace el mayor exponente de lo que puede significar el servicio a los hombres, se hace agente cultural. En un encuentro entre religiosidad popular y misión, no solo se encuentran dos grupos de personas con estilos de adoraciones diferentes, sino que son dos culturas que se encuentran. Ahora ¿desde dónde dialogar? Según Higinio Corpus, podemos dialogar, misión y religiosidad popular desde los principios universales de cultura expuestos por las Naciones Unidas, desde la inculturación, desde la posibilidad que cada cultura tiene de abrirse a la universalidad y desde la cultura de la vida que hay en nuestros pueblos. El artículo se termina con una propuesta lexicológica.

7. Hasta ahorita hemos estado hablando de la religiosidad popular en general y como que ligándola a los pueblos, al campo o si prefieren, al mundo rural. La pregunta ahora es la

siguiente: ¿habrá religiosidad popular en la ciudad? Y si la respuesta es sí, ¿cuáles serían los elementos para abordar una conceptualización de la religiosidad popular urbana? A esta tremenda cuestión intenta el Dr. **Jesús Antonio Serrano Sánchez** de dar una respuesta con la séptima contribución al libro. De entrada advierte sobre el peligro de colocar dentro de la palabra popular, lo cultural por encima del sentido religioso, de creencias individuales. Cuando se sabe que lo individual y lo colectivo no son excluyentes. El artículo se divide en tres grandes partes. En un primer punto, se habla de los tipos de consciencia, en la segunda de las tentaciones y en la tercera del papel de la religiosidad popular en el contexto urbano. La práctica de la religiosidad popular incluye rituales que permiten expresar de forma simbólica las creencias y los valores. Otros elementos que nacen de la religiosidad popular son la proyección y la asignación. Hay además, tres tipos de consciencia dentro de la vivencia de la religiosidad popular: la consciencia mitológica, la consciencia religiosa y al final está la consciencia mágica. La ciudad es un espacio físico que se habita. El habitar entraña el desarrollar una actividad económica, tanto como productor como consumidor; también consiste en adaptar el espacio físico para hacerlo espacio cultural, espacio simbólico, artístico regulado, administrado. Cuando se da éste paso, se ha constituido lo urbano, como una forma de vida o una relación cultural con la ciudad. Por lo tanto, no todo lo que está presente en la ciudad es urbano, ni todo lo urbano está limitado a la ciudad. Las ciudades son entornos de diversidad cultural y de prosperidad o mayor seguridad material en comparación con el campo. Existe entonces varias tensiones en la ciudad: tensión por la privatización donde se enfrenta la negatividad con la positividad, la tensión entre colectividad e individuo, entre incorporación y privatización, la tensión entre experto y no experto, entre iniciado y no iniciado, tensión entre trascendencia e inmanencia. Estas tensiones se convierten en dialéctica entre la elite y el pueblo porque la religiosidad popular urbana tiene un papel político económico importante. En la ciudad, una mayor independencia del individuo tanto en términos económicos, como educativos y sociales, permite que el individuo defina por sí mismo los alcances de lo religioso. En la ciudad, la religiosidad no tiene el mismo papel que en el campo porque no es ella la que cimienta la cultura, tampoco busca el sentido de la vida, sino que es un elemento de construcción de multiculturalidades o microcomunidades. En conclusión, la religiosidad popular en el contexto urbano puede definirse como una configuración de la consciencia religiosa mediante la secularización del mito en un contexto de autonomía personal y diversidad cultural y valorativa. Esta configuración se da mediante contenidos que son creídos, explicaciones de vida y orientaciones morales, todos ellos que se constituyen en mecanismos de identificación y asociación parcial en microculturas urbanas, por lo que es un ejercicio de autonomía y poder individual para hacer una diferenciación simbólica en el masivo contexto urbano.

8. María Elena Padrón Herrera al que le tocó abrir el vals de las experiencias concretas de religiosidad popular en su faceta de resistencia y fortalecimiento de la identidad de nuestros pueblos, empieza diciendo que la identidad no es algo que se construye una vez por todas, es un proceso y que en estos procesos de identificación, se evalúan y recrean los contenidos y significados de los principios, valores y normas que orientan el

comportamiento propio y ajeno, situado en dinámicas sociales complejas, heterogéneas y contradictorias. En el nivel de la estrategia, la identidad es un recurso para la acción. Las identidades socioculturales, se afirman, niegan o permanecen latentes en una o varias de las facetas que integran la identidad individual y colectiva, en función a un proyecto de vida en común. Una identidad por identidad no sirve. Sirve una identidad cuando se busca conformar una comunidad. De esta manera, la religiosidad popular se sitúa como un sistema de creencias y prácticas religiosas diferentes al contenido de la religión oficial dominante, como resultado de procesos de síntesis ideológica, producto de las relaciones dialécticas entre sistemas religiosos que históricamente entraron en contacto. Las formas de religiosidad popular son entonces resultado de largos procesos históricos. La religiosidad popular es entonces diferente diacrónicamente y sincrónicamente, hasta puede ser diferente a sí misma en el mismo lugar a través del tiempo. El principio de reciprocidad regula la interrelación entre humanos y divinidades. La religiosidad popular es contestataria cuando surge como una forma consciente de influenciar e impugnar material y simbólicamente las estructuras políticas y económicas por las cuales las comunidades han sido históricamente dominadas. Por lo dicho anteriormente, la religión popular es un sistema de acción, es vida social, por tanto es dinámica y cambiante, siempre implica agregar o suprimir elementos de acuerdo con el contexto sociocultural, con la creatividad de los actores sociales. De ahí nos transporta en la comunidad de San Bernabé Ocotepéc, en las montañas del suroeste de la cuenca de México, al encuentro de un pueblo que por un decreto del gobierno del DF el 22 de marzo del 2010, fue despojado de sus predios (51 en total), a beneficio del proyecto inmobiliario, comercial y financiero de Santa Fe por un lado y por otro lado a beneficio del segundo piso del periférico, así como la vía de cuota denominada super vía. Con plantones, mítines, marchas misas, rezos, peregrinaciones al cerro Mazatepetl, resistieron durante dos años. Siempre estuvieron presentes en los campamentos, las imágenes de popular devoción como la Virgen María de Guadalupe, la Cruz y los movimientos de CEB (Comunidades Eclesiales de Base) que con su lema Ver Juzgar y Actuar, ayudaron en la parte reflexiva del movimiento. La religiosidad popular en este caso preciso, jugó la función de resistencia del pueblo y la práctica religiosa se volvió un elemento federador, de cohesión y estrategia de lucha donde se vio cómo se ritualizaron las protestas sociales y se celebraron las resistencias. A continuación de María Helena Padrón, el libro nos invita a una verdadera excursión religiosa y etnográfica a través de varios pueblos tanto de México como de Guatemala y Colombia.

9. La novena estación del libro nos lleva a Chiapas, donde una festividad que involucraba a niños pintados de negro, pitos y tambores centenarios, varios iconos de los santos Pedro y Marcos, pólvora, música, procesiones, guerra de dulces, degüello de patos, es celebrada cada 27 de abril. La observación de esta festividad de San Pedro Mártir que ya es patrimonio cultural y religioso de los pueblos de la región del Soconusco, de ascendencia maya-mame, hace descubrir al autor, **Antonio Cruz Coutiño**, que una religiosidad popular sería debe reunir cinco elementos claves: la organización comunitaria, el espacio físico, los miembros de la cofradía aludida, el conjunto de actividades rituales y festividades vinculadas y al final el ensayo o ensaye. Quizá se pueda

agregar, desde nuestro punto de vista personal, un sexto elemento que es la acumulación de experiencias. La particularidad de la Fiesta de San Pedro Mártir son algunos rituales nocturnos conducidos por chamanes. El famoso rito nocturno con los chamanes interviene en la fecha 18 del calendario de festividades. En este caso coincidió con la fecha del 27 de abril. Inician los rituales desde las 7 am para terminar pasado de las dos am del siguiente día. En el fondo se trata de esto: a la 02 am, la cofradía en pleno encabezados por el chamán de la cofradía y los abanderados, recorren las calles del trayecto geográfico-ceremonial. El chamán sahuma o chimanea, es decir efectúa el ritual de limpia o purificación de las calles e hitos sagrados de la celebración, es decir bendice de antemano todos los espacios que se van a ocupar durante el mero día de la fiesta. La cofradía de san Pedro Mártir es sumamente machista, hecha de puros hombres. Pero esto no significa que en todo América latina no hay mujeres encabezando unas celebraciones de religiosidad popular.

10. Ixtapalapa, pueblo originario del Distrito Federal es sin duda uno de los lugares emblemáticos de la religiosidad popular en México. Nuestro libro nos lleva allí no tanto por el famoso vía crucis del viernes santo, sino al encuentro de un grupo especial de mayordomas devotas de Santa Bárbara y conocidas como las barbaritas. **Miriam Cruz Mejía** que las ha observado, cuenta que su característica general es que son mujeres de entre 13 y 25 años. Se puede ser barbarita hasta el momento de casarse. El único requisito para pertenecer es ser del barrio de Santa Bárbara y estar comprometido con la santa. Se le debe cumplir a la santa acudiendo a sus rosarios, cuidando la imagen, tratando de cumplir lo más que se pueda con las actividades de la agenda. En total son 56 compromisos durante el año. Las actividades van desde el 06 de enero hasta el 17 de diciembre, siendo el 04 de diciembre el mero día de la festividad de Santa Bárbara. Dentro del grupo de las barbaritas los cargos son sencillos. Solamente hay encargadas o socias, mismas que son elegidas por las mismas integrantes. Cuando hay alguna festividad, todas tienen que ir vestidas de la misma manera. El grupo de las barbaritas lleva más de 100 años de existencia y por eso ya es toda una tradición y un ejemplo de cómo las mujeres también pueden ser guardianes de las tradiciones culturales y religiosas de nuestros pueblos.

11. De las Barbaritas aprendimos que una de sus tareas es rezarle a la santa. Precisamente, la oración, según **Alicia María Juárez** al que le tocó la onceava contribución al libro, nos presenta detalladamente el complejo sistema meteorológico indígena, donde destaca una compleja cosmovisión que las comunidades campesinas han mantenido a pesar de los embates de la modernidad. El control de los elementos meteorológicos se aplica al ciclo agrícola y estacional. Las oraciones que se hacen a los Santos buscan cumplir dos tareas: pronosticar y controlar los eventos. Solo los ritualistas especializados pueden hacer este trabajo. La oración, nos dice la autora, es verbal pero también puede consistir en ofrendas. Una buena ofrenda tiene cinco elementos: las personas que la colocan, la entidad divina a la que se dirige, los objetos que la componen, los lugares donde se ofrenda, y el discurso u oraciones que se hacen. Hablando específicamente del temporal, los especialistas recurren a dos categorías de santos: los santos propiciadores: la virgen de la candelaria, (02 de feb); San Jorge (23 de abril); San Marcos (25 de abril), etc. y luego los santos controladores: San

Isidro Labrador (15 de mayo); San Pedro (29 de junio), etc. Resulta pertinente señalar que esta clasificación de los santos no es tajante, ya que dependen del clima y la lógica regional de la que se esté hablando. El carácter repetitivo de las oraciones y de los rituales es el que consolida la identidad del pueblo y garantiza la continuidad en las generaciones futuras. Ya que estamos mencionando a la generaciones futuras, es decir a los jóvenes, el libro cuyo resumen estamos sometiendo a su sabia y apreciada atención, marca un alto en la Ciudad de México para hablar de la devoción a San Judas Tadeo que **Ernesto Mejía Mejía** nos hace el honor de describir ya que como pastor, la vive en directo los días 28 de cada mes.

11. La devoción a San Judas Tadeo es sin duda uno de los fenómenos de religiosidad popular que llama la atención estos últimos años en la Ciudad de México. Cada 28 del mes y particularmente el 28 de octubre que es su fiesta, muchos jóvenes salen de sus barrios, toman de asalto los transportes públicos y se dirigen a la iglesia de San Hipólito y San Casiano, donde se venera a San Judas Tadeo. Esta devoción a San Judas Tadeo que llega a México en los años 1950 con los misioneros claretianos, se puede decir que se va reformulando desde la vivencia de la religiosidad popular en esta ciudad. La devoción a San Judas Tadeo tiene muchos aspectos relevantes y loables: firmeza en la fe, protagonismo del joven, participación abierta y espontánea de la mujer, sentido de amistad, fraternidad, fuerte sentido comunitario, ayuda mutua, identidad, sentido y respeto a la trascendencia, cercanía a algunos sacramentos como: la eucaristía, y reconciliación, etc. Pero también tiene aspectos muy cuestionables como fanatismo, fetichismo, poca formación doctrinal, ambigüedad en los signos religiosos, adecuación subjetiva al aquí y ahora de los signos y símbolos religiosos. Es muy difícil hacer una disección del joven para descubrir a ciencia cierta qué es lo que lo mueve a tan singulares manifestaciones religiosas. Sin embargo, esta religiosidad de los jóvenes se convierte en un grito cuestionante para cualquier institución civil y religiosa, porque reclaman un nuevo modelo de sociedad y un mayor compromiso de los creyentes en la transformación y mejoramiento de lo social. Como principio evangélico, y con un constante discernimiento, se debe de conocer y acoger a los jóvenes para que desde San Judas, lleguen a Cristo.

12. De México, el libro nos lleva a Colombia y bajo la batuta de **Luis Fernando Botero Villegas**, entramos en contacto con el pueblo indígena Inkalawa en las diócesis de Tumaco e Ipiales. El artículo es en realidad una presentación detallada de un proyecto encabezado por un Equipo internacional de Pastoral Indígena (EPI). La particularidad de esta iniciativa es que no son los indígenas los que desde una cierta práctica ritual buscan conservar su identidad, sino que gente de afuera que vienen a fortalecer y defender la identidad del pueblo por medio de un proyecto pastoral integral. Otra curiosidad en este pueblo mesoamericano es que no tienen religión. Contrariamente a lo que se conoce universalmente que todos los pueblos indígenas tenían religiones bien codificadas, los Inkalawa en realidad no llegan todavía a poseer lo que sociológicamente y antropológicamente se acostumbra a definir como una religión. Sobre Dios, tienen una imagen que podría resumirse en las siguientes características: es creador del mundo y de los hombres, es quien ha enseñado a los Awa a sembrar, cosechar, hacer casas, cazar, pescar, es decir es un héroe civilizador que les ha instruido y de quien han aprendido a

realizar todo lo que en la actualidad hacen. Pero paradójicamente creen que el sacerdote tiene algún poder y por eso le piden bendiciones. No tienen ellos mención o noción alguna de Jesucristo, tampoco tienen fiestas en honor a algún santo o virgen católica, ni un nombre para designar a Dios. Su identidad la construyen por dos mecanismos: la reciprocidad, donde el indígena busca construir un grupo pequeño en un máximo de territorio y la organización familiar que se caracteriza por el establecimiento de las relaciones matrimoniales a temprana edad (15 y 16 años). Lo que llama la atención en la evaluación de este proyecto, no son los logros, sino que las rubricas de evaluación que tiene el EPI: dificultades, resultados, efectos e impactos. Algo realmente novedoso.

13. De Colombia, los autores del libro nos transportan a Guatemala para ser testigos, a través de **Alba Patricia Hernández Soc**, autora de la decimotercera contribución, de la bendición de semillas en el cantón de Pochil, Chichicastenango, donde diversos sujetos sociales interactúan en una matriz ritual: la comunidad, el ritualista conocido como Chuch kajaw, los santos católicos y el paisaje ritual, son centrales para esta celebración. Pocohil es un cantón enclavado en las montañas de Chichicastenango, que pertenece al departamento del Quiché. En Pocohil hay 6 iglesias evangélicas y solo 10 familias católicas. Son los católicos que realizan la ceremonia de bendición de semillas. Los rituales realizados por los católicos se llaman Kotzij, Tojik o Mesha traducidos como flor, pago o mesa. El ritualista lo llaman Chuch Kajaw (padre/madre) y se conoce como contador de los días. El ritual de bendición de las semillas dura 4 días. El tercer día, es el día principal, el de la misa y bendición efectiva de las semillas. Este día, llega el cura en el pueblo y celebra una misa. Antes de concluir, él bendice las semillas. Por la tarde, el Chuch Kajaw, los danzantes, los aj Patán, tamboreros, los de la chirimía y algunos pobladores van al cerro Pocohil para continuar con el ritual de bendición de semillas. Llama la atención el hecho de que el sacerdote católico y el chamán bendicen las semillas el mismo día solo que uno lo hace de día, el otro de noche.

14. Oaxaca, (México) es, igual que Pocohil, un área llena de rituales donde se nota el sincretismo cultura indígena - catolicismo. Dentro de la experiencia religiosa que se vive en las comunidades indígenas de Oaxaca, nota **Olga Hernández Ramírez** que recibe al lector en esta escala, se evidencia de entrada un orden eminentemente colectivo y bien integrado. De esta manera el fenómeno religioso en un marco de colectividad indígena implica de suyo reciprocidad y redistribución. La característica particular es la comunidad dentro de un esquema singular de vivencia religiosa. Esa vivencia religiosa, insiste la autora, corresponde a la religión popular. La tierra a la que nos lleva es la de los Chatinos que según la Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas, se encuentra situado en la Sierra Madre del Sur, en el Estado de Oaxaca. La población chatina se concentra principalmente en el distrito de Juquila. En la visión chatina del mundo, existen tres aspectos esenciales que determinan la armonía del universo: la comunidad, la naturaleza y Dios. El cosmos chatino es conocido como un sistema ecológico en el que los seres humanos, los animales y los dioses interactúan uno con otro con el objetivo de mantener el equilibrio del universo. Este equilibrio haya su configuración completa en el Dios Sol. En la lengua chatina, *StinaHo'okucha* significa, "Nuestro Padre Dios Sol". De

esta manera, la comunalidad es la característica clave de la vida de los pueblos mesoamericanos. Por otra parte, es interesante darnos cuenta que en ese esquema de sincretismo, al Dios Sol se le asimila con Jesucristo. También se le asimila al Ometéol de los aztecas porque es el dios por el que se vive, y el dios del cerca y del junto. Los chatinos hoy en día, cuando el dios-sol es ofrendado, inician al mismo tiempo un ritual de purificación que llaman guardar días, generalmente son siete o trece días sin relaciones sexuales, sin decir groserías, sin ofender a nadie, prendiendo velas y sin salir a trabajar. Las plegarias al Dios sol ocurren en eventos muy significativos como la entrega de la vara de mando a las nuevas autoridades, la mayordomía y el nacimiento. La relación con el dios sol y las plegarias que le hacen los chatinos, nos colocan frente a una teología viva, expresión de la creatividad de resistencia pasiva de este pueblo.

15. Nancy Mena Silva que es la última pero no la menor de las mujeres en intervenir en el libro, nos invita a la fiesta del maíz, otra expresión de la religiosidad popular donde los santos católicos son asociados a los rituales mesoamericanos bajo el prisma de la dualidad y de la reciprocidad. Dualidad porque los ven como dioses y al mismo tiempo como humanos. Reciprocidad porque deben de corresponderle a la gente con favores. El recorrido histórico que ella propone se concretiza en el *Elotlamanaliztli* o fiesta del maíz en Achupil municipio de Chicontepec en Veracruz, México. Siendo un municipio esencialmente agrícola, estos rituales se realizan de mayo a octubre, tiempo que corresponde al ciclo agrícola. El maíz se celebra porque es parte de la identidad espiritual del pueblo. Para el indígena, el maíz es el principal sustento del hombre, es su carne, su vida misma. Como que sin maíz no hay vida posible. El objetivo de la fiesta es agradecer a la entidad *Chicomexochitl*, los elotes recibidos. Básicamente, los elotes se reciben, se visten, se presentan en sociedad y son santificados. Hay que notar aquí que en la huasteca veracruzana e hidalguense donde se celebra esta fiesta del maíz, la ritualista es una mujer quien funge como intermediaria entre las deidades y los humanos. Los preparativos de la fiesta se hacen en la casa de costumbre, especie de templo que se llama *Xochicalli* y es a cargo de los ancianos y de las ritualistas. Básicamente se trata de decorar la casa y acomodar el altar donde se puede notar un sincretismo entre deidades mesoamericanas y católicas. Mientras los santos católicos son de bulto, *Chicomexochitl*, la sirena de fuego viene representada en tres formas: dentro de la caja de madera, en atados de mazorca y en papel recortado. Un día después de los preparativos, al amanecer comienzan las actividades: los hombres van a la milpa, se sitúan ofrendas en las cuatro esquinas de esta y piden permiso a los tutelares para el corte del elote tierno; se escogen los más logrados y bonitos y se transportan en *chiquihuites*. La limpia o barrida de todos que hace la ritualista es para quitar el mal y purificar el ambiente. Después de la limpia, viene el sacrificio de aves ante el altar colocado dentro de la casa. Una vez sacrificados los animales, se procede a la humanización de *Chicomexochitl*, es decir que se visten los elotes y las cañas. Esta misma indumentaria también traduce la dualidad ya que *Chicomexochitl* es vestido a la vez como hombre y como mujer. Esta forma de vestir el elote recuerda la liturgia del bautismo que transforma el elote en un pequeño niño. Es durante la noche que ocurre su santificación dentro de la casa de costumbre y cuando sale de allí, ya no es un simple elote sino que una

deidad, una entidad y se le recibe con danzas, alabanzas y mucha comida. La autora concluye que en este proceso de transformación entre lo propio y ajeno, el sentido de pertenencia se resignifica, se reelaboran códigos de identidad individual y grupal pero también hacia el otro; lo que a menudo desemboca en conflictos.

16. Ya para cerrar el libro, **Antonio Emmanuel Berthier Sánchez** nos pasea por las calles de la ciudad de Oaxaca, donde la Virgen Dolorosa de esta misma ciudad, sale a peregrinar. La llevan en procesión y al paso, intercede por sus devotos. Por eso la llaman intercesora itinerante. Este artículo demuestra que en la religiosidad popular, la calle es un lugar de expresión y que como tal no pertenece a nadie. La pueden ocupar los danzantes indígenas como los santos católicos. Pero lo mejor se produce cuando las dos religiosidades van de la mano y la virgen dolorosa es un claro ejemplo en este sentido. Más concretamente, su artículo busca asimilar a la interpretación y formalismo de la teoría luhmanniana, las diferentes dimensiones en que se puede dividir el itinerario mariano como expresión tanto de la codificación y programación del sistema de la religión institucionalizada como de la religiosidad popular. En efecto, el sociólogo alemán Niklas Luhmann considera que la sociedad está conformada por la totalidad de las comunicaciones actualizables en un momento dado de su desarrollo evolutivo. Así que Luhmann reconoce como objeto de estudio de la sociología las operaciones recursivas de comunicación de las que participan los sistemas psíquicos y de las cuales obtienen determinadas prestaciones bajo la forma de presupuestos factuales para su operación. Las arcaicas sociedades segmentadas se diferenciaron para dar lugar a las sociedades estratificadas. En la sociedad moderna, la comunicación presenta una diferenciación funcional altamente incluyente en la que los sistemas sociales constituyen alternativas. Esto es precisamente a lo que se refiere Luhmann con el concepto de función: una descripción pertinente producida por el continuo de las operaciones realizadas por un sistema y que como tal resulta equivalente a las descripciones producidas por los demás sistemas. Esta equivalencia implica que en la sociedad moderna ya no se requiere formar parte de un segmento o estrato social para participar de la comunicación política, económica, jurídica o artística, sino que, cada uno de estos sistemas sociales establece programas que especifican la forma en que se puede participar. Así, la comunicación política cumple la función de producir comunicaciones bajo la forma de decisiones vinculantes que rigen para la totalidad de la sociedad, mientras que, por su parte, la familia cumple la función de incluir a aquellas personas reconocidas como familia dentro de un tipo de comunicación que se caracteriza por su carácter íntimo. En el caso de la religión, está es considerada dentro de la teoría de los sistemas sociales como aquella parcela comunicativa que lleva la función de vincular la realidad inmanente con un correlato de carácter trascendente de suyo inobservable. La religión es esa forma comunicativa cuyo sentido se encuentra referido siempre a un más allá desde el que se vuelve comprensible el lado visible de la realidad. El problema que representa la religiosidad popular para los cuerpos institucionales religiosos es en este sentido un problema de establecimiento de límites de interpretación en el que determinadas formas de comunicación administran inapropiada y arbitrariamente los valores del código, o lo hacen apropiadamente pero sin arreglo estricto al programa oficial. En este sentido, en toda

expresión religiosa popular subyace la posibilidad de un conflicto. Lo que aquí, sostiene el autor, es que este conflicto es parte de la propia paradoja operativa del sistema de la religión y que en contextos sociales como el latinoamericano, las formas tradicionales de poder (político, económico...) permiten la exitosa adaptación de la religión a un entorno con gradientes de complejidad diversos. Para realizar su función, los programas religiosos requieren siempre de una cierta metáfora y de objetos que permitan la adecuada condensación de formas comunicativas que actualicen la distinción inmanente/trascendente. El vínculo de esta interpretación es la veneración. A diferencia de las imágenes testimoniales, la imagen religiosa está dispuesta como signo para la veneración de la persona representada. En este sentido, en cada representación figurativa mariana se activan atributos adjudicados por la semántica del catolicismo a la persona de María que trascienden su realidad histórica. Así, desde la perspectiva de los sistemas psíquicos, la imagen deviene hierofanía no solo por constituir la materialización del atributo divino reconocido en María sino por ser la manifestación física de una voluntad sobrenatural orientada. Solo así, podemos comprender la presencia en la religión moderna de fenómenos aparentemente arcaicos tales como las ofrendas votivas que aspiran a alcanzar los afectos de maría. Por otro lado, considerando la función conativa de la imagen religiosa y en particular la de María, se puede sugerir que estas cumplen una función pedagógica dado que demandan al sistema psíquico una interpretación. Ya regresando a la experiencia propia, el autor indica que de 2010 a 2015, estuvo observando a los grupos que tienen a su resguardo a la imagen de vestir de la Nuestra Señora de los dolores perteneciente al templo de Nuestra Señora del Patrocinio, capellanía del decanato primero de la Arquidiócesis de Antequera, ubicado sobre la calle de Pino Suarez esquina con Zárate, frente al Paseo Juárez en el centro histórico de la Ciudad de Oaxaca. Cada viernes, se reúnen en el templo las siervas de María, brazo secular de la provincia mexicana de la orden florentina de los Siervos de María, fundada en 1233 y reconocida por la Iglesia católica en 1304. Ataviadas de negro, las mujeres portan el escapulario de la orden con sus iniciales estilizadas en forma de siete flores que representan a los siete santos fundadores. Las iniciales se encuentran retocadas por una flor de lis en cuya corona se encuentran clavadas siete espadas en un corazón simbolizando los siete dolores de la virgen María. El programa servita prevé que cada viernes se rece un rosario de la corona de la dolorosa que intercala un padre nuestro, siete aves marías, siete meditaciones sobre los dolores de la virgen y un número igual de letanías. Por algunos problemas entre las siervas y el capellán, fueron expulsados del templo en el año 2014 y la imagen quedó a cargo de un nuevo grupo devocional. La orden de las Siervas llegó a Oaxaca a principios del siglo XX y siempre han estado custodiando la imagen de la virgen dolorosa, imagen labrada en madera y según fue traída de España. Antes de los conflictos con los sacerdotes, el programa religioso sancionaba que el cambio de hábito se debía celebrar rezando una corona dolorosa, cantando letanías y doblando las campanas del templo. La imagen entonces salía en procesión cada viernes al paseo Juárez y en semana santa participaba en la procesión del silencio con las demás imágenes dolorosas. En semana santa, con música y banda, se prepara la imagen y un cortejo la acompaña en su recorrido. A partir de ese momento la ciudad se convierte en un escenario en el que se entrelacen referentes de diversas procedencias. La ciudad es el espacio en el que habitan los

hombres que esperan una buena noticia. La virgen itinerante, con su paso convierte en hogar ampliado para la comunidad eclesial el espacio secular que establece fronteras para la vivencia religiosa individual. Es un símbolo autónomo que por su propia condensación de sentido reviste de trascendencia el escenario urbano. A su llegada a la catedral metropolitana, la Dolorosa ocupa el altar absidal dedicado al Señor de la Columna. Se trata de una réplica absoluta de María. La imagen reclama para sí la atención. A la distancia parece una mujer doliente levemente inclinada. El devoto deja de ser un espectador para, por artificio de la perspectiva, convertirse en protagonista de la interacción religiosa. Sin embargo, es precisamente esta cercanía íntima la que refuerza en el devoto la pertenencia a un programa que no reconoce como distinto al del catolicismo institucional y que, ante su mirada, se encuentra revestido de naturalidad. Paradójicamente, el programa católico popular al contravenir la normatividad teológicamente sancionada del programa católico romano, refuerza en los sistemas psíquicos la filiación al mismo bajo la forma de identidad. El domingo de ramos, por ejemplo, los visitantes a la catedral metropolitana hacen fila para subir al altar y tener contacto físico con la Dolorosa. Hombres y mujeres acarician y besan el manto, se hincan a rezar, se persignan. Con la llegada de la pascua inician los preparativos para la procesión que lleva de regreso a la dolorosa al templo del Patrocinio. El sacerdote capitular de la catedral se acerca para ayudar a preparar la imagen de la intercesora itinerante para emprender el camino a casa bajo el resguardo de la Siervas. Cada año, alrededor de ciento veinte personas acompañan la procesión con palmas y veladoras. A partir de los testimonios recogidos durante la investigación, el autor del artículo reconoce al menos tres prestaciones otorgadas por el programa religioso popular a los sistemas psíquicos a través del símbolo mariano: absorbsión de inseguridad (en la práctica de utilizar las propias imágenes u objetos asociados a ellas como amuletos); la identidad declinada según los criterios de Luhmann en cuatro incisos (dimensión religiosa, dimensión programática, dimensión institucional, dimensión cultural) y al final la configuración ético-religiosa del mundo social. La aparente transfiguración de la imagen en la persona es posible debido a que para el devoto la biografía y atributos personales de María se encuentran detallados por el patrocinio doctrinal y tradicional del catolicismo del cual participa. Para Luhmann, dentro de la comunicación familiar existe intimidad cuando el universo interno de una persona se vuelve relevante para otra y esto es recíproco. Y es lo que se vive con la Virgen dolorosa de Oaxaca.

17. En seguida, **César Hernández Asuara** nos habla de la música ritual Teenek de San Luis Potosí, en el contexto de las prácticas religiosas populares. Danza y música en la fiesta del Kwetontalaab y el culto a San Miguel Arcángel. Como para demostrar que los rituales en la religiosidad popular no son nada más oraciones, asensos a cerros, también son música, ritmos. En realidad, las danzas de las comunidades de Tancuime y Tampate, centro del municipio de Aquismón en la Huasteca potosina (México), participan en los diversos rituales que se llevan a efecto durante el año, como por ejemplo en la fiesta del Kwetontalaab y el culto a San Miguel Arcángel el 29 de septiembre, la fiesta de la Santa cruz también. La danza articula, transmite y reproduce prácticas y nociones culturales de su comunidad a través de su organización social específica y dentro del mismo ritual. Con

ello, se establecen lazos sociales y obligaciones mutuas en relaciones de reciprocidad que sostienen la actividad ritual y los convierten en agentes transmisores de este conocimiento. Son expresiones culturales muy vigorosas que esta etnia mantiene, por lo que representan una forma de resistencia y reproducción cultural. Los instrumentos musicales usados en danza, aluden y tienen relación simbólica con la planta del maíz. Existe una relación muy estrecha entre la vida ceremonial y su capacidad para mantener una identidad cultural propia usando la música de sus danzas. La actividad ceremonial amortigua y mediatiza algunas presiones económicas, políticas e ideológicas de la sociedad dominante. Para los grupos indígenas de tradición mesoamericana, la lógica colectiva propia que guía la recreación de prácticas mesoamericanas implica considerar cambios formales con continuidades más profundas en la cultura y consiste en una suma de rasgos descriptivos que caracterizan una determinada área cultural. La nueva propuesta de lectura antropológica consiste en considerar que los procesos de cambio cultural no implican necesariamente una aculturación lineal. Esta nueva perspectiva sobre la cultura como un proceso constante, permite al autor del artículo vincular los aspectos de la cosmovisión mesoamericana en los rituales y prácticas religiosas populares. El ritual en si incita a sus participantes a involucrarse en las actuaciones comunitarias. El ritual tiene una incidencia directa sobre la reproducción de la sociedad. En suma, César Hernández Asuara enfatiza que después de la conquista, la religión oficial del estado prehispánico fue reemplazada por la Iglesia católica, tomando en los diversos niveles de esa sociedad, el culto popular de la sociedad prehispánica de los santos como culto público. La cosmovisión de los Teneek es su vida cultural y sus prácticas rituales. Ellos tienen una división dual del cosmos prehispánico. El universo se concibió dividido por un plano horizontal que separa a la Gran Madre del Gran Padre. La tierra se imaginó como la superficie intermedia en donde se desarrollaban los actos humanos. Los rumbos del universo son cuatro: el *Elelqui* (Oriente), el *Ozalqui* (Occidente), el *Tzaylelqui* (Norte) y el *Quatalqui* (Sur). Los antiguos huastecos consideraron dos puntos máximos para el registro del tiempo. Uno para referirse al medio día y otro para la media noche. El tiempo mítico y el cosmos. Los Teneek todavía mantienen en su tradición oral recuerdos sobre los hombres primigenios que cultivaban la tierra con instrumentos mágicos que se movían solos., por eso fueron castigados por los dioses y así tuvieron que aprender a cultivar la tierra. El culto a San Miguel tiene su fecha culmen el 29 de septiembre. En esta temporada, el entorno natural se encuentra lleno de un gran verdor, debido a las lluvias frecuentes. Estos aspectos ecológicos explican el porqué de las acciones rituales indígenas. Ya desde el 18 de octubre, se cortan los plátanos que maduraran para cuando vengan los muertos a visitar a los vivos. Los plátanos se ofrendan en el altar de la casa y se cuelgan en racimo. Ya desde allí, San Miguel es el jefe que tiene el poder de abrir la puerta para que los ancestros nos visiten. Estos difuntos liberados por san miguel sirven también como intermediarios con los dioses. El 29 de septiembre, se celebra también la cosecha de los primeros elotes, primicia del maíz, kwetontalaab. Generalmente, el kwetontalaab se celebra en un espacio público. Las danzas siguen un verdadero guion en su desarrollo. En las velaciones, se tocan varios sones en cada una de las etapas en que la danza transita. Se comienza la velada tocando un son a manera de saludo, que llaman el saludo y terminan al otro día con la despedida o las golondrinas. Las

danzas Tzacamson y Pulikson se componen de cuatro partes: el son de la llegada, el son de la media noche, el son de la madrugada y el son del amanecer.

Después de recorrer el contenido del libro *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad Popular*, llegamos a la conclusión, más bien, al deseo que este libro sea un gran libro. Y lo será cuando cumpla lo que dice; es decir cuando sea popular como lo es la religiosidad de la que trata. En otras palabras, será un gran libro cuando se mude de las manos de la élite intelectual que lo redactó hacia las manos de las masas; luego cuando se lo apropien los lectores. No tiene vocación, un libro como este, de quedarse como propiedad de los autores, tiene que llegar a ser patrimonio de la gente como lo es la religiosidad popular. Los autores que contribuyeron a este volumen, al escribir, no blindaron sus opiniones contra toda crítica. Al contrario, incitan al debate, pero un debate franco y constructivo. Por eso, de la misma manera que con la religiosidad popular la gente quita y agrega lo que les conviene a la religión oficial, de igual manera, a este debate, podemos también aportar, en lo privado o en público, nuestras observaciones. En esto también es grande este libro ya que tiene capacidad de acoger otras opiniones, lo que indica que el debate sobre la identidad y la religiosidad popular en México y América latina no está clausurado con la publicación de *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad Popular*, al contrario, está apenas acomodando sus marcadores. Y en este sentido, nuestro libro ha hecho aportaciones que difícilmente serán igualadas. De igual manera, su recorrido hace que ardan en el lector, algunas preguntas. Las que presentamos a continuación fueron las nuestras, y parten del título mismo

Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción. Dicho de otra manera, el abrigo de la identidad y de la pertenencia es la devoción. O si prefieren, sin la devoción, la identidad y la pertenencia estarían expuestas. Ahora, todo parece que ya los autores están hermanando la identidad y la pertenencia como si entre las dos no hubiera posibilidad de conflicto. Por otro lado ¿quién nos garantiza que la misma identidad y la misma pertenencia aceptan sin recriminaciones la protección o el protectorado de la devoción? ¿No será que se puede encontrar otro techo, otro paraguas para que se abriguen identidad y pertenencia? Igual ¿cómo entender la palabra abrigo? Porque se podría entender como protección segura o como amenaza potencial. Una identidad, una pertenencia, ¿necesitan realmente de la devoción para abrigarse? ¿Y la misma devoción, no tendría por allí otras tareas más urgentes que andar ofreciendo abrigo a la identidad y a la pertenencia?

Al redactar este resumen, nos cuidamos de dos tentaciones: la de revelar todo su contenido siendo prolijos, y la de ser demasiado sintéticos al grado de reducir al mínimo los discursos de los autores. Nuestro constante esfuerzo fue hacer comprensible la postura de cada contribuyente y la lógica interna del ordenamiento de los textos. Estamos conscientes de que una obra como esta no puede ser de una sola leída, pero cuando se tiene apetito, esta obra colectiva del Observatorio de Religiosidad Popular es un verdadero manjar de etnología y de antropología cultural. ¡Pruébenlo!

P. DESIRE AFANA, cicm

Universidad Lumen Gentium, Mexico.