



Pesquisas sobre religión

Pensamientos, reflexiones y conceptos

Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo
Coordinador

Pesquisas sobre religión

Pensamientos, reflexiones y conceptos

C O L E C C I Ó N
MANUEL MESTRE GHIGLIAZZA
Historia y pensamiento social

Guillermo Narvez Osorio
Rector

Felipa Nery Sánchez Pérez
Directora de la División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades

Pesquisas sobre religión

Pensamientos, reflexiones y conceptos

Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo
Coordinador



UNIVERSIDAD JUÁREZ
AUTÓNOMA DE TABASCO

Primera edición, 2023

© Universidad Juárez Autónoma de Tabasco
www.ujat.mx

ISBN: 978-607-606-623-2

Para su publicación esta obra ha sido dictaminada por el sistema académico de pares ciegos. Los juicios expresados son responsabilidad del autor o autores y fue aprobada para su publicación.

Queda prohibida la reproducción parcial o total del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito del titular, en términos de la Ley Federal de Derechos de Autor.

Coordinación: Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo

Maquetación: Alice Stephanie Storey

Portada: Alice Stephanie Storey

Hecho en Villahermosa, Tabasco, México.

Índice

Presentación	7
Capítulo I. Origen del protestantismo en Tabasco, México <i>Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo</i>	12
Capítulo II. Acto icónico de los ángeles marginales. Cultos religiosos y violencia en México en perspectiva comparada: Santa Muerte, Angelito Negro y Jesús Malverde <i>Felipe Gaytán Alcalá</i> <i>Jorge Valtierra Zamudio</i>	37
Capítulo III. Lo religioso desde abajo: problematizando la laicidad y la secularización en México <i>Mariana Guadalupe Molina Fuentes</i>	60
Capítulo IV. Apuntes para una historia del Espiritualismo Trinitario Mariano en México <i>Gabriela Castillo Terán</i>	83
Capítulo V. Creer en la sanación transgeneracional. Un acercamiento al itinerario y uso de la Terapia de Constelaciones Familiares en México <i>Arely del Carmen Torres Medina</i>	112
Capítulo VI. Mujeres en la Iglesia católica: una mirada a la vida consagrada en México <i>María Eugenia Patiño López</i>	139
Capítulo VII. ¿Conversión o incorporación religiosa en jóvenes evangélicos en México? <i>Daniel Ramos García</i>	153
Capítulo VIII. <i>Elefante Blanco</i> : representaciones sociales sobre la fe y el compromiso político en una narrativa cinematográfica de los curas villeros en la Argentina del siglo XXI <i>Miguel Jesús Hernández Madrid</i>	169

PRESENTACIÓN

Las sociedades han experimentado una variedad de transformaciones socioculturales durante el siglo XXI, algunas de ellas con mayor impacto que otras. No obstante, en el mundo globalizado que estamos viviendo pocas situaciones socioculturales quedan al margen y se ven afectadas. Así también acontece con determinados hechos sociales. La religión es uno de esos fenómenos socioculturales que más cambios ha tenido en las últimas décadas. Y lo que hemos venido observando durante ese tiempo es una efervescencia de manifestaciones religiosas de la más diversa índole. Por ello, en esta obra se exponen diversas pesquisas donde se describen y analizan diferentes fenómenos religiosos.

Cabe mencionar que la religión fue uno de los objetos de estudio predilectos por los grandes referentes de la antropología social, la sociología, la etnología y la historia, como es el caso de Émile Durkheim, Bronislaw Malinowski, Victor Turner, Clifford Geertz, Claude Lévi-Strauss, Max Weber, Pierre Bourdieu, Edmund Leach, Evans-Pritchard, Niklas Luhmann, Mircea Eliade, entre otros. Si bien, hay puntos en concreto en el que convergen y divergen las posturas de los autores antes citados, también hay un compromiso plausible por parte de ellos, para develar las singularidades de lo religioso en diversos contextos. En ese sentido, la fórmula más simple para estudiar la religión consiste en analizar la fenomenología religiosa con la ayuda de instrumentos teóricos, empíricos y metodológicos. Esto nos permitirá observar y examinar objetivamente los ritos, las conductas, las normas, los patrones, las cosmovisiones, las ceremonias, como las diversas manifestaciones religiosas.

Este es el caso que nos concierne y el que sustenta la publicación *Pesquisas sobre religión. Pensamientos, reflexiones y conceptos*. En la obra se asumen novedosas posturas sociológicas y antropológicas que describen, analizan y dan cuenta de diversos hechos religiosos. El libro contiene los trabajos de investigadores de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, de El Colegio de Michoacán, de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, de la Universidad Nacional Autónoma de México, de la Universidad de Guadalajara, de la Universidad La Salle, del Instituto de Estudios Superiores de la Ciudad de México, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

El primer capítulo, *Origen del protestantismo en Tabasco, México*, es un texto de Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo. En esta pesquisa se hace una revisión minuciosa sobre la historia de las doctrinas protestantes en Tabasco, durante el período que comprende de 1880 a 1900. En la investigación de corte histórico social se describen y examinan las relaciones que se establecieron entre la Iglesia católica, las Iglesias protestantes, el Gobierno Estatal y Federal en la incidencia de

las transformaciones económicas, políticas, sociales, culturales y religiosas en Tabasco. Así mismo, se alude que fue en el Porfiriato cuando el protestantismo ingresó con fuerza en la región de la Chontalpa, aprovechando la débil presencia de la Iglesia católica y la falta de culto en la entidad. Para ello, tuvieron que sortear múltiples desafíos que a la postre han permitido que Tabasco sea uno de los estados con mayor diversidad religiosa en México.

El segundo capítulo, *Acto icónico de los ángeles marginales. Cultos religiosos y violencia en México en perspectiva comparada: Santa Muerte, Angelito Negro y Jesús Malverde*, de Felipe Gaytán Alcalá y Jorge Valtierra Zamudio. En este texto los investigadores señalan que la violencia en México ha tenido dimensiones sociales, económicas y políticas de gran alcance: la guerra contra el narco, las aspiraciones de jóvenes de salir de la pobreza y las redes de complicidad de funcionarios con cárteles criminales. Pero existe una dimensión que ha sido vista más en su aspecto cultural que en la construcción de redes de sobrevivencia, significados sobre la incertidumbre de vivir o morir en contextos de violencia extrema. Esta dimensión es la religiosidad expresada en cultos devocionales ligados a contextos de violencia en los que los jóvenes se reconocen y establecen un sentido de existencia, pero también una red de representaciones simbólicas, para desplazarse entre grupos criminales que son devotos de tales cultos y aquellos que se adhieren a esas imágenes, pero que no son partícipes de las actividades criminales. Tres cultos resaltan por su importancia como una identidad estigmatizada de sus devotos: Jesús Malverde, la Santa Muerte y el culto emergente de Angelito Negro (figura del Diablo con atuendo de sus feligreses que disfruta los excesos y desde el inframundo concede favores a cambio de ofrendas y laceraciones del cuerpo), devociones que se han extendido en el país. Por ello, en este estudio se abordan los vasos comunicantes que el tema de la violencia, narcotráfico o crimen organizado han construido con la religiosidad, particularmente en los tres cultos señalados. Para esto, los académicos construyen un análisis desde la teoría del acto icónico de Horst Bredekamp, en el que se destaca, al igual que los actos de habla en Austin o Habermas, la fuerza simbólica de las imágenes para ordenar y jerarquizar el mundo. El método que emplearon en esta pesquisa ha sido desde un ejercicio etnográfico, análisis documental como de los elementos iconográficos de Roland Barthes.

El tercer capítulo, *Lo religioso desde abajo: problematizando la laicidad y la secularización en México*, escrito por Mariana Guadalupe Molina Fuentes. En este trabajo la socióloga alude que en las ciencias sociales los estudios en torno al papel de lo religioso en las sociedades contemporáneas atraviesan, casi inevitablemente, por los conceptos de secularidad y de laicidad. No obstante, ambas categorías suelen

pensarse exclusivamente en el nivel macrosocial y a partir de una perspectiva homogeneizante. En otras palabras, se asume el desplazamiento de la religión como eje de la organización social y la autonomía del Estado frente a las creencias, normas, y autoridades dogmáticas ocurren de manera paralela en todos los niveles sociales y de gobierno. En este texto Molina Fuentes propone problematizar la premisa antes descrita, a partir de tres supuestos fundamentales: a) que la secularidad y la laicidad resultan de procesos históricamente situados, por tanto, se manifiestan de distintas maneras en virtud de las condiciones políticas, sociales, económicas y culturales de los contextos en los que se presentan; b) que las condiciones apreciables en el nivel macrosocial no necesariamente se reproducen en el micro, puesto que los espacios y los núcleos de socialización de los entornos que conforman el segundo son profundamente diversas; y c) que para aproximarse a las categorías de secularidad y de laicidad es necesario observar cómo operan en el nivel microsociaL.

El cuarto capítulo, *Apuntes para una historia del Espiritualismo Trinitario Mariano en México*, de Gabriela Castillo Terán. En esta disertación la antropóloga Castillo Terán nos señala que el espiritualismo ha sufrido múltiples transformaciones desde sus inicios hasta nuestros días. Actualmente conviven grupos con prácticas rituales muy disímiles que van de un ritualismo sofisticado a una práctica mucho más sobria, casi ascética. Por ello, en este capítulo se exponen de manera esquemática las etapas históricas que han marcado las diferentes transformaciones del espiritualismo. También se analiza cómo los procesos macro históricos y los cambios políticos y económicos tienen influencia en la reorganización del ETM y su difusión a lo largo del territorio nacional. La reconstrucción de la trayectoria histórica del ETM permite observar el proceso general de cambio cultural y el surgimiento de nuevas prácticas significativas que adquieren legitimidad para algunos sectores del grupo, aunque carecen de toda veracidad y autoridad para otros sectores del mismo grupo. Así mismo, nos enseña los procesos de ruptura y continuidad entre grupos espiritualistas que surgen como resultado de diferentes formas de significar la práctica ritual, ya que en algún momento de la historia del ETM, para un sector de este grupo, el trance dejó de ser la técnica que permitió la cura milagrosa y que facilitó el contacto con las divinidades, para convertirse en el signo del atraso y la desobediencia hacia Dios. Visualizar la trayectoria del ETM facilita entender el contexto de esa transformación y la trascendencia del abandono del trance. Al mismo tiempo, el capítulo procura evidenciar la relación entre la historia del ETM y acontecimientos importantes de la historia nacional. Aunque la reconstrucción de la historia del ETM reclama un espacio mucho más amplio, este ejercicio inicial de visión panorámica del ETM facilita su comprensión como grupo social dinámico a lo largo del tiempo.

El quinto capítulo, *Creer en la sanación transgeneracional. Un acercamiento al itinerario y uso de la Terapia de Constelaciones Familiares en México*, es un trabajo escrito por Arely del Carmen Torres Medina. Esta investigación versa sobre la Terapia de Constelaciones Familiares, conocida también como Terapia Sistémica Transgeneracional, la cual es un modelo terapéutico que fue diseñado por Bert Hellinger en Alemania. Este llegó a México de la mano de él y sus seguidores. Comenzó a ser popular entre profesionales de la salud mental como psicólogos y psicoterapeutas, así como por terapeutas holísticos que accedieron a cursos de capacitación. Desde su llegada a México, seguidores de esta práctica han creado dinámicas de circulación del modelo terapéutico, lo que ha permitido que las TCF se instalen en circuitos de especialistas de la salud mental como de los que interactúan con estos al margen y se abren camino hacia prácticas espirituales, es decir, hacia otras formas de comprender la experiencia trascendental desde el crecimiento personal y espiritual. La propuesta de Torres Medina describe y analiza un acercamiento al contexto de circulación de esta terapia y sus anclajes con otros sistemas de creencia que propician nuevos mecanismos de uso. Para dar cuenta de ello, expone tres casos de anclaje que suceden en la Ciudad de México y Guadalajara.

El sexto capítulo, *Mujeres en la Iglesia católica: una mirada a la vida consagrada en México*, es un texto elaborado por María Eugenia Patiño López. En este estudio Patiño López analiza la vida consagrada femenina desde un ángulo analítico que nos da cuenta de algunos elementos que caracterizan la vida consagrada femenina en el plano histórico y su devenir en el ámbito contemporáneo, así mismo discute acerca del papel de las mujeres en la Iglesia católica. Para ello, hace uso de estadísticas generadas a partir de los datos proporcionados por la Confederación de Institutos Religiosos en México (CIRM) y los datos públicos de la Confederación Episcopal Mexicana (CEM). De igual forma, emplea documentos que condensan los objetivos trienales de la CIRM, a la que se adscriben aproximadamente 80% de las congregaciones en México.

El séptimo capítulo, *¿Conversión o incorporación religiosa en jóvenes evangélicos en México?*, fue redactado por Daniel Ramos García. En este ensayo el antropólogo Ramos García plantea que el cambio de una religión a otra se ha abordado desde la conversión religiosa y se entiende como un proceso en donde confluyen distintos factores, entre ellos, el contexto de crisis, el nuevo discurso religioso y la decisión del nuevo creyente para dejar sus creencias anteriores y aceptar las nuevas. Para explicar su trabajo se apoya de distintos especialistas en la temática. Asimismo, nos indica que una característica del proceso de conversión es que pone atención en sujetos adultos atravesados por experiencias de vida particulares. Sin embargo, es necesario observar

los procesos de incorporación, como es el caso de los adolescentes y los jóvenes que han nacido dentro del propio contexto de creencias y que son adheridos a las filas del grupo religioso. La conversión religiosa se torna complicada para entender estos procesos. Por ello, el autor aborda en este texto, desde una perspectiva teórica, a la incorporación religiosa como una propuesta conceptual que entiende a las formas por las cuales los adolescentes y jóvenes pertenecientes a iglesias protestantes evangélicas son incluidos en el grupo religioso que los vio nacer.

El octavo capítulo, *Elefante Blanco: representaciones sociales sobre la fe y el compromiso político en una narrativa cinematográfica de los curas villeros en la Argentina del siglo XXI*, escrito por Miguel Jesús Hernández Madrid. Este trabajo tiene como objetivo analizar un relato cinematográfico de la película *Elefante blanco* (2012), donde se narra la experiencia histórica de un movimiento social y eclesial, a través de los imaginarios y representaciones que convergen en la vida cotidiana de los “curas villeros”, como se les llama a los sacerdotes de un barrio popular en Buenos Aires, Argentina, durante el siglo XXI. La estrategia metodológica diseñada para construir de un relato cinematográfico de ficción las representaciones sociales correspondientes a un movimiento histórico, es argumentada en la introducción. El sociólogo Hernández Madrid prosigue con la exposición del relato cinematográfico y continúa con el cuerpo central del capítulo que es la construcción del objeto de estudio en un diálogo entre las representaciones elegidas de la película con los datos de corte histórico y sociológico. Tres pautas conceptuales son las que utiliza el autor, para entretener en este diálogo las características del movimiento social analizado: las creencias, su objetivación como utopía en la experiencia, y el proceso cognitivo de la praxis en el discernimiento orientador de sentidos y acciones ante las contradicciones y dilemas de la vida cotidiana.

En nombre de quienes participamos en este libro, agradecemos profundamente a todas aquellas personas que nos brindaron su apoyo a lo largo de este sinuoso recorrido. De manera muy especial, queremos agradecer el apoyo de la Dra. Felipa Nery Sánchez Pérez, directora de la División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

Por otra parte, los académicos que participamos en esta obra deseamos que esta contribuya significativamente en los estudios del fenómeno religioso en la sociedad contemporánea en México.

Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo
Marzo, 2023

CAPÍTULO I

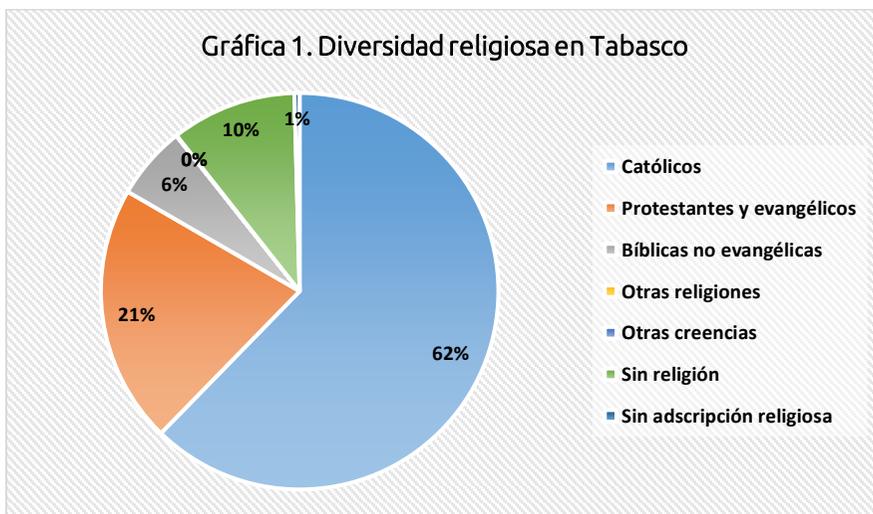
Origen del protestantismo en Tabasco, México

Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo¹

INTRODUCCIÓN

En 1880 llegaron los primeros polcoctores a Tabasco. Estos incursionaron en las selvas del trópico húmedo, para evangelizar a la población de la entidad, con una doctrina cristiana distinta al catolicismo romano. Para ello, tuvieron que sortear múltiples desafíos que a la postre han permitido que Tabasco sea uno de los estados con mayor diversidad religiosa en México.

Esto se puede constatar en el censo del INEGI de 2020, donde se alude que la feligresía católica en Tabasco ascendió al 62%, los protestantes y evangélicos al 21%, las iglesias bíblicas no evangélicas al 6%, otras religiones y otras creencias a menos del 1%, las personas sin adscripción religiosa al 1%, mientras que los individuos que se declararon sin religión al 10% (Ver Gráfica 1).



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI, 2020.

Otra muestra de la pluralidad religiosa en Tabasco se ejemplifica en el trabajo *El paisaje religioso entre los yokot'an de*

¹ Profesor Investigador, División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. Posdoctor en ciencias antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana. Posdoctor en estudios sociales por El Colegio de la Frontera Norte. Doctor en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de investigación: estudios de las identidades sociales y del fenómeno religioso en México. Ponente y conferencista en diversos congresos nacionales e internacionales. Perfil deseable del Programa para el Desarrollo Profesional Docente. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT, Nivel I.

Tamulté de las Sabanas, Tabasco, donde se da cuenta de cómo emergieron las iglesias protestantes entre los mayas chontales de Tamulté de las Sabanas, Tabasco, las cuales han transformado el panorama social, cultural y religioso de dicha comunidad indígena (Gutiérrez, 2018).²

Por su parte, uno de los obstáculos más difíciles de los misioneros protestantes en Tabasco fue la confrontación directa con el clero y con las clases dominantes, quienes fieles al catolicismo romano se opusieron drásticamente para que se establecieran las iglesias protestantes en el territorio estatal.³

Como se sabe, fue durante el Porfiriato cuando el protestantismo ingresó con fuerza en la Chontalpa, aprovechando la débil presencia del clero y la falta de culto en la entidad. En aquel tiempo sólo había tres o cuatro sacerdotes católicos en todo el territorio. La única escuela católica se ubicaba en la capital del estado. Los ministros protestantes no dejaron pasar esta oportunidad para continuar estableciendo escuelas primarias evangélicas en Comalcalco, Paraíso y San Juan Bautista. Pocos años después fundaron colegios en las poblaciones de Cárdenas, Frontera y Jalapa.

La respuesta del clero a esta situación fue contundente. A mediados de 1886, se nombró obispo de Tabasco a Perfecto Amézquita, quien emprendió desde la capital del estado un intento de reconquista católica en la región de la Chontalpa con la presencia regular de clérigos católicos en las localidades con mayor población.

A principios de 1896 se fundó el Presbiterio del Golfo de México en Comalcalco, con la finalidad de organizar a las iglesias protestantes en los estados de Campeche, Chiapas, Tabasco y Yucatán. De esta forma, el Presbiterio dedicó todas sus energías para predicar la palabra de Dios, en una labor titánica, enfrentando el fanatismo y el poder de la Iglesia católica, las terribles persecuciones, la marcada ignorancia de la sociedad, la diversidad de lenguas autóctonas habladas por los nativos y la carencia de medios de comunicación, para establecerse definitivamente en la región.

² "La localidad de Tamulté de las Sabanas es la comunidad del municipio de Centro que concentra el mayor número de personas hablantes de maya chontal de Tabasco (...) en dicha comunidad residen 7919 personas mayores de 5 años, de las cuales 4749 (60%) hablan yokot'an. En la localidad hay trece iglesias: cuatro son protestantes (bautistas y presbiterianas), cinco evangélicas (la Luz del Mundo y pentecostales), dos bíblicas no evangélicas (Testigos de Jehová) y dos católicas (Parroquia de San Francisco de Asís y Ermita Virgen de Guadalupe)" (Gutiérrez, 2018, p. 97).

³ A mediados de 1885, el movimiento político que encabezó Eusebio Castillo permitió contrarrestar el monopolio de los grandes comerciantes españoles de la capital tabasqueña, facilitando que las iglesias protestantes prosperaran rápidamente en Tabasco.

EL CONTEXTO SOCIORRELIGIOSO EN TABASCO

La década de 1830 fue una época convulsionada en la esfera sociopolítica en Tabasco como en México. En aquellos años, en el país se experimentaron los dos modelos de gobierno: federalista y centralista. Ambos modelos transformaron a la nación, porque de ellos surgió el que enarbó a Tabasco como a México, durante la segunda mitad del siglo XIX. El modelo federalista fue respaldado por liberales, conservadores e ilustrados que se decantaban por la independencia y la libertad política de las entidades, por una República federal regida por Constituciones locales y una nacional, las cuales sentarían los cimientos para construir una confederación con gobiernos “autónomos”, pero organizados a través de poderes centrales. El modelo centralista fue apoyado por liberales, conservadores e ilustrados, quienes pensaban en un Estado dirigido desde la capital del país, única forma de controlar los demás estados junto con sus instituciones, sin otorgarles un ápice de autonomía (Martínez, 2006; Piña, 2014).

De manera particular, la inestabilidad económica, política y social fue de tal magnitud en Tabasco que hubo más de treinta gobernadores –constitucionales e interinos– entre 1830 y 1850. La entidad no sufrió grandes cambios en su población, comercio, agricultura, ganadería, educación o religión. La vida prosiguió igual, de la misma forma, aletargada, como si el tiempo no transcurriera en estas tierras, aunque a veces empeoró la situación y se sabía que el tiempo continuaba su curso, sin detenerse. En cambio, los vaivenes en el escenario político hicieron que en esas dos décadas las pasiones se desbordaran, lo que permitió conocer de mejor forma a los actores políticos y los modelos de gobierno que se pretendieron instaurar en Tabasco (Martínez, 2006; Piña, 2014).

De 1830 a 1850 la mayoría de la población dependía de la siembra y de la venta de tabaco, pero el gobierno federal ponía muchos obstáculos para su elaboración y comercio, situación que lamentaba la administración estatal. Sobre este pasaje de la historia de Tabasco, Diógenes López (1980), menciona lo siguiente: “en las Cámaras bustamantistas seguía sesionando el diputado por Tabasco don Amado Vicario, quien pide para ese Estado el libre cultivo del tabaco que de buena calidad podía cultivarse allí, pero el estanco, resto del coloniaje, no dejaba que se cultivase en el Estado el tabaco” (...) [Años más tarde] “Don Juan de Dios Salazar tomó posesión como diputado al Congreso General por Tabasco el 1 de junio de 1837 previo juramento de ley. La Junta Departamental de Tabasco, con apoyo de su diputado pide al Congreso General, se declare libre la siembra de tabaco en el Estado” (p. 184-216).

A finales de enero de 1838 se agitó el contexto sociopolítico en Tabasco, por los acontecimientos revolucionarios de otras entidades. En Puebla Mariano Olarte, en Michoacán Gordiano Guzmán y en Sonora José Urrea, se pronunciaron a favor de que se reimplantara el sistema federal en la República y se adoptara nuevamente la Constitución de 1824. Los militares expresaron en Villahermosa de San Juan Bautista su adhesión a las autoridades centralistas y a la Constitución de las Siete Leyes de 1836 (López, 1980).

La Primera Ley se dedicó a los derechos y obligaciones de los mexicanos y los habitantes de la República. La Segunda aborda la organización de un Supremo Poder Conservador. La Tercera al Poder Legislativo, sus miembros y a la formación de las leyes. La Cuarta a la organización del Supremo Poder Ejecutivo. La Quinta al Poder Judicial de la República mexicana. La Sexta sobre la división del territorio de la República y Gobierno interior de sus pueblos. La Séptima abordaba las variaciones de las Leyes Constitucionales y artículos transitorios (Mora, 2019, p. 116).

Como se aprecia, en estas leyes se reconocen los derechos de igualdad, libertad, propiedad, nacionalidad, seguridad jurídica, derechos políticos, entre otros, pero no se reconoce el derecho a la libertad de culto y de creencias. Con ello, prosiguió la imposición de la religión católica como la única doctrina religiosa en el territorio estatal como nacional, hasta que llegó la década de 1850, etapa donde surgieron las Leyes de Reforma.

La Reforma, puede considerarse como el período más sangriento y convulsionado de la historia nacional, que dura seis años; los cuales pueden dividirse en dos etapas de tres años cada una, la primera de 1854 a 1857, que abarca desde el triunfo de la Gran Revolución de Ayutla, que liquida a la dictadura de Santa Anna, hasta la promulgación de la Constitución de 1857, años que son de lucha política y por medios pacíficos; y, la segunda, que comprende la lucha armada, la guerra civil, de lo que conocemos como “guerra de reforma” o “guerra de tres años”, que va de 1857 a 1860 y que comienza con el Plan de Tacubaya y el golpe de Estado de los conservadores y concluye con el triunfo del ejército constitucional al mando del General Jesús González Ortega (Trejo, 2010, p. 13).

Esto fue posible gracias a que Juan Álvarez Hurtado derrocó a Antonio López de Santa Anna en 1855, personaje que había sido complaciente con la Iglesia católica. La presidencia de Juan Álvarez Hurtado fue breve, pero brillante, porque consiguió reunir a un gabinete excepcional de políticos que le dieron nuevos bríos al país. El ministerio de Guerra lo ocupó Ignacio Comonfort, el de Justicia Benito Juárez, el de Relaciones Exteriores Melchor Ocampo y el de Hacienda Guillermo Prieto. En tan sólo dos meses, tiempo que duró su presidencia, aplicó una de las leyes más importantes que cambió el rumbo de México: la Ley Juárez (López, 1980; Zavala, 1990).

Como se sabe, con la Ley Juárez se abolió el fuero eclesiástico en materia civil en 1855.⁴ Las propiedades de la Iglesia católica pasaron al dominio de la nación con la Ley de Nacionalización de los Bienes Eclesiásticos de 1859. Y se permitió a cada persona elegir y practicar sus creencias religiosas con la Ley sobre la Libertad de Cultos de 1860.

La respuesta del clero ante estas leyes fue rápida y violenta a través de una insurrección de un grupo de partidarios católicos en la ciudad de Puebla. Por estos desmanes, en enero de 1856, el presidente Ignacio Comonfort hizo responsable a la Iglesia católica y embargó las múltiples propiedades del clero en el obispado de Puebla con la finalidad de cobrar la indemnización correspondiente (Zavala, 1990).

En mayo de 1856, el obispo Labastida se negó a pagar la indemnización, acción por la que fue expulsado del país. Por su parte, el gobernador de Puebla, Juan Bautista Traconis, procedió a incautar todas las propiedades de la Iglesia católica en la entidad. Por estos sucesos, el gobierno liberal concluyó que la confrontación con el clero era inevitable y que deberían actuar sin que pareciera que lo hacían de forma frontal y fuera de la ley (Rico y García, 1994).

En junio de 1856, el presidente Ignacio Comonfort y sus colaboradores más cercanos, determinaron que no iba a mejorar la situación financiera del país mientras que los bienes y las tierras de las corporaciones civiles y religiosas estuvieran empantanadas, sin ser trabajadas. Dada esta situación, y con la propuesta del ministro de Hacienda, Miguel Lerdo de Tejada, se expidió la Ley de Desamortización de las Fincas Rústicas y Urbanas de las Corporaciones Civiles y Religiosas de México (Arriola y Sánchez, 2010).⁵

A los pocos días de haber sido promulgada dicha ley, diversas autoridades empezaron a desamortizar los terrenos que poseían las comunidades indígenas, especialmente en aquellos lugares donde había tierras aptas para incentivar la agricultura y la ganadería. Por las imprecisiones de la ley, se presentaron infinidad de problemas en las adjudicaciones. Uno de los principales afectados, fueron los pueblos originarios. Esta situación la aprovecharon los sacerdotes para

⁴ "La Ley Juárez es, con toda seguridad, la primera gran acción emprendida por el gobierno revolucionario surgido de Ayutla, encaminado a la creación del Estado moderno. Su importancia consistió en que vino a dismantelar los fueros y el régimen de jurisdicción excepcional, propios de un sistema judicial premoderno, de confusión, desigual y antidemocrático. La Ley Juárez preservó para los tribunales eclesiásticos el fuero en materia de delitos cometidos por miembros del clero, pero el fuero en materia civil fue abolido" (Trejo, 2010, p. 14).

⁵ La Ley Lerdo fue una Ley de Desamortización mediante la cual fueron expropiados o rematados los bienes eclesiásticos, lo que generó en principio varios problemas entre los mismos tabasqueños que después derivaron en grandes concentraciones de tierra en un amplio proceso que trastocó las relaciones entre el Estado y la Iglesia (Martínez, 2006).

incitarlos y hacerlos que se sublevaran en 1856, ocasionado que hubiera más tensiones en el país (Arrijoja y Sánchez, 2010).

A decir de Rico y García (1994), durante el período presidencial de Ignacio Comonfort, la aplicación de las Leyes de Reforma se realizó de manera moderada, a pesar de la insistencia de los ministros Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada, para que esta fuera más severa. Fue interesante la forma en la que influyó esta medida en el clero tabasqueño, porque lejos de afectar sus intereses estos se vieron beneficiados. Así lo demuestra las concesiones obtenidas por el clérigo de Jalapa en 1857. Esto comprueba que las Leyes de Reforma tuvieron efectos dispares en cada una de las regiones del país. En los lugares donde el poder económico del clero era débil terminaron afianzándolo, como fue el caso de Tabasco.

El 20 de mayo de 1857, el cura de Jalapa, Francisco Gutiérrez, informó a José Justo Álvarez que había recibido la circular que expidió el Ministerio de Justicia sobre la Ley de Obvenciones Parroquiales. Consideró que la renta de su curato, producto de bautismos, casamientos y entierros, quedaría anulada de llevarse a efecto tal disposición, porque no contaba con los medios necesarios para sostener a sus ministros.

Francisco Gutiérrez también señaló que no era su afán acumular riquezas, pero con la Ley Iglesias su parroquia sufriría para su funcionamiento. Advirtió que, para evitar ponerla en peligro, no cumplirá con dicha ley. En cambio, no se opuso al mandato referente a efectuar por caridad las inhumaciones de los pobres, pero alegó que en su parroquia no había un cantante como se requiere en la tradición para solemnizar los rituales. Además, planteó algunas dudas: cómo resolver la falta de capilla y cómo realizar el cobro de los bautizos, siendo costumbre que el padrino es quien paga y no los padres cuando son pobres. Estas inquietudes, fueron a su vez planteadas por el gobernador a las autoridades federales.

El vicario José María Sastré le comentó al gobernador, José Justo Álvarez, que con la Ley Iglesias no sólo quedaba fracturado el curato de Jalapa, sino también los de todos los partidos incluyendo el de la capital, porque antes pagaban obvenciones de acuerdo con lo estipulado por el Tercer Concilio Mexicano, haciéndose rebajas especiales a la población originaria, quienes por lo regular son los más necesitados. Así, se cobraba cinco reales por el bautizo, tres pesos por casamiento y nada por la sepultura. Apuntó que estos pagos fueron suspendidos desde la Independencia, continuando vigentes en Yucatán, al igual que en el resto del país. Comentó que si apenas los clérigos han podido subsistir, con la nueva ley será muy difícil hacerlo.

José María Sastré avaló los cálculos del párroco de Jalapa, quien estimó que, si la ley consideraba necesitados a aquellos que ganaban tres reales o menos, entonces la mayor parte de la población quedaba exenta de pagar los servicios religiosos y sólo un veinte por ciento de la feligresía aportaría para el mantenimiento de la Iglesia. El vicario dejó en manos del gobernador el que los párrocos no fueran a mendigar para poder subsistir.

El 22 de junio de 1857, el gobernador, José Justo Álvarez, recibió el comunicado sobre la resolución presidencial que le ordenaba, tomando en cuenta el posicionamiento del cura Francisco Gutiérrez, se solucionara el pago de los bautizos según lo previsto por el arancel fijado por la diócesis de Yucatán. Y que se consultara a los curas sobre las cantidades necesarias para dotar con decoro a los curatos de Tabasco que hayan quedado sin recursos económicos. Por ello, el clérigo de Jalapa llegó a la conclusión –después de revisar minuciosamente los documentos pertinentes–, que los gastos de su curato ascendían a 762 pesos anuales, cantidad mínima requerida para su funcionamiento. El presupuesto fue enviado por el gobernador Victorio Dueñas al ministro de Estado el 8 de agosto de 1857.

El 28 de agosto de 1857, el ministro de Hacienda, Juan Antonio de la Fuente, le comunicó al gobernador, Victorio Dueñas, que el presidente Ignacio Comonfort había decidido concederle al curato de Jalapa la suma solicitada, ordenándole que los 62 pesos, 4 reales correspondientes a cada mes, se entregarían con puntualidad a la jefatura de Hacienda de Tabasco.

De acuerdo con los registros de la Secretaría de Fomento de 1857, Tabasco contaba con sólo 9 de los 85 curatos pertenecientes al obispado de Yucatán. Tenía 8,601 creyentes distribuidos en los siguientes curatos: Cunduacán, Nacajuca y Jalapa en la Chontalpa; Jalpa, Teapa y Macuspana en la Sierra, Usumacinta en los Ríos y San Juan Bautista en el Centro. El diocesano de cada parroquia tenía un radio de acción que iba de cuatro a seis leguas. Para sostenerse había que atenerse a los recursos económicos proporcionados por el Estado de Tabasco.

El hecho de que Tabasco contara con el número de curatos existentes en el siglo XVII demuestra que, en términos cuantitativos, el catolicismo no se había diseminado ni penetrado en la población, como ocurrió en el resto del territorio nacional.

En la Ciudad de México un grupo de reaccionarios del ejército dieron un golpe de Estado. Después de un mes de caos y protestas, Félix María Zuloaga asumió la presidencia en enero de 1958. Al tomar

posesión del cargo Zuloaga declaró de inmediato la desamortización de los bienes eclesiásticos. A cambio de este edicto, el gobierno recibiría en préstamo un millón y medio de pesos por parte de la Iglesia católica, quien a su vez recobraría posesiones que ya habían sido vendidas.

Por su parte, la Guerra de Reforma, también llamada de los Tres Años (1858-1861), fue una guerra civil que dividió a la nación en dos partidos: liberales y conservadores apoyados por la Iglesia católica.⁶ Ambos grupos lucharon por establecer sus ideales, pero esta disputa fue cruenta y destructiva. A la par, Benito Juárez, se había abstenido hasta entonces de librar una lucha frontal contra la Iglesia católica, por temor a herir los sentimientos religiosos de la sociedad, que en su inmensa mayoría eran católicos, y con esto prolongar la guerra. Sin embargo, las circunstancias lo orillaron a exponer abiertamente sus ideas liberales para enajenar los bienes eclesiásticos (Rico y García, 1994; Galeana, 2018).⁷

La contienda entre liberales y conservadores católicos que se apegaron al Plan de Tacubaya, que fue formulado por Félix María Zuloaga, para oponerse a las reformas liberales surtieron efecto inmediato.⁸ Con ello, Tabasco pasó su prueba de fuego con la disputa

⁶ “La de 1857 fue la primera Carta Magna en la historia constitucional de México que eliminó la intolerancia religiosa y facultó al Estado para legislar en materia de culto. Por tales razones, la Iglesia la condenó y excomulgó a todo aquel que la jurara. Estalló la guerra civil y el país se escindió en dos gobiernos: el constitucional y el llamado Supremo Gobierno, que conformaban los conservadores apoyados por la Iglesia católica. La Guerra de Reforma fue la más cruenta después de la Independencia. Con ella inició el tiempo eje de México, en el que se definió su Estado republicano, federal y laico. Esta etapa constituye un parteaguas en nuestra historia, pues se enfrentaron dos proyectos de nación: el partidario de la inmovilidad y el que quería la transformación profunda de México, para acabar con las supervivencias coloniales. Los conservadores, apoyados por la Iglesia, trataron de dar al conflicto un carácter de guerra religiosa que nunca tuvo; fue una lucha política. En medio de la guerra se promulgaron las Leyes de Reforma, que establecieron la laicidad del Estado mexicano” (Galeana, 2018, p. 9).

⁷ En 1859, la Guerra de Reforma era desfavorable para la causa liberal. Las derrotas se acumularon y el Gobierno del presidente Benito Juárez se vio obligado a establecerse en Veracruz, punto estratégico y columna vertebral de la economía en esa época. La desesperada situación requería de una drástica decisión que permitiera sobrevivir al Gobierno. Fue en el puerto jarocho, donde el gabinete juarista acordó debatir de nuevo la no resuelta querrela entre la Iglesia y el Estado. Ante la inminente derrota que sepultara los ideales liberales, Benito Juárez y su gabinete decidieron expedir lo que hoy conocemos como Leyes de Reforma, las cuales establecieron los términos políticos y jurídicos de la relación entre la Iglesia y el Estado, “aniquilando para siempre el orden de cosas que México heredó de su pasado colonial, para dar paso a un nuevo modelo de organización social en la que la libertad sería el principal valor garantizado a todos por el Estado” (INEHRM, 2020, p. 7-8).

⁸ “El 17 de diciembre de 1857, Félix Zuloaga proclamó el Plan de Tacubaya, desconociendo la Constitución de 1857. Ofrecía reunir un nuevo Constituyente que elaborara una Ley Suprema que sería sometida a la aprobación popular mediante un referéndum. Ignacio Comonfort se adhirió al plan, lo que constituyó un golpe de Estado contra las instituciones que lo habían elegido presidente constitucional. En un principio, el Plan de Tacubaya fue aceptado por algunos gobernadores de los estados, pues creyeron que solucionaría los conflictos existentes, pero se retractaron de su adhesión al comprender que únicamente beneficiaba a los enemigos de la Constitución. También Comonfort intentó dar marcha atrás, pero fue desconocido por los

entre los conservadores encabezados por Simón Sarlat Nova contra los liberales representados por Víctor Victorino Dueñas. Para resolver esta riña, el presidente Benito Juárez envió un regimiento chiapaneco al mando de Ángel Albino Corzo, quien sitió durante doce días a San Juan Bautista. El 7 de noviembre de 1858, se rindió Simón Sarlat Nova, después de que la mitad de los hogares de la capital fueron destruidos (Rico y García, 1994; Galeana, 2018).

La Guerra de Reforma obligó a Benito Juárez a establecerse en Veracruz, punto estratégico y columna vertebral de la economía en esa época. Desde ahí, Juárez aceleró los trámites de fiscalización de los bienes de manos muertas, sobre todo en las regiones cercanas a su dominio (INEHRM, 2020).

El Gobierno de Benito Juárez apremió a la jefatura de Hacienda de Tabasco, porque logró hacer una lista de deudores a la Iglesia católica de 1859 a 1861. Para los fines de la nacionalización de los bienes eclesiásticos, este informe fue el más completo. En esos años se contemplaron 84 propietarios de haciendas con un capital gravado a favor del clero por 14,874 pesos y 15 reales. Comparativamente el número de propietarios resultó ser inferior a los 212 señalados en el informe sobre haciendas de los partidos de Teapa, Tacotalpa y Jalapa, el cual fue elaborado en 1854. Considerando que este informe incluyó el número global de propietarios, se puede deducir que sólo una pequeña parte de los hacendados poseía propiedades ligadas a la Iglesia católica (Rico y García, 1994).

Cabe señalar también, que durante el régimen del presidente Benito Juárez las procesiones religiosas fueron toleradas, porque las Leyes de Reforma dejaban su aplicación en manos de los funcionarios populares. Sin embargo, en la etapa de gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada se prohibieron las ceremonias religiosas en todo el país. La aplicación de la Ley Lerdo, promulgada el 25 de junio de 1856, se enfrentó a una férrea oposición en Tacotalpa. En noviembre del mismo año, el gobernador de Tabasco, José Justo Álvarez, informó al presidente Ignacio Comonfort la negativa de fray Mauricio Paniagua, prior del convento de padres dominicos de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, de vender en remate la hacienda de Tacotalpa, propiedad de dicha comunidad religiosa. El gobernador Álvarez Valenzuela certificó que la enajenación estaba basada en Ley de desamortización y solicitó las respectivas indicaciones para tomar posesión de la hacienda, advirtiendo que la fecha de remate ya había sido fijada. El gobernador hizo referencia a la carta que el prior y administrador de la hacienda

conservadores que lo despojaron del mando, recayendo éste en Félix María Zuloaga" (Galeana, 2018, p. 11).

hizo al jefe político de Tacotalpa, en la que desconocían las facultades de este para decidir sobre los bienes pertenecientes a la Iglesia, añadiendo que, aunque poseía el fundamento legal, estaba cometiendo un sacrilegio al efectuar el despojo. El religioso fustigó al jefe político, quien, al obrar así, jamás podría conseguir la absolución de sus culpas, “quedando sepultado en los entornos calabozos del infierno. Insistió fray Mauricio Paniagua en que respetaba la autoridad civil, pero las decisiones de la hacienda son exclusivas de las autoridades eclesiásticas” (Rico y García, 1994, p. 196).

En aquel tiempo el comportamiento del clero dejó mucho que desear. Por lo general, los hechos más lamentables estuvieron relacionados con aspectos económicos. En una ocasión, el gobernador de Tabasco, José Justo Álvarez Valenzuela envió al ministro y al delegado de justicia del estado, como al vicario *in cápite* y al cura de la iglesia del partido de Jalapa una serie de documentos en los que se demostraba que el sacerdote de Jalapa “había quedado sin derechos y obvenciones parroquiales, que, de acuerdo con la ley, consistían en el producto de bautismos, casamientos y entierros. Y, aunque señalaba que su afán no era atesorar, indicaba que con la citada disposición la parroquia sufriría menoscabo en sus emolumentos (...) el cura respondió que de esa forma no sería cumplida la ley y cuanto en ella se ha dicho, y alegó además que en lo referente a efectuar por caridad las inhumaciones de los pobres, ello era muy difícil, porque la parroquia no contaba con un cantor para hacerlas, como lo exigía la ley. Finalmente el ministro de Hacienda informó al gobierno de Tabasco que el presidente de la República se había servido dotar a ese curato con la cantidad de 762 pesos anuales, ordenando que de los 63 pesos cuatro reales que le correspondían al párroco cada mes se satisficieran con preferencia a cualquier otro pago, por la jefatura de hacienda del estado” (Martínez, 2006, p. 117).

Con la aplicación de las Leyes de Reforma, los sacerdotes que pudieron obtener beneficios por lucrar con la religión mediante algún medio no legal, como vender medallas, imágenes, estampas u otros objetos sacros, fueron sancionados severamente por el Estado. Por tal razón, el Gobierno Federal tomó las medidas necesarias para administrar los cementerios como los hospitales. La Secretaría de Gobernación solicitó los informes sobre del número de templos con el nombre de la localidad en el que se ubican, como el culto al que se destinan los recursos económicos. No obstante, el esmero del Estado para ejecutar esas leyes provocó serias dificultades en el reordenamiento de los bienes que se adquirieron con antelación. Al respecto, veamos el siguiente caso:

Don Juan Manuel de Torres, de la villa de Cunduacán, declaró ser legítimo poseedor del Patronato Real de Legos, adquirido a través de una herencia, y de ninguna manera consideraba que pudiera pertenecer al clero. Había sido obtenido desde el siglo XVIII a título de mayorazgo perpetuo y, según el ramo de Bienes Nacionales, entre sus posesiones incluía: "Una planta de cacaguatal nombrada de Jesús, que tendría como cinco mil árboles de cacao de dos, a tres años con el fondo de tierras que le pertenecen [...] agregándole una caballería de tierras de las que poseemos en Río Seco". El patronato fue fundado en las condiciones de inviolable y se legaba al primer patrono, es decir, al hijo primogénito. Se prefería "siempre suceder tal posesión al mayor sobre el menor de los descendientes y al varón sobre la hembra". Y sólo en caso de que no se cumplieran dichas disposiciones, los bienes y la renta dotada pasarían a los religiosos del convento de San Francisco. Se indicaba además que no podía gozar del patronato ninguno que no sea nacido de legítimo matrimonio aunque sea descendiente nuestro, ni tampoco el que cometiere delito de infamia, herejía o traición a la Corona [...] no perjudicamos a nuestros hijos en lo que legítimamente les debe pertenecer de su herencia a nuestro fallecimiento pues hacemos y fundamos el Patronato dentro del quinto de nuestros bienes [...] en lo que corresponde a la Ermita sus alhajas y ornamentos no traspasamos a los patronos ninguna propiedad, ni de sus demás bienes porque no la tenemos; y estamos apartados de ellos como cosas que hemos dedicado y consagrado al culto divino [...] solo concedemos la administración como bienes que son y pertenecen a la Iglesia (Martínez, 2006, p. 118-119).

A su vez, el súbdito español Agustín Cano requirió para él cuatro capellanías de 5 mil pesos cada una.⁹ En principio, las capellanías fueron usufructuadas por un sobrino que había muerto, y que erradamente el párroco de la diócesis hizo pagar en edictos en la localidad de Teapa, donde no tenía parientes (Martínez, 2006).

Si bien, existen más expedientes que hacen referencia a la falta de parientes, al desconocimiento de la albacea o a las disputas iniciadas por quienes pretendían fungir como tutores, como aquellos en donde las capellanías milagrosamente recayeron en un seminarista o en un clérigo, estos son tan sólo algunos ejemplos de las dificultades que tuvo que sortear el Estado, para aplicar las Leyes de Reforma en Tabasco.

En 1862, el presidente Benito Juárez le solicitó una prórroga para pagarles a los gobiernos de España, Inglaterra y Francia, pero estos amenazaron con invadir México. Después de varias negociaciones, Inglaterra y España aceptaron el convenio, rehusándose Francia, quien comenzó la intervención en el país (López, 1980; Martínez, 2006).

⁹ Las capellanías fueron una institución eclesiástica constituida por un individuo que adscribió parte de sus bienes materiales al pago de una pensión a un sacerdote, para que este celebrara misas u otros cultos religiosos en una parroquia específica.

El 15 de marzo de 1863, los franceses atacaron y tomaron la villa de Frontera. Meses después, el 17 de junio, el ejército francés arribó a Villahermosa. La invasión francesa en la capital de Tabasco produjo un descontento entre la población del territorio estatal. Entre los personajes más sobresalientes que se levantaron en armas para enfrentarse a los invasores franceses se encontraba Andrés Sánchez Magallanes, Gregorio Méndez y Lino Merino. Haciendo alarde de las fuerzas armadas francesas, Eduardo González Arévalo comenzó la persecución contra los insurrectos de la Chontalpa, pero no recibió el apoyo de la sociedad tabasqueña. El 1 de noviembre de 1863 fueron doblegados los franceses por las fuerzas republicanas que encabezó el coronel Gregorio Méndez en Cunduacán. Este suceso fue el principio de la debacle imperialista en Tabasco. Unidas las fuerzas republicanas, lograron expulsar a los intervencionistas franceses el 27 de febrero de 1864 (Bennett, 1968; López, 1980).¹⁰

El 27 de febrero de 1864 los franceses dejaron el suelo tabasqueño, aunque tuvieron el cuidado de controlar las recaudaciones de la aduana en la Barra de Frontera. Sin embargo, su aventura continuó en el resto del país, y éste no se vería librado de los invasores sino unos años después (Martínez, 2006, p. 111).

Las operaciones de desamortización de los bienes eclesiásticos se vieron frenadas con la intervención francesa, con la que se enfrentó el juarismo cuando se pensaba que ya había aniquilado a los conservadores. Napoleón III Bonaparte tenía pretensiones de incrementar su imperio apoderándose de nuestro país. Para ello, recibió apoyo de monarquistas mexicanos radicados en Europa, personajes que se unieron a los refugiados nacionales conservadores que vieron en la invasión francesa una excelente oportunidad de reconquistar el poder para ellos como para la Iglesia católica (Bennett, 1968; Rico y García, 1994).

Al ser tomada la Ciudad de México por los franceses, los conservadores esperaban que fueran anuladas las Leyes de Reforma. Para su sorpresa, el emperador Maximiliano reconoció la validez de la nacionalización y apoyó la venta de las propiedades eclesiásticas. Cuando Maximiliano desilusionó a Napoleón III Bonaparte como a los sectores nacionales que lo apoyaron, estos le retiraron su ayuda,

¹⁰ En la madrugada del 27 de febrero de 1864, "recibió el coronel Méndez un parte en que se le decía que las embarcaciones enemigas se estaban reuniendo frente a la calle de la Constitución (27 de febrero) y del callejón del Mercado (Martínez de Escobar) por donde desfilaron las tropas intervencionistas, con martinicos al frente, rumbo al barranco del río Grijalva, saliendo rumbo a Frontera al rayar el alba de ese día y desocupando así para siempre la capital de Tabasco, sin ser hostilizados. Al terminar estas operaciones, hubo gran regocijo entre los habitantes y las tropas republicanas. Varios comerciantes extranjeros se presentaron ante el coronel Méndez para felicitarlo por el triunfo y ayudar en lo posible al restablecimiento del orden en la ciudad" (López, 1980, p. 439).

haciéndose inminente su caída. En junio de 1867, se reestableció el orden en México, los liberales lograron vencer a los partidarios del Imperio. Benito Juárez fue restablecido como presidente y Sebastián Lerdo de Tejada fue electo presidente de la Suprema Corte de Justicia. A los simpatizantes juaristas y lerdistas se añadió un personaje que respondía al liderazgo en las operaciones armadas contra la intervención francesa, Porfirio Díaz Mori (Rico y García, 1994; Martínez, 2006).

En el estado de Tabasco, Felipe de Jesús Serra Campos fue designado como gobernador interino, del 6 de junio al 31 de diciembre de 1867. Este ocupó el lugar del coronel Gregorio Méndez Magaña, quien viajó a la capital del país para visitar al presidente Benito Juárez, con la finalidad de entregarle las banderas francesas arrebatadas al enemigo en las recientes contiendas. En las elecciones que se realizaron en 1867, Felipe de Jesús Serra Campos fue elegido gobernador constitucional, cargo que desempeñó del 1 de enero de 1868 al 19 de julio de 1871 (López, 1980; Martínez, 2006).

En cuanto a la religión, la catequización por parte de la Iglesia católica en Tabasco había dejado mucho que desear. Como se ha venido señalando, desde el período colonial, para atender los asuntos religiosos, Tabasco dependía de la diócesis de Yucatán. Por ello, desde que el presbítero Manuel Gil y Sáenz ocupó la vicaría *in cápite* de Tabasco en 1869, se dio a la tarea de hacer las diligencias necesarias para que San Juan Bautista fuera sede de su propio obispado, con la finalidad de resolver el problema de la escasa práctica religiosa entre la población, primordialmente aquella población que se encontraba dispersa en los lugares más recónditos de la entidad (Filigrana, 2020).

Con la reelección presidencial de Benito Juárez y la revuelta que encabezó Porfirio Díaz, quien con la bandera de la no reelección se le opuso a Juárez a través del Plan de la Noria en 1871, se perturbó nuevamente el escenario económico, político, social y religioso en el territorio nacional. Meses después, en la Ciudad de México, el 18 de julio de 1872, falleció el líder de la Reforma y Benemérito de las Américas, Benito Pablo Juárez García. Con este acaecimiento, Sebastián Lerdo de Tejada asumió la presidencia de México (Martínez, 2006; Serrano, 2012).

EL PROTESTANTISMO DURANTE EL PORFIRIATO EN TABASCO

El 10 de enero de 1876, en la Villa de Ojitlán, distrito de Tuxtepec, Oaxaca, inició la rebelión de Tuxtepec con la finalidad de derrocar al régimen que presidía Sebastián Lerdo de Tejada. Después de sufrir varios descalabros, Porfirio Díaz logró vencer a las fuerzas lerdistas en

la importante batalla de Tecuac, Puebla, el 16 de noviembre de 1876. Esa victoria le permitió tomar posesión de la Ciudad de México, el 21 de noviembre de 1876. Una vez derrotado Sebastián Lerdo de Tejada, lo demás fue cuestión de trámites para Porfirio Díaz: resolvió un problema jurídico expuesto por José María Iglesias, presidente de la Suprema Corte de Justicia, aplacó a algunos insurrectos y ganó las elecciones para presidente de la nación (Filigrana, 2020).

En aquellos años, la entidad era gobernada por Santiago Cruces Zentella, quien resultó electo en 1875, como candidato de la Unión Liberal. Este intentó pacificar y agrupar a los radicales progresistas de Tabasco. En vano fueron los esfuerzos del gobernador, porque en cuanto estos tuvieron la oportunidad se sumaron al Plan de Tuxtepec (Filigrana, 2016).

Por tal situación, Cruces Zentella le informó al jefe de la guarnición de la plaza de San Juan Bautista, capitán Pedro Carrillo, que se había alterado el orden en la entidad, porque los radicales tabasqueños secundaron el Plan de Tuxtepec de Porfirio Díaz en Cárdenas, Huimanguillo, Paraíso y Teapa (López, 1980).

Las fuerzas del Ejército regenerador del Plan de Tuxtepec en la entidad fueron comandadas por los tabasqueños Faustino Sastré y Ramón Ricoy, quienes se posesionaron de San Juan Bautista y ahí lanzaron una proclama el 17 de mayo de 1876, donde mencionaron haber tomado las armas para defender la democracia y confrontar al tirano de Sebastián Lerdo de Tejada (Filigrana, 2020).

Con el triunfo del Plan de Tuxtepec, el general Porfirio Díaz tomó posesión del cargo como presidente de México el 5 de mayo de 1877. La nación entraba a una época de estabilidad después de los violentos días de insurrecciones, rebeliones, levantamientos y un desfile de gobernantes. El nuevo mandatario se propuso terminar con el nepotismo y con los privilegios de las clases sociales dominantes (López, 1980; Martínez, 2006).

El 1 de julio de 1877, Simón Sarlat Nova fue elegido gobernador de Tabasco. Con ello, concluía un período –que va de la Independencia al comienzo del Porfiriato– de inestabilidad política, económica y sociocultural en Tabasco. No obstante, la relación entre el Gobierno Federal y el Gobierno de Tabasco se vio perturbada por los conflictos de las oligarquías tabasqueñas, quienes discutían si debían o no sujetarse a las políticas del general Díaz (Rico y García, 1994).

A propósito de los conflictos que enfrentaban los poderosos comerciantes locales, Juan Sánchez Azcona se dirigió el 3 de mayo de

1887 al presidente Porfirio Díaz, para opinar que el gobernador Sarlat puede tomar informes imparciales (...) teniendo en cuenta que los que se quejan de la mala administración de justicia en Tabasco, unos lo hacen sólo porque las injusticias y atentados no se comenten en su beneficio y otros lo hacen de buena fe y porque desean que la justicia y la moralidad imperen (Martínez, 2006, p. 126-127).

Con base en Rico y García (1994), las discrepancias con la burguesía afectaron profundamente al gobierno de Simón Sarlat Nova, porque si bien este, de tendencia lerdistista, había aceptado la ayuda de Porfirio Díaz a fin de no empeorar las relaciones con las clases dominantes locales, estas terminaron por oponérsele, oportunidad que aprovechó Díaz para acabarlo.

A diferencia de la política antirreligiosa del presidente Sebastián Lerdo de Tejada, Porfirio Díaz prometió, el 15 de enero de 1877, que la Iglesia católica no sería perseguida. Este ofrecimiento fue bien acogido por el clero nacional. El general Díaz sabía que la tolerancia sería su aliada para gobernar el país bajo la consigna "Orden y Progreso", ideales positivistas que eran enarbolados por intelectuales como por las clases privilegiadas en México. Si el presidente Benito Juárez se percató de las ventajas de coexistir pacíficamente con el clero católico, esta acción fue más evidente con Porfirio Díaz.

Con la llegada del general Porfirio Díaz a la presidencia de México los asuntos religiosos comenzaron a tomar otros rumbos en Tabasco. Por un lado, estaba la imposición constitucional que señalaba a la religión católica como la única doctrina en la entidad. Por el otro, ya se vislumbraba en el horizonte a otras denominaciones religiosas.

Durante el Porfiriato no sólo se conducía la política y la economía, también se imponían las expresiones culturales de la sociedad moderna en Tabasco. En esta época se modernizó el telégrafo, el servicio postal y el alumbrado público.¹¹ Los proyectos para construir carreteras de terraplén se multiplicaron, se fundó el Banco de Tabasco, el Palacio del Poder Legislativo, el Instituto Juárez, la Biblioteca del Estado y la Plaza de Toros (López, 1980; Tostado, 1984; Rico, 1993; Martínez, 2006; Filigrana, 2020).¹²

¹¹ El 2 de enero de 1881 se inauguró "el telégrafo entre la capital de la República y San Juan Bautista" (López, 1980, p. 463).

¹² "La estabilidad política conseguida por Díaz permitió que el sistema productivo de Tabasco se desarrollara de manera muy importante. Así, de una economía basada en la agricultura de autoconsumo y comercial, esta última centrada en la producción de cacao, en la extracción de maderas tintóreas y finas, un comercio limitado y medios de comunicación incipientes, se pasó, durante el tercio de siglo del Porfiriato, a una economía robusta que extraía maderas no solo de Tabasco, sino también de la Selva Lacandona para la exportación (...) El gobierno estatal y los gobiernos municipales se preocuparon por crear una infraestructura que sirviera de apoyo al desarrollo económico: redes de transporte fluviales y marítimas, telégrafos, teléfonos, luz

Uno de los acontecimientos más sobresalientes de aquellos años fue la independencia de Tabasco de la diócesis de Yucatán. Sobre este hecho Carlos Martínez (2006), dice lo siguiente: “El 25 de mayo de 1880, siendo arzobispo de México don Pelagio de Labastida y Dávalos, se creó la diócesis tabasqueña por súplicas y deseos del Santísimo Padre Papa León XIII, según rezaba la bula (...) Tabasco no sólo adquirió su autonomía eclesiástica, sino que además le concedían para el ejercicio del ministerio áreas que hasta entonces habían pertenecido a la diócesis de Chiapas, como los territorios y departamentos de Pichucalco, Palenque, Rosario, Pueblo Nuevo, Amatán, Sacati, Moyos, Sabanilla, Almendro, Yajalón, toda la zona habitada por los lacandones, Palenque en sus confines por Montecristo con el río Usumacinta, y de este lugar hasta la línea divisoria con el departamento de Comitán, así como con la ciudad de Chilón y los pueblos de Bachajón, Pueblo Viejo y El Real. Al doctor José de Jesús Torres y Hernández correspondió el honor de ser ungido primer obispo de Tabasco” (p. 128).

Al momento de ser fundada la diócesis de Tabasco, contaba para ejercer sus funciones con 11 curatos, dos más de los registrados en 1857, los cuales eran de reciente creación: “el de Frontera y el de Huimanguillo, este último pasó a formar parte del obispado con la incorporación del municipio a la jurisdicción estatal. Dichos curatos tenían en su haber 18 iglesias, 30 ermitas y 6 oratorios” (Rico y García, 1994, p. 207).

Otro suceso significativo en Tabasco en 1880 fue la llegada del reverendo protestante Procopio Díaz, quien acompañó en un viaje misionero a un colportor hasta la Villa de San Juan Bautista, capital del entonces aislado y atrasado estado de Tabasco. Ambos personajes fueron mal recibidos. El colportor murió de fiebre y Procopio Díaz regresó a la Ciudad de México (Bennett, 1968).¹³

Es importante mencionar que este hecho es un parteaguas en la historia de Tabasco, porque es la primera vez, desde la llegada de los españoles en 1519, que un misionero de una doctrina distinta al catolicismo pisara suelo tabasqueño, lo que repercutió para cambiar el rumbo religioso en la entidad.

eléctrica (al menos en la capital), caminos, carreteras, pocas vías férreas de tracción animal y mercados públicos, en un medio físico en que el desarrollo de las vías de comunicación terrestres enfrentaba obstáculos difíciles de salvar. La legislación también apuntaba hacia la modernización capitalista con leyes que suprimían las aduanas internas, promovían la exportación de productos primarios y fomentaban la inversión nacional y extranjera. Se construyeron escuelas, entre ellas el Instituto Juárez y se formaron cámaras de comerciantes y agricultores” (Filigrana, 2020, p. 198-199).

¹³ Se denomina colportor al vendedor de literatura religiosa protestante, que regularmente lo hace casa por casa. Así también es predicador, porque difunde la palabra de Dios.

A principios de 1881, en la Ciudad de México, el coronel Gregorio Méndez les solicitó a los misioneros presbiterianos que mandaran predicadores a la región de la Chontalpa, porque las condiciones eran propicias para su desarrollo, ya que “no había sacerdotes y la gente estaba dispuesta al protestantismo” (Bastian, 1989, p. 114).

En noviembre de 1881, el colportor Manuel Escajadillo, arribó a la capital de Tabasco con las cartas de recomendación que le otorgó el coronel Gregorio Méndez. Fue bien recibido por las autoridades, pero le negaron el permiso para predicar por la hostilidad de los conservadores católicos pertenecientes a las familias más acaudaladas de San Juan Bautista. Tras el fracaso, Santiago Lázaro, siguiendo las recomendaciones de su amigo, Tiburcio Vázquez, invitó a Manuel Escajadillo a Comalcalco, donde predicó durante seis meses en su casa (Bennett, 1968).

Para 1882 arribaron dos nuevos colportores a Comalcalco. A su llegada, había un buen número de simpatizantes. Como no había un espacio idóneo para celebrar las homilías, la asociación religiosa se cambió a la finca de Agustín Lutzow, protestante emigrado de Polonia. Muy cerca de ahí, en Paraíso, se acaba de formar la Logia Masónica Itzcóatl, a la que pertenecían Pedro Méndez y Agustín Lutzow. Ambos extendieron una invitación formal a los integrantes de la Logia, para que asistieran a los servicios dominicales que se realizarían en la finca. Así fue como se convirtieron al protestantismo varios miembros de la Logia (Bennett, 1968).

La nueva comunidad religiosa protestante creció rápidamente. La gente que radicaba cerca de Paraíso se organizó para abrir su propia congregación y así no tener que viajar los domingos a la ceremonia en Comalcalco. Ambos grupos fueron dirigidos por Agustín Lutzow (Bennett, 1968).

A finales de 1883 arribaron a Tabasco los ministros presbiterianos Mariano Olivera y José Nevárez. Este último no soportó la humedad, el calor, los mosquitos y las enfermedades generadas por la falta de higiene. Por ello, decidió regresar a la brevedad a la Ciudad de México. Por su parte, Mariano Olivera se comprometió tanto con el movimiento que atendía a seis sociedades protestantes en Comalcalco y Paraíso (Bennett, 1968).

En 1884 llegaron otros dos ministros de culto con cartas de recomendación dirigidas al gobernador Eusebio Castillo. Estos personajes fueron Eligio Granados y Salomón Díaz, hijo de Procopio Díaz, liberales masones por convicción. Una vez más San Juan Bautista

resultó un lugar difícil de conquistar, por el apoyo que daban al clero célebres figuras de la oligarquía local. Acostumbrados a la intolerancia religiosa de otras partes del país, los jóvenes ministros experimentaron nuevamente el fanatismo católico romano. Ante tal situación, decidieron dirigirse hacia la Chontalpa, siguiendo la huella de los masones de Comalcalco, donde Gregorio Méndez otorgó un predio para la construcción de un templo presbiteriano en Paraíso y otro en Cárdenas. En estas localidades fundaron sociedades protestantes como escuelas primarias, a las que asistieron los descendientes de los rancheros entre los que lograron una pronta aceptación, la cual se hizo extensiva meses después en Frontera y Jalapa. Aunque varias personas hicieron pública su fe en Cristo, se estima que solamente hubo unas 600 personas que se declararon simpatizantes del movimiento protestante (Bennett, 1968; Bastian, 1989).

En 1885 el movimiento protestante ingresó con fuerza en la Chontalpa, aprovechando la débil presencia del clero y la falta de culto en Tabasco. Se sabe que en aquel tiempo sólo había tres o cuatro sacerdotes católicos en todo el territorio. La única escuela católica se ubicaba en la capital del estado. Los ministros protestantes no dejaron pasar esta oportunidad para continuar estableciendo escuelas primarias evangélicas en Comalcalco, Paraíso y San Juan Bautista. Pocos años después fundaron colegios en las poblaciones de Cárdenas, Frontera y Jalapa (Bennett, 1968; Bastian, 1989).

Para impulsar al movimiento protestante en Tabasco fue crucial el regreso de Procopio Díaz en 1885. En sus recorridos por la entidad coadyuvó para que se instauraran congregaciones en Cárdenas, Frontera y Jalapa. El misionero Joseph Milton Greene llegó de visita y se sorprendió del trabajo realizado en la Chontalpa. Con ello, empezaron a arribar nuevos ministros, todos pagados por la Sociedad Misionera de la Iglesia Presbiteriana del Norte. Algunos sólo permanecieron unos cuantos meses; otros poco más de cinco años, pero en ningún año hubo más de cinco ministros predicando en Tabasco de 1885 a 1895 (Bennett, 1968; Bastian, 1989).

Si el protestantismo prosperó rápidamente durante el Porfiriato fue gracias al apoyo que este dio al movimiento político que encabezó Eusebio Castillo, en su lucha por contrarrestar el poder de los grandes comerciantes españoles de la capital tabasqueña (Bennett, 1968; Bastian, 1989).

Por una parte, las familias españolas dueñas de las principales casas comerciales de la capital del estado sostenían al poder liberal "progresista", que favorecía sus intereses y cultivaba una actividad política de conciliación con la Iglesia católica. Por la otra, en contraste, la Chontalpa se estructuraba como un espacio liberal "radical" que

adoptaba una religión disidente, no sólo protestante sino también espiritista y masónica, que la diferenciaba del centro del estado. Los rancheros chontalpeños, se quejaron a menudo de la burguesía comercial de San Juan Bautista, que fijaba a su gusto los precios del mercado, servía de intermediaria necesaria para la exportación y los hacía sufrir presiones comerciales que se sumaban al creciente centralismo político y fiscal ejercido desde la capital del estado (Bastian, 1989, p. 115-116).

El 31 de agosto de 1885 los integrantes del movimiento liberal protestante entraron en conflicto con los conservadores católicos en la región de la Chontalpa. Por tales acontecimientos, el presidente Porfirio Díaz responsabilizó al gobernador Abraham Bandala de no hacer nada para evitar la intolerancia religiosa en su estado, a pesar de haber recibido las quejas de varios ministros evangélicos de la iglesia presbiteriana por las agresiones de que eran objeto. Para remediar la situación, Díaz le pidió a Bandala que les diera las garantías necesarias para que celebraran sus ceremonias religiosas en paz, especialmente en Paraíso y Comalcalco. El 11 de septiembre de 1885 el gobernador le respondió al presidente que había mandado un contingente de fuerzas para sancionar a los agresores de los protestantes (Rico, 1993).

En 1885 regresó a Tabasco el reverendo protestante Procopio Díaz, quien se encargó de instituir la iglesia presbiteriana de San Juan Bautista. En sus viajes por la entidad fundó congregaciones en localidades rurales, así como en el puerto de Frontera, Cárdenas y Jalapa (Bennett, 1968).

En 1886, a la llegada del nuevo obispo de Tabasco, Perfecto Amézquita, se emprendió desde la capital del estado un intento de reconquista católica en la región de la Chontalpa con la presencia regular de clérigos en las localidades con mayor población. “Esta campaña de reconquista tuvo lugar en un contexto de división aguda entre los liberales tabasqueños, cuya fracción moderada buscó aliarse con el clero para afirmar su hegemonía política” (Bastian, 1989, p. 112).

Como el clero no pudo recuperar la región de la Chontalpa, continuaron los actos hostiles por parte de la Iglesia católica hacia los miembros del movimiento protestante, puesto que la presencia de estos en Comalcalco estimuló el rencor de los católicos en las celebraciones de pascua de 1888. *El Siglo XIX*, periódico de corte liberal impreso en la Ciudad de México, felicitó al gobernador Abraham Bandala por haber reprendido enérgicamente a los intolerantes católicos. Por dicho evento, el gobernador giró instrucciones, para vigilar estrictamente a los feligreses católicos, quienes instigados por sacerdotes y fanáticos que los incitaron a través de folletos, casi linchan a los protestantes (Rico, 1993).

A decir de Jean Pierre Bastian (1989), la intolerancia y persecución contra los ministros presbiterianos animó la propagación de asociaciones protestantes, primordialmente en la región de la Chontalpa. Los rancheros y las comunidades indígenas fueron quienes acogieron a las iglesias protestantes en Tabasco. Entre las causas posibles para comprender esta acogida está la cuestión de abandono y de incomunicación de las poblaciones rurales en la Chontalpa, como la débil presencia de la Iglesia católica y las confrontaciones políticas en los intereses estatales.

Si bien, los impulsores y simpatizantes tabasqueños del movimiento protestante en la Chontalpa jugaron un papel preponderante, es innegable que los personajes que más destacaron del movimiento disidente por no ser oriundos de Tabasco, fueron los pastores Eligio Granados, José Coffin, Procopio Díaz como sus hijos Leopoldo y Salomón, quienes a pesar de todas las dificultades que se les presentaron en una vasta región incomunicada, pudieron sembrar la semilla del protestantismo en el llamado Edén Mexicano¹⁴ (Bennett, 1968; McKechnie, 1970; Bastian, 1989).

Esto se puede apreciar por el ritmo de crecimiento expuesto en el Censo General de la República Mexicana de 1895.¹⁵ En tal documento se detalla que en Tabasco había una población de 133,926 personas, de estas 131,992 eran feligreses católicos, 1,318 protestantes, un mahometano, un budista, un israelita y 516 individuos sin culto (INEGI, 1895).

Esto quiere decir que el 99.1% de la población total de Tabasco estaba adscrita al catolicismo romano. Sin embargo, entre esa inmensa mayoría de creyentes católicos, ya se percibía la presencia de los disidentes en la entidad, porque en tan sólo quince años creció pausadamente el número de creyentes protestantes al tener adscritos a 728 hombres y 590 mujeres (INEGI, 1895).

Un hecho trascendental para el establecimiento del movimiento protestante en Tabasco ocurrió el 4 de junio de 1896, cuando se fundó en la Villa de Comalcalco el Presbiterio del Golfo de México. En sus inicios contó con 13 iglesias, 11 congregaciones, 5 ministros y 585 miembros. La finalidad de este fue la de integrar a las

¹⁴ Edén Mexicano hace referencia a un área cultural específica que se divide en cinco regiones (Centro, Chontalpa, Pantanos, Ríos y Sierra), donde se entreteje el medioambiente, el propio lecto, el imaginario social, la gastronomía, la indumentaria, la forma de pensar, pero sobre todo la forma de vivir del pueblo tabasqueño.

¹⁵ El Censo General de la República Mexicana de 1895 fue el primero de su tipo que se realizó en el país. Una de las particularidades de este padrón es que tiene tres categorías de población por cultos: ausentes, de paso y presentes. Las cifras utilizadas en este estudio corresponden a la categoría presentes.

iglesias presbiterianas en Campeche, Chiapas, Tabasco y Yucatán (Bennett, 1968; McKechnie, 1970; Bastian, 1989).

El Presbiterio del Golfo de México dedicó todas sus energías para predicar la palabra de Dios, en una labor titánica, enfrentando el fanatismo y el poder de la Iglesia católica, las terribles persecuciones, la marcada ignorancia de la sociedad, la diversidad de lenguas autóctonas habladas por los nativos y la carencia de medios de comunicación, para establecerse definitivamente en la región (Bennett, 1968; McKechnie, 1970; Bastian, 1989).

Por último, cabe señalar que el contexto económico, político, social y religioso como el expuesto, donde se entreteje un liberalismo masón y un endeble conservadurismo católico, producto de la pobre evangelización en la población tabasqueña por parte de la Iglesia católica, se convirtió en el escenario idóneo, para que proliferarán, lenta, pero eficazmente, las iglesias protestantes en la entidad, siendo estas, desde su llegada en 1880, un factor determinante en la conformación de la sociedad y del campo religioso en Tabasco.¹⁶

CONCLUSIONES

Con base en lo expuesto hasta el momento, y dando por sentado que la Iglesia católica fue la institución religiosa predominante en Tabasco de 1519 a 1880, puedo identificar tres factores que incidieron en la llegada de las doctrinas protestantes a la entidad, siendo estos los siguientes:

- 1) De la región sureste de México, Tabasco no fue de mucho interés durante el proceso de conquista para los españoles, a diferencia de Campeche, Chiapas y Yucatán, por las condiciones climáticas y geográficas, como el ambiente selvático y pantanoso de su territorio, lo que dificultaba su acceso, a pesar de que ahí fundaron la Villa de Santa María de la Victoria en 1519, después de vencer a los chontales en la conocida batalla de Centla. Sin embargo, no hay vestigio arqueológico que indique dónde se construyó esta. Por ello, pienso que la hipótesis más acertada es la de Ana Luisa Izquierdo (2005), quien señala que dicha Villa no era una ciudad, sino un puerto donde habitaban muy pocas

¹⁶ Por campo religioso vamos a comprender a la competencia por el monopolio en la gestión de los bienes de salvación y del ejercicio legítimo del poder religioso entre diferentes instancias, instituciones o individuos (Bourdieu, 2006). En el caso de Tabasco, este fenómeno se produjo cuando perdió la hegemonía la Iglesia católica y surgieron nuevos movimientos religiosos. Desde entonces, la pluralidad de discursos y actores religiosos en el escenario estatal ha estado en una constante disputa por la gestión de los bienes de salvación y del ejercicio legítimo del poder religioso.

personas, la mayoría militares hispanos. El puerto fue construido en el mar con materiales perecederos. Al estar en el mar se resguardaban de los animales venenosos como alacranes, tarántulas y víboras. Con la brisa contrarrestaban el clima caluroso y se protegían de los insectos. Cuando el puerto ya no les sirvió a los españoles por diversas razones, entre ellas los embates de los piratas, lo abandonaron para fundar San Juan Bautista en 1564, hoy Villahermosa. Por ello, no hay evidencias de que la Villa de Santa María de la Victoria haya sido un referente para los conquistadores o para la Iglesia católica. En cambio, en Campeche, Chiapas y Yucatán los hispanos construyeron las primeras ciudades, donde establecieron las diócesis, parroquias, conventos y capillas más importantes del sureste de México. Por esta razón, en Tabasco no hubo una intensa e incisiva misión evangelizadora como sí se realizó en las otras provincias.

- 2) Tabasco no representó para el clero un lugar importante, por la pobreza del territorio y porque la población originaria estaba muy dispersa por la geografía del territorio, lo que dificultó su conversión al catolicismo. Al carecer de templos y párrocos en la entidad, la feligresía católica era mínima. Tan abandonada estuvo la provincia de Tabasco por el clero, que era simbólica la atribución conferida al vicario general de Tabasco, puesto que para atender los asuntos religiosos más cruciales, Tabasco dependió de la diócesis de Yucatán hasta 1880, cuando se creó la diócesis de Tabasco. Al momento de la creación de la diócesis de Tabasco, esta contaba para ejercer sus funciones con tan sólo 11 curatos, 18 iglesias, 30 ermitas y 6 oratorios, los cuales resultaban insuficientes para evangelizar a todas las personas que habitaban en el territorio estatal.
- 3) La creación de la diócesis de Tabasco en 1880 fue un suceso tardío en la historia de la entidad para la Iglesia católica, puesto que las Leyes de Reforma, ya se aplicaban en todo el país. Tan es así, que también en 1880 arribó a Villahermosa Procopio Díaz, quien venía acompañado de un misionero, para difundir la literatura y pregonar la palabra protestante. No obstante, para el establecimiento definitivo del protestantismo en Tabasco fue decisiva la invitación que les hizo a los presbiterianos el coronel Gregorio Méndez Magaña en 1881, porque esto permitió que se asentaran las Iglesias protestantes en la región de la Chontalpa. Después fue la tenacidad y perseverancia de los pastores lo que hizo que prosperara el protestantismo en Tabasco.

BIBLIOGRAFÍA

- Arrijoa, L. y Sánchez, C. (2010). La Ley de Desamortización de 25 de junio de 1856 y las corporaciones civiles: orígenes, alcances y limitaciones. En: Desamortización y laicismo: la encrucijada de la Reforma (pp. 91-118). El Colegio de Jalisco.
- Bastian, J. P. (2011). Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina. Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, J. P. (1990). El impacto regional de las sociedades religiosas no católicas en México. *Relaciones*, 11(42), 49-78.
- Bastian, J. P. (1989). Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911. Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México.
- Bastian, J. P. (1988). Las sociedades protestantes y la oposición a Porfirio Díaz, 1877-1911. *Historia Mexicana*, 37(3), 469-512.
- Bastian, J. P. (1987). Modelos de mujer protestante: ideología religiosa y educación femenina, 1880-1910. En: Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México (pp. 163-180). El Colegio de México.
- Bastian, J. P. (1983). Metodismo y clase obrera durante el porfiriato. *Historia Mexicana*, 33 (1), 39-71.
- Bennett, C. (1968). *Tinder in Tabasco. A study of church growth in tropical Mexico*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Filigrana, J. (2020). *Leviatán y su caja negra. Tabasco 1870-1935*. Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Tabasco.
- Filigrana, J. (2016). *La construcción del Estado nacional posrevolucionario en la perspectiva del sureste de México 1915-1935*. Tesis de Doctorado en Historia y Estudios Regionales. Universidad Veracruzana.
- Galeana, P. (2018). *Inicio de la Guerra de Reforma*. Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.

- Gutiérrez, Á. A. (2021). La conformación de la pluralidad religiosa en México (1810-2010). *Revista Científica de FAREM-Estelí*, 38, 41-64.
- Gutiérrez, Á. A. (2019). Panorama étnico religioso en México. *Ecossociales*, 7(19), 672-683.
- Gutiérrez, Á. A. (2018). El paisaje religioso entre los mayas chontales de Tamulté de las Sabanas, Tabasco. En: *Estudios sociales y humanísticos. Miradas múltiples* (pp. 83-106). Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- INEGI (2020). XIV Censo General de Población y Vivienda. Tabulados básicos por localidad. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INEGI (1895). Censo General de la República Mexicana. Tabulados básicos. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INEHRM (2020). Justificación de las Leyes de Reforma. Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- Izquierdo, A. L. (2005). Historia de dos fundaciones: Santa María de La Victoria y San Juan Bautista de Villahermosa. En: *Tabasco: antiguas letras, nuevas voces* (pp. 91-116). Universidad Nacional Autónoma de México.
- López, D. (1980). Historia de Tabasco. Consejo Editorial del Gobierno del Estado de Tabasco.
- Martínez, C. (2006). Breve historia de Tabasco. Fondo de Cultura Económica.
- McKechnie, M. E. (1970). The mexican revolution and the national presbyterian church of Mexico, 1910-1940. Tesis de Doctorado en Historia. The American University.
- Mora, C. (2019). Análisis retrospectivo de las Constituciones de México. Gobierno del Estado de Guerrero.
- Piña, J. (2014). Origen y evolución del poder ejecutivo en Tabasco, 1824-1914. Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

- Rico, S. (1993). La revolución mexicana en Tabasco. Un estudio sobre las elites políticas regionales, 1884-1921. Tesis de Maestría en Estudios Regionales. Instituto de Investigaciones José María Luis Mora.
- Rico, S. y García, M. (1994). Iglesia y sociedad en Tabasco, 1810-1938. En: Historia general de Tabasco. Tomo I. Historia social (pp. 129-260). Gobierno del Estado de Tabasco.
- Serrano, P. (2012). Porfirio Díaz y el Porfiriato. Cronología (1830-1915). Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- Tostado, M. (1984). El Tabasco porfiriano. Tesis de Licenciatura en Etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Trejo, O. (2010). Independencia, reforma y revolución. LXI Legislatura, Cámara de Diputados, Centro de Estudios de Derecho e Investigaciones Parlamentarias.
- Zavala, S. (1990). Apuntes de historia nacional, 1808-1974. Fondo de Cultura Económica.

CAPÍTULO II

Acto icónico de los ángeles marginales. Cultos religiosos y violencia en México en perspectiva comparada: Santa Muerte, Angelito Negro y Jesús Malverde

Felipe Gaytán Alcalá¹
Jorge Valtierra Zamudio²

–No por esa puerta– le pidió con mucha dulzura.
Esa puerta conduce al infierno, dijo Bohun al padre Brown.
–Cómo sabe todo eso ¿es usted el diablo? dijo el Padre Brown.
Soy un hombre y, por tanto, todos los diablos
residen en mi corazón, remató el Padre Brown.
(Chesterton, 2017, p. 31)

INTRODUCCIÓN

De tiempo atrás en México los niveles de violencia criminal se han incrementado de forma exponencial. Los números así lo reflejan, pues mientras en 2018 la tasa de homicidios fue de 13.4 víctimas por 100 habitantes, en 2019 pasó a 14.01 y para el 2020 aumentó a 14.14 (Observatorio Ciudadano, 2020). El total de homicidios registrados en el primer semestre de 2020 ascendió a 17,982 asesinatos³, la cifra más alta registrada en el presente siglo, lo que ha generado una percepción ciudadana generalizada (72.9%) de sentirse amenazados en su seguridad personal como en sus bienes (INEGI, 2019).

Las circunstancias del incremento de la violencia son múltiples: corrupción, impunidad, pobreza, etcétera, pero más que analizar sus causas este trabajo se centrará en las estrategias simbólicas que las personas han definido para hacer frente a este sentimiento de vulnerabilidad. Una de esas estrategias es la dimensión religiosa, la búsqueda de respuestas y protección de lo divino o sobrenatural frente a la amenaza profana que los criminales infringen a los ciudadanos. La violencia entonces no deriva de designios divinos sino del daño causado por la avaricia o venganza por los propios hombres.

Los creyentes adscritos a las iglesias tradicionales han buscado dar respuesta a este fenómeno y procurado contener la violencia de distintas formas. Los católicos, desde una perspectiva más secular, han significado este fenómeno como la falta de valores morales y fallos en los gobiernos por hacer valer la ley. Los evangélicos lo enmarcan más en

¹ Profesor Investigador de Tiempo Completo en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad La Salle-México. Doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología por el Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México. Miembro de la Asociación Latinoamericana de Ciencias Sociales. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT, Nivel II.

² Profesor Investigador de la Universidad La Salle-México. Doctor en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT, Nivel I.

³ Para más detalle ver Arturo Ángel (2020).

una dimensión espiritual atribuyéndolo a la falta de conexión con Dios y la necesidad de purificar la vida pública llevando la palabra sagrada, de ahí una de las razones de la participación política de evangélicos en el terreno electoral. Buscan generar un cambio espiritual a través de las oraciones y de predicar la palabra divina. Los Testigos de Jehová quizá sea un grupo que mayor énfasis han puesto en la dimensión escatológica de la violencia. Para ellos es Satanás el que impera y que dispersa el pecado, y frente a ello es necesario encontrar la salvación en Dios (Valenzuela y Odgers, 2014).

Fuera de las denominaciones cristianas dominantes encontramos cultos que expresamente responden a la dimensión de violencia, ya sea como contención como es el caso del culto a la Santa Muerte y de la imagen del Diablo representado en la figura del Angelito Negro. O en el caso de la apología del delito como lo es el culto a Jesús Malverde en el norte del país. Los tres cultos señalados han existido desde antes, pero su visibilidad pública no lo era, más bien se mantuvieron por años a la sombra en lo marginal desde donde los creyentes interpelaban la presencia de dichas imágenes (Higuera, 2015). Un altar con un clavel blanco (Santa Muerte), una figura de yeso con la imagen de un hombre que nunca existió (Jesús Malverde) y un santuario escondido a los ojos de los transeúntes (Angelito Negro). Sus devotos se caracterizaban, o eran caracterizados como personas expuestas a la violencia cotidiana: policías, narcos, ladrones, prostitutas, taxistas, etcétera. Pero el incremento de la violencia provocó una expansión de los cultos en sectores medios y altos, en actividades que antes no estaban en el estigma de los marginal como los comerciantes, profesionistas e incluso amas de casa.

Estos cultos proveen de una contención o gestión de la violencia, no asociada al mal trascendente sino a la dimensión maligna que el ego y la avaricia de los hombres los ha llevado a ejercer la violencia criminal. Las imágenes icónicas de cada culto no busca eliminar la violencia, simplemente busca encauzarla y utilizarla a favor del que solicita el favor, ya sea protegiéndolo o ayudándolo a conseguir el objetivo de vengarse o de lograr sus metas frente a otros que considera igual o más poderosos (Hernández, 2017).

Los cultos de la Santa Muerte, Jesús Malverde y Angelito Negro, a diferencia de las devociones a santos y vírgenes bajo el canon eclesial en el que se pide la intercesión para salvar la situación peligrosa a cambio de una mayor fe, se mueven en una relación de reciprocidad negativa asimétrica, es decir, se establece una relación de intercambio entre los creyentes y las imágenes a las que los primeros imploran la intercesión para quitarle al enemigo algo, contenerlo sin importar las consecuencias o aprovecharse de algo que el otro posee para beneficio

propio. Este intercambio de reciprocidad negativa asimétrica también jugará en contra del devoto pues en dicho intercambio él tendrá que ofrendar algo mayor a la imagen y en desventaja al convertirse en un devoto en el cual el vínculo va creciendo conforme se solicitan más cosas lo que hace que la relación sea intensa afectivamente y de larga duración sin poder abandonarla so pena de padecer el castigo por el incumplimiento en el intercambio y por asumir una decisión unilateral (Lomnitz, 2018).

Las preguntas que guían este texto responden a cómo se ha significado la violencia a través de estos cultos frente al incremento en la percepción de vulnerabilidad de los ciudadanos y, sobre todo, cómo se ha construido simbólicamente una contención o gestión de la violencia desde los cultos religiosos que hasta hace algunos años parecían exclusivamente formar parte de ese mismo mundo de violencia que ahora se implora contener o al menos significar para comprender la fragilidad de la vida. En los siguientes apartados analizaremos la relación general entre violencia y religión desde la perspectiva de la contención del mal seguido de una propuesta metodológica para analizar dicha relación. El segundo apartado aborda los cultos como actos icónicos que significan la violencia y cómo lo traducen moralmente para dar certeza a sus creyentes; y tercero los vínculos entre los creyentes y las imágenes como estrategia simbólica para volver soportable la incertidumbre y la vulnerabilidad.

1. VIOLENCIA Y RELIGIÓN, ACTO ICÓNICO DE LO ANGELICAL EN LOS CULTOS POPULARES

El fenómeno de la violencia se ha visualizado a partir de la moral, comprensión de la culpa sobre el daño infringido hacia otros o hacia uno mismo. Antes bien tiene un carácter instrumental, sin una carga valorativa que desde la religión se le atribuye. En realidad la violencia deriva de dos fuentes: a) estrategias racionales orientadas a obtener ventajas o imponer su voluntad a otros a través de la dominación e imposición forzada; b) expresiones de rabia o venganza por injusticias cometidas (Arendt, 2006).

La violencia carece de esta impronta moral, por el contrario es una acción de fines medios de obtener recursos o ventajas pero con un carácter impredecible, es decir, el ejercicio violento dispone de recursos y medios para lograr sus metas, pero sus resultados pueden derivar en conflicto, muerte e incluso en el que ha implementado dicha acción termine sometido por un acto violento mayor (Di Pego, 2006).

Si la asociación directa no es con la moral entonces su asociación directa tiene que ser con el poder, pero en una relación inversamente

proporcional, es decir, en contextos donde existe un poder establecido la violencia estará contenida bajo el manto de la entidad que ostenta el poder. Esto fue ampliamente discutido desde la filosofía en el Leviatán imaginado por Hobbes y desde la sociología con Weber bajo el concepto del Estado como poseedor de la legítima violencia (Blair, 2009). En cambio, cuando existe ausencia del poder entonces la violencia se expande entre los grupos en conflicto. Donde falta el poder la violencia domina, y donde existe el poder la violencia es mínima (Arendt, 2006). La violencia entonces es ausencia de poder y en nuestro contexto podemos interpretar como ausencia del Estado en la protección de los ciudadanos quienes tenderán a proteger su vida o sus bienes o en todo caso al aprovechamiento de los vacíos para dominar a otros. En este contexto la moral se neutraliza en la búsqueda por ordenar nuevamente el mundo y justificando el ejercicio violento como necesario frente al caos y el desorden provocada en la ausencia del Estado (Guerra, 2020). Esto ha ocurrido en regionales dominadas por el narcotráfico en México como Michoacán, Sinaloa, Tamaulipas, entre otros.

Si bien la representación de la violencia primaria y tangible que referimos en la experiencia social es la violencia física expresada como el daño al cuerpo y a los bienes (secuestro, robo, golpes, sometimiento) y en grado superlativo refiere a la muerte por crimen, suicidio o accidente (Blair 2009). En este punto es la integridad corporal la que está en juego. Este sentido del cuerpo y la violencia física tendrá un fuerte correlato en los cultos aquí señalados ya sea a través de tatuajes (Santa Muerte), portación en el pecho de imágenes metálicas (Jesús Malverde) o las laceraciones y heridas en la espalda de los creyentes en los rituales (Angelito Negro). Pero también existen otros planos de la violencia que abonan a la represión. También existe violencia en otros planos que alimentan la necesidad simbólica de lo religioso para hacer frente a la vulnerabilidad. Es el caso de la violencia estructural que deriva de la miseria y la opresión y que termina por justificar los actos delictivos de los que se encuentran en esta situación o han perdido su patrimonio. De igual manera, hay una violencia cotidiana, una forma de opresión que se vive en todos los lugares y en todo momento en la vida ordinaria, desde el transporte público, en el trabajo, la calle, etcétera. Y por supuesto una violencia que se ha vuelto espectáculo, una demostración violenta (cuerpos colgados, decapitaciones, cuerpos arrojados, ejecuciones en vía pública) que busca intimidar, imágenes que generan miedo y morbo simultáneamente (Blair, 2009).

Walter Benjamin señaló que la violencia dio origen al derecho y la justicia, formas de dar certeza a los hombres de salvaguardar su integridad y sus bienes pero también establecer un marco social en el que la razón humana imperará frente a la barbarie. Pero la violencia puede tener dos grandes formas, una mítica y otra destinal. La primera

es la furia de los dioses sobre los hombres, un castigo por los errores o injurias a lo divino (pecado en el mundo cristiano) y; una segunda forma denominada destinal deriva de los mismos hombres que propician la destrucción del derecho, y colocando a esos mismos en situaciones de conflicto que habrá de resolverse mediante la expiación que imponga el más fuerte (Benjamin, 2001).

En cualquier caso, lo que hemos visto hasta este punto es que la violencia se genera entre los individuos como un gran campo de conflicto en el que la ausencia de un poder que ordene genera situaciones de entropía social. En esta lucha entre los individuos se producen relaciones sociales de sometimiento en el que un individuo degrada a otro, lo humilla o elimina. Se produce lo que Michel Wieviorka (2001), señala como subjetividad negada, es decir, violencia que anula cualquier condición de reconocimiento del otro como igual en derecho y existencia, ya sea de forma física (lesión o aniquilación) o simbólica (anulando su identidad como sujeto al colocarlo como objeto que se desecha).

Es en este contexto de des-subjetivación producida por la violencia que la religión establece límites simbólicos, encauzando las manifestaciones disruptivas. Rene Girard (2006), señaló que la religión permitió contener la violencia estableciendo límites domésticos a través de la prohibición de tales actos y estableciendo un conjunto de reglas mínimas ordenadas por fuerzas más allá de los hombres que deberían cumplirse o en caso contrario sufrir el castigo. Girard abunda en que la religión no sólo prohibió sino encauzó la violencia al transformarla en rituales simbólicos de sacrificio, una forma de expresar los actos de desagravio o de venganza en formas sacrificiales ofrendados contra otros hombres u otras comunidades.

La religión produjo la afinidad electiva entre violencia y el mal, un vínculo no evidente en la forma de la violencia misma, pero que en el marco de lo sagrado adquiere sentido. Dicha afinidad permitió fijar los límites morales de lo reprochable o lo aceptable de tales actos. A través del mal se fijó la distinción de una violencia generada o violencia padecida por los individuos, entre el mal infringido producido por el egoísmo humano o el mal sufrido de aquellos que sin deber nada acaban padeciendo el abuso de ese egoísmo humano. Maldad y sufrimiento son parte esencial de los límites que sobre la violencia define la religión (Bonete, 2017).

De esta manera la religión vincula la violencia la cual deja de ser meramente instrumental con el mal que también deja de ser algo metafísico, voluntad de los dioses sobre los hombres. Simbólicamente la religión construye niveles de maldad distinta entre las que destaca: a)

el maleficio (daño que otra persona hace a otra a través del deseo o el decreto y puede ser generado a través de rituales o peticiones a las deidades); b) la malicia que deriva de la ventaja que los individuos aprovechan para someter o aprovecharse de otros; c) la maldad que es la alevosía de generar daños a los otros sin que exista razón alguna que lo provoque (Bonete, 2017). En cualquier caso podemos notar que estos tipos de mal derivan en violencia, pero no de Dios a los hombres sino que procede de la propia voluntad de los hombres y frente a ellos se tendrá que fijar los límites religiosos y morales. No a los dioses sino entre los hombres mismos (Eagleton, 2010).

Pero en el ámbito religioso existe un tipo de mal justificado aun cuando el daño a otros es evidente. Este tipo de mal forma parte de la fuerza simbólica en los cultos a la Santa Muerte, Jesús Malverde y Angelito Negro, fuerza que da sentido a su representación de lo marginal y que vincula directa y simultáneamente a los individuos que infligen el mal con los que la padecen, tanto en las creencias como en los rituales. Este mal es el denominado Mal Moral, el cual se interpreta como la justificación de acciones reprobables como permitidas en circunstancias de conflicto o de necesidad (Bonete, 2017). Robar por hambre, matar a otro aduciendo defensa propia, quitar a los ricos que tienen en exceso, aprovecharse de los otros antes que ellos lo hagan, etcétera. El mal moral es una forma de conseguir algo para sí mismo justificando moralmente dicha acción como algo necesario y permitido.

Encontramos en los cultos señalados la recurrencia del mal moral como un punto en el que las imágenes religiosas cubren tales acciones y hacen efectivas las peticiones de los devotos: salir de la cárcel, vengarse del enemigo, matar al adversario, evadir la policía, etcétera. La denominada vocación marginal de estos cultos y de su afinidad con los que están en el filo de la legalidad proviene de esta dimensión no explícita de significar el mal moral. He aquí la clave de lectura que ha sido soslayada en diversos estudios y notas periodísticas que estigmatizan estas devociones como exclusivos de los delincuentes.

METODOLOGÍA

En la metodología utilizaremos dos estrategias de análisis, las cuales refieren al acto icónico propuesto por Bredekamp (2017), y al marco conceptual de significados elaborado por Lakoff (2007). El primero propone comprender la fuerza comunicativa de la imagen como un acto icónico, es decir, un acto que capacita a la imagen para generar sentimientos y consecuencias simbólicas y sociales al observarla, tocarla o mencionarla. Le otorga capacidad de existir, hablar y actuar a favor del que la invoca. Así como el acto de habla que transforma las palabras en efectos exteriores al lenguaje que genera una realidad al ser

pronunciadas, así también el acto icónico encuadra el efecto que una imagen produce sobre el sentir, pensar y actuar en el individuo que observa y toca la imagen e incluso cuando escucha el nombre del objeto (Bredekamp, 2017).

La figura de la Santa Muerte como acto icónico asociada a las figuras de la Virgen María le da relevancia en los sentimientos de los devotos, así como ver la figura de un esqueleto humano como finitud inevitable de todos los seres humanos. Igual ocurre con Jesús Malverde cuyo busto es a semejanza del prototipo del campesino-agricultor de la región de Sinaloa, lo que facilita una rápida asociación y en el caso del diablo vestido de Angelito Negro la fuerza está en que su imagen vestida de ropa vaquera, sombrero y botas recuerda que el demonio no está lejos de la vida terrenal.

Complementario a la estrategia del acto icónico proponemos construir el marco conceptual de significados que los cultos producen por asociación y organizan la relación de los devotos con las imágenes. George Lakoff (2007), explica que estos marcos son estructuras mentales a través de los cuales organizamos nuestra mirada sobre el mundo y se expresan a través del lenguaje. Cuando se pronuncia una palabra podemos notar que siempre remite a un conjunto o campo de significados que corresponde a un conjunto de palabras asociadas: padre-autoridad-protección-castigo-proveedor, etcétera. Sin embargo, este campo no es necesariamente lineal, puede derivar en un árbol de significados diversos y opuestos, como por ejemplo, cuando se enuncia la política-conflicto-recursos-partidos-gobierno, o en caso contrario puede derivar en política-corrupción-timo-engaño. En cualquier caso, los marcos activan campos complejos de significados asociados. En los cultos podremos encontrar marcos conceptuales a veces contrapuestos dependiendo si lo enuncia un devoto o a alguien externo a ellos. Para nuestro estudio sólo abordaremos los campos construidos desde los devotos mismos, presentado en un cuadro que permite comparar los niveles y alcances de cada uno de ellos, pero sobre todo, los significados que cada uno asocia a la violencia y la relación que los devotos tienen con las imágenes (Ver Tabla 1).

Tabla 1. Fuerza icónica de los cultos y su representación-vinculación con lo profano

CULTO	Acto icónico	Representación frente a la ausencia del orden y la autoridad	Moral	Trascendente	Espacios de devoción	Vínculo con la figura	Relación con los feligreses	Cuerpo	Simbólico de la violencia
Santa Muerte	Ángel de la muerte	Santa – femenina Juzga los actos	Jueza/ frente a la ausencia del Estado	Mediación con Dios	Zonas urbanas populares o periféricas	Niña o madre	Pacto sagrado matrimonio	Tatuajes o símbolos grabados en el cuerpo	Contención de lo incierto y vulnerable
Jesús Malverde	Ángel de los pobres	Bandido – masculino Se rebela frente al poder	Transgresión/ rebelión contra el Estado	Terrenal/ mundano	Zona rural	Compadrazgo	Compadrazgo espiritual	Portar objetos visibles de la imagen en el cuerpo	Justificación del mal moral
Angelito Negro	Ángel del infierno	Tentaciones y pecado Afirma el límite de lo permitido y lo prohibido	Dominante / quiebre de la ley, superioridad del demonio	Inframundano	Zona urbana comercial en ciudad de tamaño mediana	Clandestinidad simbólica	Intercambio	Laceraciones en el cuerpo	Pecado

Fuente: Elaboración propia.

2. EN LOS MÁRGENES DE LA VIDA, EN EL UMBRAL DE LA MUERTE

Los cultos religiosos comprenden una serie de creencias y ritos alrededor de una imagen (objeto, figura o persona) considerada sagrada y ante la cual establecen un vínculo personal afectivo y de identidad comunitaria. Estas imágenes, además de generar estos vínculos identitarios y emocionales, también funcionan como catalizadores simbólicos de los deseos de sus devotos a través de peticiones e intercambios que solicitan a las figuras divinas (González, 2002; Rodríguez, 2013). En este contexto se inscriben los cultos a la figura de la Santa Muerte, Jesús Malverde y Angelito Negro.

La fuerza simbólica del acto icónico de la Santa Muerte radica en su superioridad divina a la de los santos católicos, incluido la propia figura de Jesucristo a la que venció por tres días hasta su resurrección (Gaytán, 2008). La Santa Muerte en México adquiere una dimensión femenina a diferencia de Sudamérica donde es representada como imagen masculina reconocida como San la Muerte (Frigerio, 2017). Esta connotación de su femineidad estará asociada a la madre, particularmente a la imagen de la Virgen María vestida con la túnica blanca que protege o castiga a sus hijos. Existen hoy una variedad iconográfica y cromática de la imagen en los lugares de devoción y mercados que aluden a peticiones o defensa de causas que los devotos imploran: portando una guadaña (castigo), un mundo (protección), una balanza (justicia); figuras blancas, negras, rojas, multicolores. Más allá de estos elementos que algunos autores han señalado como parte de la expansión performativa del culto (Argyriadis, 2017). Lo cierto es que en los últimos años la presencia pública del culto en distintas ciudades de México ha cobrado relevancia y su devoción se ha expandido más allá de los sectores excluidos y en situaciones de riesgo que generalmente se identificaban como creyentes. Ahora el culto se ha expandido a profesionistas, clases medias y altas, estudiantes, amas de casa, entre otros.⁴ ¿Qué elementos icónicos giran alrededor de este culto que lleva a la devoción de las personas?

Hasta hace poco tiempo el culto a la Santa Muerte se asoció con grupos sociales que vivían en los márgenes de la ley, jugando cotidianamente con la vida: policías, delincuentes, prostitutas, taxistas. En general oficios en movimiento y en condiciones poco estables o en la informalidad o en actividades ilícitas (Lomnitz, 2018). Su confinamiento al mundo marginal se comprendía a través del sentimiento mismo que genera observar y tocar la imagen de un esqueleto que significa la finitud de la vida misma, muerte que

⁴ Se puede decir que la base social del culto a la Santa Muerte “está integrada por burócratas, comerciantes, amas de casa, personas de escasos recursos, muchas de ellas excluidas de los mercados formales de la economía, de la seguridad social, del sistema de salud y educativo” (Gutiérrez, 2015, p. 89).

portamos cotidianamente, pero que en los oficios señalados representaba indiscutiblemente la conciencia de jugarse la vida en todo momento. Sin embargo, en los últimos años y ante el crecimiento delincriminal y la violencia que deriva en homicidios y ante la ausencia del Estado como garante de la legalidad, la percepción de vulnerabilidad e incertidumbre creció exponencialmente y algunos sectores encontraron un significado en el culto a la Santa Muerte de afrontar el riesgo permanente de ser víctimas (Garcés, 2019). Entablaron entonces un pacto de intercambios con la deidad, protección a cambio de devoción, favores a cambio de favores, muy en la sintonía que lo habían hecho con las peticiones y mandas con los santos católicos, aunque diferente pues en el caso del culto los favores se inscriben en una reciprocidad negativa asimétrica en el que el costo del favor concedido sea un pago mayor a la deidad que lo obtenido, ofreciendo rituales y ofrendas cada vez mayores o un pacto de largo plazo difícil de renunciar.

La Santa Muerte como acto icónico adquiere entonces una significación que matiza el estigma con la que había sido encasillada, vinculada a lo satánico y como símbolo de la delincuencia. Esta expansión del culto produjo una narrativa de comprender a la Santa Muerte no en el sentido de santidad cristiana sino como portadora de lo numinoso, portadora ella misma de poderes divinos que conecta con Dios y que se revela como un ser de luz, un ángel de la muerte o niña blanca que acompaña a las personas en su vida y su destino (Higuera, 2015). La asociación con lo satánico se va diluyendo al señalar que la maldad proviene del ser humano y sus acciones. Ella se erige como un juez supremo que ayuda o castiga, provee o quita. Juzga no desde la distinción de lo bueno y lo malo sino desde el cumplimiento de lo que se le ofrece y lo que se pide. De ahí que las promesas se tienen que cumplir como se han jurado so pena de recibir el castigo por la falta de su cumplimiento (Hernández, 2017).

La imagen de la Santa Muerte recuerda con insistencia la finitud de la vida a través de la calavera que todos portamos (Gaytán, 2008). Pero es la figura la que vigila se cumplan los designios de extender la vida, contener la violencia o ejercerla sobre los enemigos a los que los creyentes le imploran lo haga. En estos casos observamos la ambigüedad en la fuerza icónica: por un lado contiene la violencia de los dolientes, pero simultáneamente puede justificar esa misma violencia a través del concepto del mal moral, ya sea por necesidad o por razones que el devoto expone en descargo de su acción (Oleszkiewicz, 2010). En cualquier caso la ambigüedad no genera disonancia cognitiva ni afectiva del devoto hacia la imagen, por el contrario, se yergue como juez que prescribe y da certeza simbólica a todos los que se asimilan alrededor de ella. De ahí que en el mercado de bienes de salvación sea este culto uno de los de mayor impacto por su flexibilidad y eficacia (víctimas y

victimarios), justificando las acciones defensivas u ofensivas de sus creyentes quienes realizan un pacto ante la incertidumbre y el miedo que provoca la maldad de los otros.

El acto icónico de la figura de Jesús Malverde difiere en muchos sentidos con la anterior. Localizada la devoción en el norte del país este se ha extendido por diversas zonas, aunque mantiene la iconografía de la imagen de un santo que proviene de zonas rurales y de la virilidad que caracteriza el estereotipo del sinaloense que se rebela contra las injusticias y hace valer su ley frente a la opresión (Córdova, 2012). La evolución del culto a lo largo del tiempo ha sido interesante pues comenzó su leyenda a principios del siglo XX como bandido de caminos. Su iconografía en realidad comienza en la década de 1970, pues no se tenía registro de su imagen, aunque desde tiempo atrás se le veneró en una capilla en el mismo lugar donde fue colgado por las autoridades y donde un conjunto de piedras marca su tumba. Los devotos confeccionaron una imagen entre personajes del cine mexicano (Pedro Infante) y políticos locales (Carlos Mariscal).

La fuerza del acto icónico ha transitado por tres etapas: 1) un bandolero idolatrado como héroe de los necesitados que robaba a los ricos para dárselos a los pobres; 2) un ánima que concede milagros e interviene en la solución de problemas, sobre todo de los devotos campesinos y jornaleros; 3) un santo venerado por su capacidad milagrosa de proteger a todos, particularmente a los narcotraficantes provenientes del campo y que se rebelaron frente al poder generando una riqueza para ellos y para el pueblo (Flores, 2013).

Generalmente se le identifica a Jesús Malverde como santo de los narcotraficantes, pero su culto es anterior al trasiego de drogas. Se le consideraba el ángel de los caminos que hacía a un lado los obstáculos por parte de los jornaleros y campesinos. La afinidad con el narcotráfico proviene de ese mismo sentido del origen de los grandes capos sinaloenses, campesinos de la sierra que encontraron al igual que Jesús Malverde una forma de reivindicar la justicia y acceso a bienes que el poder político no les ha proporcionado y en el peor de los casos los ha abandonado (Rodríguez, 2013).

El culto a Jesús Malverde es sui generis pues su figura, tal y como se señaló anteriormente, ha ido cambiando con el paso del tiempo a través del cual va asumiendo formas sacralizadas que lo colocan como una figura milagrosa, aunque no termina por estar en el altar de la divinidad, es más un no-santo al que se le atribuyen milagros (Rodríguez, 2013). Hay dos formas de comprender el culto que se ha ido construyendo: la figura del bandolero en el que se reconocen también los que en este presente transgreden la ley y, por ser una figura más

como un imaginario del pueblo cuyos signos flotantes permiten que se reconozcan en él tanto narcotraficantes, delincuentes, jornaleros y campesinos en su lucha diaria por abrirse camino frente al control de los poderosos como del Estado. A continuación detallamos estos dos puntos.

Jesús Malverde alude al bandolero que desafió al poder económico, robando a los ricos y entregando a los pobres, construyó una imagen heroica truncada en su ejecución pública en la horca de un árbol que serviría para su tumba y posterior capilla. El aura de santidad viene de forma primaria por el mismo sentido de justicia de sus acciones, los bandoleros o delincuentes en ocasiones son vistos como héroes o casi santos por sus hazañas y por la esperanza de vengar las injusticias.

El historiador Eric Hobsbawm (2001), en su estudio sobre el bandolerismo ha señalado que este fenómeno apareció en momentos de crisis económica (escasez). El bandolero sobre todo aparece en segmentos campesinos que ante la falta de oportunidades asalta los caminos. Las acciones de este tipo de personajes creaban leyendas y una fuerza icónica de justicia frente a la opresión, de resarcir el daño que la crisis económica dejaba en las comunidades. Si las leyes eran injustas entonces se reivindicaba la situación mediante la violencia. De ahí señala Hobsbawm que los bandoleros hayan sido considerados como héroes y casi santos. Su capacidad de escabullirse y volverse invisibles les otorgó un estatus mítico de estar en todas partes.

En segundo lugar, la mutación de la imagen de Jesús Malverde de bandolero a ánima que abre caminos y resuelve las preocupaciones de los pobres y termina como santo asociado al narcotráfico, obliga a comprender que este culto no es un culto performativo que puede adecuarse al devoto peticionario. Por el contrario, la imagen misma es un significado flotante en el que a través de las oraciones y novenarios da cabida los deseos, peticiones y oraciones tanto de los narcos como de campesinos, obreros, jornaleros, transportistas, etcétera. Esto porque el culto mismo es un mosaico social, económico sintetizado y condensado en Jesús Malverde como representación del pueblo que busca justicia y esperanza (Park, 2007).

El bandido generoso que transgredió el orden de su tiempo ahora lo hace en la transgresión espiritual, un símbolo de justicia y venganza que no ocupa un lugar en el cielo como divinidad sino que es una imagen que se coloca frente a su devoto como si fuera parte de él, como una forma de compadrazgo que entiende el mal moral que producen los narcos u otros, o la solución de problemas tan cotidianos como los que el propio Jesús Malverde vivió en su época. La relación no es entre una divinidad y el devoto, es una relación entre iguales sólo que

uno colocado en un ámbito en el más allá y el otro en el mundo terrenal. Esa relación entre iguales se da porque al igual que en el pasado sus devotos transgreden la ley o piden no ser atropellados por los que las transgreden (Rocha, 2019).

En esta relación entre iguales podemos ver que la subversión simbólica a partir de la rebelión al poder, ya sea espiritual en el santo o terrenal de sus devotos es más un sentido de subversión simbólica contra el orden establecido. La relación entonces se enmarca en un pragmatismo igualmente simbólico en el que Jesús Malverde no rechaza a ningún individuo que pida su intercesión, como tampoco opera como un representante del mal y menos como un juez que sentencia a sus devotos. Antes bien genera un vínculo de identidad con sus creyentes por participar en la transgresión real o simbólica. Al final el no-santo que abre caminos proyecta su fuerza icónica en la esperanza de un milagro que ayude resolver las peticiones, subrayando que es la esperanza lo que motiva el culto más que el milagro mismo. En este sentido la devoción de Jesús Malverde se mueve en la máxima que los hombres pueden vivir sin justicia, pero no sin esperanza (Da Cunha, 2019).

Mientras el culto a la Santa Muerte dirige su atención a la protección de un ser superior y juez moral, o el de Jesús Malverde a una relación entre iguales sin que haya una dimensión del mal, el culto al Angelito Negro en cambio remite a una dimensión del inframundo, una relación con una figura que encarna el mal como es el diablo y que se presenta como un ícono que remite al pecado y la culpa. La función de un demonio o un diablo es equilibrar y fungir el papel de ser el antagónico de la voluntad de Dios para explicar los padecimientos del ser humano, no sólo como la maldad de los hombres sino como dolor que esa maldad provoca en los mismos hombres. Desde esta perspectiva, el Diablo o Satanás es un personaje que antes de representar el mal es un servidor de Dios, un mensajero, un ángel caído (Martínez, 2006).

Hoy, señala Muchembled, aunque el Diablo ha disminuido su presencia como un símbolo del mal en sociedades europeas, no porque hayan dejado de creer en el mal, sino porque los sufrimientos humanos son ahora atribuidos a las condiciones de salud o la violencia provocada por el odio o la desigualdad económica. Pero en América Latina el demonio sigue vigente como la antítesis de Dios y de los santos, un personaje sobre el cual recaen la responsabilidad de tentar a las personas a romper las reglas.

Acerca del culto al Diablo en México ha sobresalido una serie de características visuales relacionadas con el narcotráfico. El Angelito

Negro es una representación de Satanás que se ha vuelto cada vez más popular. El santuario principal del Angelito Negro se encuentra al lado del mercado “Sonorita”, en la ciudad de Pachuca, Hidalgo, al interior de la catedral de la Santa Muerte, como parte de uno de los tres poderes concentrados en este recinto que es Dios, la muerte y Satanás.

La afinidad de este culto con la actividad del narcotráfico procede de un cambio en los escenarios rurales de años anteriores hacia las ciudades. Los narcos poderosos abandonaron el campo y se instalaron de manera ostentosa en zonas residenciales urbanas. Aquí podemos ver el contraste en la devoción de Jesús Malverde centrada en lo rural y festivo de los rituales al de Angelito Negro que es urbana y en escenarios clandestino performativos donde la oscuridad prevalece.

El narcotraficante se ha vuelto una figura que influye en muchos sectores populares, sobre todo en los jóvenes, y se le admira, atribuyéndose características de omnipotencia, irreverencia, hipersexualización, por tener mujeres exuberantes y hermosas al servicio de estos capos (Oleszkiewicz, 2010). Es el estilo de vida que define al denominado buchón.⁵

Es interesante dar seguimiento a este fenómeno sociocultural latinoamericano que, en el caso de México, se manifestó en canciones (corridos) sobre las hazañas de algún narcotraficante, series televisivas inspiradas en hechos y leyendas de los grandes capos mexicanos, la creciente admiración de jóvenes en contextos desfavorables que desarrollan el sueño de llegar a ser buchones o “chingones”, desafiar la ley, vivir con lujos, aunque su vida corra constantemente peligro, tener muchas mujeres, pero, sobre todo, poder. Esto puede definirse como narcocultura y el papel del Diablo, entre otros cultos, es esencial, aunque con una lectura distinta de la figura antitética de Dios; antes bien complementaria de Dios.

El Angelito Negro se presenta como una figura de talla mediana en posición sentada y vestido de charro, a la usanza de los narcotraficantes rurales antes de la década de 1990. Es de tez negra con un sombrero de ala ancha y unos cuernos desproporcionadamente grandes que sobresalen del sombrero, con una soga en la mano. En la descripción que hace Aguiar, lo define como un chingón.

⁵ Por buchón existen varias explicaciones del término. Por un lado, se caracteriza por mostrar de forma extravagante su forma de vestir, su consumo, por ejemplo, casas, yates, autos; por mostrar prepotencia en su forma de actuar, el gasto fácil de dinero, la idea de que el éxito se obtiene a través de la violencia y un rechazo hacia el estilo de vida rural, que influye socialmente en distintos contextos sociales (Alvarado, 2017). Para Aguiar (2019), buchón o buchona, alude al consumo de una bebida que en el humilde origen de muchos de estos narcotraficantes, llega a ser costosa; es decir, el whisky Buchanan.

Existe muy poco material de estudio sobre esta figura y su devoción. Hay muchos reportajes amarillistas que han entrevistado a Oscar Pelcastre, el brujo mayor de la catedral de la Santa Muerte, quien explica el culto y significado del Angelito Negro.

De una forma poco comprensible e incongruente, las palabras del brujo mayor en el reportaje por el sitio SubrayadoMx, habla de Luzbel como un ser que protege a los niños, y en palabras de un denominado sacerdote de la Santa Muerte, el Diablo es el primogénito de Dios que tiene la función de “gobernar la Tierra en el mundo de la oscuridad de los principios de la existencia del mundo” (SubrayadoMx, 2016).

En un recinto en el que se entremezclan figuras devocionales como la Virgen de Guadalupe, San Judas Tadeo, la Santa Muerte y algunos ídolos como el Santo Malverde y San Nazario, hay una suerte de capilla que representa el inframundo y es donde se encuentra el Angelito Negro (SubrayadoMx, 2016). Es de destacar que la disposición y orden de la catedral de la Santa Muerte; representa las distintas etapas de un ser que cuando muere, puede llegar a Dios, pero si obró mal debe asumir las consecuencias y, muy cercano al significado de “Satán”, el papel del Diablo es juzgar y determinar si una persona al morir va al cielo o al infierno (Do, 2014).

El acto icónico de Satanás, que contrasta en muchos aspectos con la historia misma del demonio, es venerado por mucha gente, pero sobre todo por narcotraficantes que lo visitan en Pachuca desde otras partes como Michoacán, en busca de protección. En concordancia con la idea del chingón, del buchón y lo que implica la narcocultura, lo que se busca, además de protección es poder, tener control por encima de la ley y sobre su propia muerte. Para ello, el Angelito Negro es una devoción que ha crecido, porque se dice que concede favores, aunque con un precio muy alto (Aguar, 2019).

3. LAZOS ENTRE LAS IMÁGENES Y SUS DEVOTOS

De los actos icónicos a los marcos conceptuales, este es el tránsito a la asociación de ideas que los creyentes asocian cognitivamente y emocionalmente con las imágenes de los cultos que veneran. George Lakoff (2007), señala que toda palabra evoca una red de significados que dan un sentido de totalidad y conexión con lo divino. Las imágenes son grandes metáforas que desempeñan la función de proyectar grandes marcos de significado, en este caso para gestionar o contener el mal (Eagleton, 2010).

Los marcos conceptuales que cruzan los tres cultos refieren a la conexión de la imagen entre el mundo sobrenatural con la realidad profana de sus devotos, así como relaciones que se generan entre ambos mundos a través de los pactos individuales o colectivos. De la misma manera interpretaremos el sentido simbólico que cada uno otorga a la violencia y el quiebre de la legalidad.

El culto a la Santa Muerte como marco conceptual para sus devotos se revela como una figura divina que conecta lo sagrado con lo terrenal a través de un hilo que es la vida, hilo que en cualquier momento puede romperse (Colatarci y Vidal, 2008). La conexión de lo sagrado con lo terrenal es esa frontera incierta entre la vida y la muerte, frontera que no es externa al creyente sino una dimensión que porta en el cuerpo a través de su cuerpo, su esqueleto. Lo simbólico de la Santa Muerte como imagen se construye en su imagen femenina-materna, cuidadora y Niña Blanca que protege a sus devotos hasta que los protege, es decir, la muerte puede romper el hilo de la vida en cualquier momento y eso cada devoto lo sabe e implora protección para extender ese hilo (Gaytán, 2008).

La figura instaura una relación de juez moral con sus devotos, no desde una moral del bien y el mal sino el sentido de cumplimiento de lo que se ofrece y la solidaridad con los otros devotos. Este cumplimiento en el cumplimiento del pacto de intercambio: se paga lo que se solicita. En ello va implícito un creciente compromiso a favor del culto en el que el devoto establece un pacto que se va acentuando conforme se involucra la afinidad emocional y se incrementan las peticiones, este intercambio genera a su vez otras peticiones y otras retribuciones (Hernández, 2017). Es en sentido figurado un matrimonio en el que se establecen compromisos y alianzas y del que se forma parte de una comunidad que se reconoce entre sí. Para ello, el tatuaje en el cuerpo es como un refrendo visible de este compromiso, una especie de signo de fidelidad. Hacia fuera de la devoción el tatuaje se percibe como un estigma, hacia adentro de la comunidad como un compromiso consolidado con la imagen y con el resto de los creyentes (Argyriadis, 2017).

La Santa Muerte como marco conceptual ante la violencia y el quiebre de la legalidad significa ocupar un vacío que el repliegue del Estado ha dejado, un vacío que incentiva la violencia y la impunidad y frente a ello la denominada Niña Blanca contiene la incertidumbre y la vulnerabilidad al menos de manera simbólica. La figura entonces a fortalecer un pacto sagrado de protección divina de lo más elemental que es la vida, lo que Garcés (2019), denominó *lived* religioso o la forma cotidiana de la fe en contextos de incertidumbre.

Jesús Malverde como culto establece otro vínculo entre lo sagrado y lo terrenal. La figura no se asocia a una dimensión moral, no juzga ni establece principios que los devotos deben cumplir (Da Cunha, 2019). Por el contrario, acepta ayudar y abrir caminos para todos lo que lo pidan. La conexión de sentido entre lo sagrado y lo profano se fija en lo que ha sido distintivo del culto mismo: bandolerismo. Para los devotos representa la transgresión espiritual con la cual ellos se identifican y justifican su transgresión y rebeldía en este plano, en el mundo profano. Malverde no es una figura divina colocada en el cielo o el infierno, es una figura cercana y presente que da sentido a la rebeldía frente a injusticia, transforma el presente en un espacio de lucha profana, de ahí que se entienda la devoción de los narcotraficantes (uno de los sectores de devoción, pero no el único) se sientan identificados con el culto pues ven en ello un espejo de lo que hacen, sólo que en el otro mundo (Park, 2007).

Este espejo propicia que las relaciones con los devotos no sea entre la deidad y los devotos, sino más bien como la relación de compadrazgo entre lo espiritual y lo terrenal. A diferencia de la relación simbólica de matrimonio con la Santa Muerte, en el caso del culto sinaloense es más una afinidad de compadrazgo, porque tanto el bandolero santificado como los narcotraficantes y otros creyentes se identifican por su transgresión a la ley y su lucha contra la injusticia y la pobreza. De ahí que se cuestione su imagen como un santo en la versión católica del término o como santo numinoso como en el caso de la Niña Blanca. Es más una conexión espiritual, de complicidad y de ayuda mutua que se solicita a alguien de la familia, al compadre con el que en la confianza solicitas que te ayude en el plano espiritual. La relación entonces más que moral es de contraprestación y de reconocimiento como alguien que es familiar y empático con tus actividades aunque estas sean ilegales, al final Malverde no juzga estos actos desde un deber ser sino desde el intercambio y contraprestación como lo hacen los que infringen la ley. La afinidad entre los devotos y la figura se da más como la deificación del héroe-bandido que como santo canonizado.

Eric Hobsbawm (2001), ya lo señalaba cuando el bandolero era considerado más que un héroe un santo. Algunos personajes del narcotráfico han rayado entre héroes y santos, tanto por el beneficio a las poblaciones marginadas o por la leyenda de desafiar al poder público. Fue el caso del Cochiloco, narcotraficante apreciado en Sinaloa por ser benefactor y del cual la gente comenzó a considerarlo un santo. Igual ocurrió con Pablo Escobar en Colombia o el culto al líder Nazario que formó la organización de los Caballeros Templarios en Michoacán (Rangel, 2020).

Al final, Jesús Malverde es una figura que se ha discutido si existió o no, si el busto con su rostro es una composición de actores o políticos e incluso su condición de santo que no de santidad y de su poder para generar milagros. Pero más allá de eso lo que revela es una máscara o espejo que condensa la representación simbólica del pueblo, tan amplio y ambiguo como la palabra misma de pueblo. Malverde no se lleva tatuado en el cuerpo, ni si quiera se piden penitencias. Su figura se porta como objeto en el cuerpo (collar, medalla, cinturón, etcétera), un artefacto que se puede ser portable o no a diferencia de los tatuajes.

En el caso del culto a Angelito Negro la vinculación entre lo sobrenatural y lo terrenal es diferente a los otros dos cultos. Aquí la figura central proviene del inframundo, expresión del maligno bajo la imagen de un esqueleto vestido de vaquero en un performance fijo que simula estar tomando tequila y fumando, ambas expresiones de los excesos y la perdición de sus seguidores.

El Angelito Negro condensa en su marco conceptual la figura del Diablo que observa el cumplimiento de las tentaciones y el pecado de sus seguidores. Simbólicamente la figura es un antídoto, un veneno divino que ayuda a paliar el veneno terrenal, es decir, la figura del Diablo es la antítesis de Dios que despliega las tentaciones y el pecado para que los hombres caigan en ellos. Si es esta figura la que propaga entonces que mejor que esta misma imagen sea el símbolo de protección de lo que desde ahí se promueve.

Sin embargo, a pesar de estar bajo la protección, el Diablo no genera un vínculo permanente o de compadrazgo con sus fieles. Antes bien la relación es de reciprocidad en el sentido pragmático: intercambios, peticiones a cambio de rendir tributo, soluciones a cambio de ofrendas, pero no de manera simétrica. Cada favor tiene un costo muy alto y cada vez se incrementa el pago. En el Angelito Negro sí se expresa de forma cruda la reciprocidad negativa asimétrica. Pero los fieles confían en que podrán obtener los favores al ser la imagen un ser poderoso y pecador como ellos, sólo que frente a Dios mismo.

El vínculo de esta imagen con sus feligreses tiene un alto componente ritual en el que se implica el sacrificio de animales como forma de conexión con el mundo de los muertos y espíritus de la mano del maligno. Todo esto se realiza en la capilla del Angelito Negro, después de la medianoche. Antes de esto, también conviven las familias devotas, incluyendo niños, en lugar de alcohol se consume algún tipo de agua fresca como horchata (Aguiar, 2019).

Cuando el maligno ocupa el lugar central, el pecado y la culpa. Hay ceremonias más individuales que se realizan por un costo más o

menos alto, para pedir favores al Angelito Negro, para purificarse o pedir protección (Do, 2014). Esta ceremonia, de unos 20 minutos de duración, consiste en hacer algunos cortes en los omoplatos y espalda media, que llaman rayados.

Después de hacer estos cortes, el brujo o chamán esparce la sangre que brota por la espalda, haciendo una serie de símbolos o rayas, después rocía cera caliente de una veladora, alcohol y sal. Finalmente, el chamán fuma un cigarro de tabaco y se acerca al devoto para echarle el humo a la altura de la oreja, sucedido de una serie de palabras que emite al devoto.

En 2014 la fotógrafa neozelandesa, Erin Lee, fue entrevistada a razón de las fotografías y la experiencia que vivió en una ceremonia de este tipo, y explicó que los símbolos dibujados en la espalda con la sangre que brota del devoto es para abrir los cuatro portales para la invocación de lo sobrenatural. El caso que experimentó Lee, se trató de una mujer que agradeció un favor al Angelito Negro. Estas expresiones ahora populares incorporan en su imaginario al demonio. El culto al Diablo se ha hecho cada vez más común y, podría decirse, se ha creado una perspectiva más bien exótica, atractiva y que produce ritualidades híbridas con elementos similares al cristianismo, propiciando una relectura de este personaje y el mal tradicional personificado en “el Ángel caído” desde tiempo atrás (Do, 2014).

La puesta en escena del Angelito Negro en un bar, vestido de vaquero, rodeado de vicios y excesos revela un campo de significados que remite a dos cosas fundamentalmente:

- a) El demonio es una figura etérea, pero también se encarna en cualquiera que se juegue la vida en este marco de excesos, de ahí que se represente materialmente como uno más en cualquier bar, en cualquier otro lugar. El demonio puede estar al lado, o departiendo contigo sin que lo sepas bajo la forma de otro más, otro narcotraficante.
- b) El culto revela un campo de significados desde la narrativa del Ángel caído desde una doble clandestinidad: por sus actividades y por su devoción a un culto parcialmente sino clandestino si desconocido. Sus devotos resignifican sus actividades clandestinas que los ha colocado al margen de la ley y que reconocen tal situación en su devoción a esta imagen vinculada al inframundo. Pero también ha propiciado una segunda clandestinidad al saberse que el culto mantiene cierto hermetismo hacia lo público y poco se conoce en el escenario religioso y social en México. Sus devotos no llevan símbolos

visibles como lo hacen con la Santa Muerte (tatuajes) o como con Jesús Malverde (objetos que portan en el cuerpo).

CONCLUSIONES

Los cultos tanto de la Santa Muerte como de Jesús Malverde y en menor medida de Angelito Negro se han expandido como resultado de la creciente violencia y la ausencia del Estado, para contrarrestar dicho fenómeno. Estos cultos se han desplazado de lo marginal hacia una mayor visibilidad en el espacio público, colocar altares y figuras en las calles, permitir que sus prácticas y rituales se documenten en los medios de comunicación y la demostración abierta de sus devotos en las calles o lugares abiertos.

En cualquier caso lo que podemos observar que dichos cultos proveyeron de recursos simbólicos a sus devotos al gestionar la incertidumbre y vulnerabilidad frente a la violencia. Lo relevante es que estos devotos dejaron de ser lo que en antaño se identificaba como parte del culto y sobre los que recaía el estigma de ser los marginales o los que por sus oficios y ocupaciones estaban al margen de la ley o en riesgo permanente. Actualmente se han incorporado clases medias, profesionistas, amas de casa, sectores sociales que antes hubieran sido impensables. Pero el que estos segmentos hayan demostrado devoción a estas imágenes no significó el abandono de su adscripción religiosa anterior. En muchos casos se generó un sincretismo en el que fue coherente las oraciones para favores a las divinidades, el rezo y la oración según los principios de sus creencias, particularmente en los sectores católicos.

La incorporación de estos segmentos condujo a un fenómeno interesante que fue la convivencia y cercanía de aquellos que imploraban intercesión para contener la violencia junto con los devotos que justificaban sus actividades delictivas como un mal moral y buscaban el amparo de las figuras religiosas. En ambos casos, los devotos, tanto aquellos colocados en situaciones vulnerables como los que ejercían la violencia, pudieron reconocerse como parte de la comunidad y en algunos casos no generaron daño a sus compañeros de culto. De ahí que la exhibición pública de los símbolos en el cuerpo o en objetos haya servido como signo de identidad, pero también como un estigma para el resto de la sociedad que no profesa ninguno de estos cultos.

Pero la hermandad en el culto y la construcción de sentido de protección ante la violencia tuvo lugar sólo en la fuerza icónica de cada culto en particular. La Santa Muerte como protectora y jueza que abraza el mal moral, Jesús Malverde como el compadrazgo en el que se

rechazan las injusticias y el Angelito Negro como una figura que ampara el crimen y el delito que desde su propia iconografía ha permitido e impulsado.

Alrededor de las imágenes se tejieron marcos significativos, ligados a la justicia, la transgresión o la clandestinidad que permitieron a sus devotos comprender su fragilidad, pero también la fuerza de lo divino. Pero esos marcos significativos no sólo tuvieron un efecto de certeza a los devotos, también ha tenido un costo importante para cada uno en sus peticiones y milagros concedidos. Los intercambios han generado una espiral de pagos cada vez mayores y una devoción reforzada continuamente lo que hace difícil renunciar a ello. Al final la reciprocidad negativa asimétrica puede leerse de esta manera: las imágenes religiosas otorgan certidumbre frente a la violencia, pero te exige estar a su amparo a reserva de ser castigado y dejarte a la suerte de la vida, entonces se revelará lo vulnerable que es el ser humano, tan lejos de la ley y tan lejos de lo divino.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguiar, J. (2019). ¿A quién le piden los narcos? Emancipación y justicia en la narcocultura en México. *Encartes*, 2(4), 109-144.
- Aguiar, J. (2017, 12 de julio). El mal en México: narco, demonios y mega exorcismos. *Aristegui Noticias*.
- Alvarado, R. (2017). El buchón: ¿una imagen juvenil o una expresión cultural y urbana de Sinaloa?. *Tla-melaua. Revista de Ciencias Sociales*, 11(42), 136-157.
- Argyriadis, K. (2017). Panorámica de la devoción a la Santa Muerte en México: pistas de reflexión para el estudio de una figura polifacética. En: *La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones* (pp. 31-65). El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis.
- Arturo Ángel (2020, 21 de julio). Nuevo récord de violencia: primer semestre de 2020 dejó 17 mil 982 asesinatos; violencia subió en 11 estados. *Animal Político*.
- Blair, E. (2009). Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición. *Política y Cultura*, (32), 9-33.
- Benjamin, W. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Taurus.

- Bredekamp, H. (2017). Teoría del acto Icónico. Akal.
- Bonete, E. (2017). La maldad, raíces antropológicas, implicaciones filosóficas y efectos sociales. Cátedra.
- Chesterton. G. (2017). El martillo de Dios. Eneida.
- Colatarci, M. y Vidal, R. (2008). Entre las devociones populares y el culto a los muertos en el paisaje ritual. *LiminaR*, 6(2), 128-141.
- Córdova, N. (2012). La narcocultura: poder, realidad, iconografía y "mito". *Cultura y Representaciones Sociales*, 6(12), 209-237.
- Da Cunha, C. (2019). Bendito tú eres entre todos los bandidos: el culto transfronterizo a Jesús Malverde (siglos XIX-XXI). *Frontera Norte*, 31, 1-20.
- Di Pego, A. (2006). Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt: Algunas notas para repensar la política. *Argumentos*, 19(52), 101-122.
- Do, E. (2014, 28 de noviembre). Los miembros de la secta mexicana Angelitos Negros se encomiendan al diablo. *Vice*.
- Eagleton, T. (2010). Sobre el mal. *Península*.
- Flores, M. (2013). Jesús Malverde: de bandido a santo. Devoción y transgresión en Culiacán, Sinaloa. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Frigerio, A. (2017). San La Muerte en Argentina: usos heterogéneos y apropiaciones del "más justo de los santos". En: *La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones* (pp. 253-274). El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis.
- Garcés, R. (2019). La Santa Muerte en la Ciudad de México: devoción, vida cotidiana y espacio público. *Cultura y Religión*, 13(2), 103-121.
- Gaytán, F. (2008). Santa entre los Malditos. Culto a la Santa Muerte en el México del siglo XXI. *LiminaR*, 6(1), 40-51.
- Girard, R. (2006). La violencia y lo sagrado. Anagrama.
- González, J. (2002). Fuerza y sentido. El catolicismo popular al comienzo del siglo XXI. Ediciones Dabar.

- Guerra, E. (2020). Sujeción: forma y función de los rituales criminales en la operación de los Caballeros Templarios. En: La muerte es un negocio: miradas cercanas a la violencia criminal en América Latina (pp. 111-136). Centro de Investigación y Docencia Económica.
- Gutiérrez, Á. A. (2015). Etnografía del culto a la Santa Muerte en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. *Quehacer Científico en Chiapas*, 10(2), 80-90.
- Hannah, A. (2012). *Sobre la violencia*. Alianza Editorial.
- Hernández, A. (2017). Hoy estás en los brazos de la vida, pero mañana estarás en los míos. El culto a la Santa Muerte en el Norte de México. En: *La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones* (pp. 139-165). El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis.
- Higuera, A. (2015). La Santa Muerte en Chetumal. La expansión de un culto popular. *Caleidoscopio*, 18(32), 155-184.
- Hobsbawm, E. (2001). *Bandidos*. Crítica.
- INEGI (2019). *Encuesta Nacional de Seguridad Pública Urbana*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Lakoff, G. (2007). *No pienses en un elefante: lenguaje y debate político*. Editorial Complutense.
- Lomnitz, C. (2018). La Santa Muerte: estigma e intercambio. *Revista M.*, 3(5), 103-113.
- Martínez, J. (2006). Construyendo a Satán. Una aproximación histórico-antropológica al constructo imaginario. *Quaderns-e*, 7.
- Muchembled, R. (2019). *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Observatorio Nacional Ciudadano (2020). *Análisis del Segundo Informe de Gobierno: el ABC para entender el estado actual que guarda la administración pública en materia de seguridad*. Observatorio Nacional Ciudadano.
- Oleszkiewicz, M. (2010). El narcotráfico y la religión en América Latina. *Revista del CESLA*, 1(13), 211-224.
- Park, J. (2007). Sujeto popular entre el Bien y el Mal: imágenes dialécticas de "Jesús Malverde". *Ciber Letras*, 17, 266-290.

Rodríguez, I. (2013). El culto a Jesús Malverde. Todo tiene su tiempo para ser creído, incluso las mayores falacias. Universidad Nacional Autónoma de México.

Sánchez, A. (2007). Proceso de institucionalización de la narcocultura en Sinaloa. Ponencia presentada en el XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología.

Valenzuela, E. y Odgers, O. (2014). Usos sociales de la religión como recurso ante la violencia: católicos, evangélicos y Testigos de Jehová en Tijuana, México. *Culturales*, 2(2), 9-40.

Wieviorka, M. (2001). La violencia: destrucción y constitución del sujeto. *Espacio Abierto*, 10(3), 337-347.

CAPÍTULO III

Lo religioso desde abajo: problematizando la laicidad y la secularización en México

Mariana Guadalupe Molina Fuentes¹

INTRODUCCIÓN

Estudiar lo religioso en México es una empresa más compleja de lo que podría parecer en primera instancia. En el nivel macro, nuestro país se caracteriza por dos condiciones aparentemente contradictorias en lo que respecta a dicho fenómeno social. Por un lado, se trata de un Estado que instauró su autonomía respecto de la Iglesia en 1857, y que ha mantenido ininterrumpidamente dicho principio elevándolo incluso a rango constitucional a través de la reforma de 2012 (Cámara de Diputados, H. Congreso de la Unión, 2022). Por otro, la población mexicana es mayoritariamente religiosa. El último ejercicio censal refleja que el 97.5% de las personas se identifica a sí mismo como creyente, con independencia de si forma o no parte de una iglesia (INEGI, 2020).

Contrario a lo que pudiera pensarse, y como se discutirá a lo largo de este trabajo, el hecho de que un Estado sea laico de ninguna manera significa que quienes lo conforman se desprenden de sus convicciones, consideraciones morales, y prácticas religiosas. En esa misma tesitura, la premisa de que la laicidad permea la estructura estatal de manera homogénea en todos sus niveles es altamente cuestionable.

Este texto tiene como objetivo problematizar el supuesto de que la laicización y la secularización son procesos lineales y uniformes; es decir, que se manifiestan de la misma forma en todos los niveles sociales. Para ello, se tomará el caso de México como referente empírico, proporcionando algunos ejemplos que muestran las profundas diferencias entre el nivel macro y el micro. Por último, se ofrece una breve discusión sobre la trascendencia de la antropología para visibilizar y comprender dichas distinciones. Así pues, este documento se divide en tres secciones:

¹ Coordinadora de la Cátedra Extraordinaria "Benito Juárez" sobre laicidad, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México. Doctora en Ciencia Social con especialidad en Sociología por el Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México. Ponente en diversos congresos nacionales e internacionales. Publicaciones arbitradas en revistas y libros académicos.

- 1) *Problematizando la laicidad y la secularidad*, en la que se explican ambos conceptos y se señala la pertinencia de pensarlos a partir de procesos, y no de cualidades;
- 2) *México: Laicidad y secularidad a medias*, en donde se refieren algunos ejemplos obtenidos mediante el trabajo de campo de quien escribe estas líneas, y que contribuyen a repensar ambos conceptos a la luz de las prácticas políticas y sociales en el nivel micro; y
- 3) *Reflexiones finales: La importancia de una mirada desde abajo*, en la que se retoma la valía de las aproximaciones a los procesos y fenómenos sociales desde el nivel micro social.

1. PROBLEMATIZANDO LA LAICIDAD Y LA SECULARIDAD

La bibliografía especializada en estudios sobre religión es vasta, y en ella pueden encontrarse variadas definiciones sobre lo que esta significa. Desde las ciencias sociales, lo religioso se ha entendido a partir de perspectivas esencialistas², funcionalistas³, e interaccionistas simbólicas⁴, dependiendo del énfasis analítico que se otorga a cada uno de los elementos que lo componen como fenómeno social.

Aquí se suscribe una del segundo tipo; es decir, una definición que parte de las funciones que cumple lo religioso en nuestras sociedades. En palabras de Émile Durkheim (2007), la religión puede entenderse como un sistema integrado de creencias y de prácticas a partir de las cuales se generan criterios de distinción entre lo sagrado (o divino) y lo profano (o terrenal). Además, estos sistemas tienen cuando menos tres efectos sociales:

- a) Generan sentidos de pertenencia entre quienes los comparten;
- b) Crean códigos de conducta a partir de distinciones concretas entre aquello que se considera bueno, correcto, o justo, y lo que se considera malo, incorrecto, o injusto; y
- c) A partir de los rubros anteriores, forjan marcos de interpretación sobre el orden social y el lugar que los sujetos ocupan en este (Durkheim, 2007).

² Este tipo de definición apela a la supuesta *esencia* o naturaleza de los objetos de estudio. Desde esta perspectiva, las religiones poseen un conjunto de características perenne.

³ Este tipo de definición pone el acento en las funciones que cumple un objeto de estudio, y no en sus características *perenne*. En ese sentido, cualquier conjunto de creencias puede considerarse como religión sin importar sus contenidos, siempre y cuando cumpla con las funciones sociales asociadas al concepto.

⁴ Las definiciones que parten del interaccionismo simbólico no se centran ni en las características ni en las funciones de la religión, sino en la manera en que se tejen las relaciones entre sujetos a partir de esta.

De aquí se deriva que las funciones que cumplen las religiones son de una importancia total; empero, la manera en que se estas se manifiestan depende de la organización de las sociedades en su conjunto. A decir de los primeros estudios en ciencias sociales, el proceso de modernización significó una distinción entre esferas a partir de un criterio funcional (Berger, 1969; Hervieu-Léger and Champion, 1986; Casanova, 1994; Dobbelaere, 1994; Inglehart and Norris, 2004; Baubérot and Milot, 2011; Weber, 2013; Durkheim, 2007). Para el caso que aquí nos atañe, ello implicó la pérdida de centralidad de lo religioso como referente social; es decir, la falta de capacidad de la religión para definir la lógica con la que operan el resto de las esferas sociales.

Mucho puede cuestionarse sobre este supuesto, basado primordialmente en la experiencia de Europa occidental y que no necesariamente se replica en otros contextos (Wohlrab y Burchardt, 2012; Eisenstadt, 2013; Rakita, 2017). Al respecto, vale la pena señalar que los estudios pioneros sobre el papel de la religión en las sociedades modernas surgieron principalmente en universidades europeas y estadounidenses y que, como tal, en su mayoría dieron por sentado que el proceso antes descrito habría de ser universal. Además, en dichas aproximaciones se supuso que lo religioso perdería su importancia social, primero en virtud de su confinamiento al espacio privado y luego de su eventual desaparición (Berger, 1967; Luckmann, 1967; Martín, 1967). En esa misma lógica, la pérdida de centralidad de las religiones conduciría a un Estado laico, desprovisto de referentes confesionales y cuya legitimidad habría de derivar exclusivamente de la voluntad popular (Eberle, 2002; Garzón 2006; Ferrajoli, 2007; Weil, 2008; Vázquez, 2008; Morales, 2009; Daly, 2012; Gamper, 2014; Ruiz, 2021).

Como puede advertirse, las premisas subyacentes en las primeras reflexiones en torno a la religión estaban equivocadas en varios sentidos:

- i. *Las religiones no han desaparecido*; por el contrario, estas han logrado adecuarse a las nuevas necesidades y condiciones sociales. Un ejemplo claro de ello es el surgimiento de expresiones de espiritualidad que no pueden encasillarse en las denominaciones clásicas, y que combinan elementos de varias de ellas (De la Torre, 2001). Por otro lado, debe destacarse que tanto los nuevos movimientos religiosos como las iglesias tradicionales han incorporado los medios digitales como un espacio de difusión, de culto, y de interacción social a distancia⁵ (De la Torre, 2018).

⁵ Esta condición se desarrolló de manera acelerada durante la pandemia por el virus SARS-COV-2, frente a las reglas de confinamiento por la emergencia sanitaria. Ante la imposibilidad de celebrar

- ii. *Lo religioso no ha cesado de manifestarse en la esfera pública.* El hecho de que buena parte de los Estados contemporáneos hayan adquirido su autonomía respecto de las creencias, normas, e instituciones religiosas no necesariamente conlleva que estas se restrinjan a la esfera de lo privado. Así, por ejemplo, en algunos países europeos existen partidos políticos de inspiración cristiana, y en los Estados Unidos no hay prohibición alguna para usar referentes o simbología religiosa en eventos de carácter político (Blancarte, 2008a). Los casos anteriores, que se consideran paradigmáticos en términos del desplazamiento de lo religioso como eje de la organización social, son muestra de que dicho proceso no es equivalente a la privatización de lo religioso. Así mismo, es necesario señalar la porosidad de las fronteras entre lo privado y lo público, en tanto que las prácticas que ocurren en el primero pueden tener repercusiones para el segundo. Un ejemplo de ello es la educación moral que se recibe en los templos: en el entendido de que las religiones crean códigos de conducta y marcos de interpretación sobre el mundo, es posible que los valores que se aprenden en la privacidad de las iglesias incidan en la conducta de la feligresía en otros espacios sociales.
- iii. *La importancia social de las religiones no se ha eclipsado;* a pesar de ello, esta se ha modificado en la medida en que las sociedades se vuelven más complejas. En otras palabras, la pluralización social trastoca el espectro de lo religioso, no sólo en términos de la multiplicidad de adscripciones sino de las identidades en sí mismas. De aquí se deriva el desdibujamiento de un núcleo religioso unitario, capaz de erigirse como referente de sentidos de pertenencia, códigos de conducta, y marcos de interpretación homogéneos en todos los espacios sociales. Esto último puede aprehenderse a partir del concepto de *secularización*.

El vocablo *secularidad* se ha usado desde distintas perspectivas para designar aquello que no corresponde al ámbito de lo religioso; empero, la palabra está revestida por una polisemia que tiende a oscurecer su significado. A partir de una visión sociológica, aquí se propone entender la secularidad como una característica o cualidad social, que se refiere a la separación o distinción funcional entre la esfera religiosa y el resto de las esferas sociales (Blancarte, 2008b). Ahora bien, dicha cualidad no surge de manera espontánea ni inmediata sino a partir de un proceso.

ritos presencialmente, los medios digitales se volvieron clave para algunas organizaciones religiosas.

Así pues, en este texto se entenderá por *secularización* al proceso de desplazamiento de lo religioso como eje de la organización social (Blancarte, 2008b). En esa tesitura, aquí se considera necesario problematizar las premisas de los estudios pioneros sobre el particular a partir de cinco cauciones:

- i. *La secularización no es un proceso lineal ni teleológico.* Ello significa que no existen un punto de partida y uno de llegada, ni etapas previamente pautadas para definir la transición entre dos tipos de organización social: una anclada en lo religioso y la otra en criterios de distinción funcional.
- ii. *La secularización no es un proceso irreversible.* En algunos estudios sobre religión en las sociedades contemporáneas se asume que una vez que esta ha sido desplazada como eje organizativo es imposible que retome su lugar; es decir, que la secularidad tendería a profundizarse con el paso del tiempo. No obstante, existen referentes empíricos en los que esta premisa no se cumple: tal es el caso de Irán, que a raíz de la revolución islámica de 1979 instauró un Estado confesional y recuperó los preceptos religiosos como parámetro para definir la lógica de otras esferas sociales, como la educación, el sistema sanitario, el derecho, o el arte (Mayasheki, 2015; Mileni, 2018).
- iii. *La secularización implica que la religión no constituye el centro de la organización social, pero de ninguna manera conlleva su desaparición o su aislamiento.* De hecho, y como se ha mencionado previamente en este mismo apartado, la adecuación de lo religioso a las nuevas formas de organización social es más bien una constante que una excepción. Por otro lado, aquí se sostiene que la esfera religiosa continúa en contacto con otras esferas, a pesar de su incapacidad para permear o definir la lógica con la que estas operan. Así, por ejemplo, parece difícil negar la existencia de discursos religiosos en torno al reconocimiento de los Derechos Sexuales y los Derechos Reproductivos (DSDR), a las prácticas de corrupción en el sistema político, a la violencia, o al rescate de la memoria, tan sólo por mencionar algunos rubros.
- iv. *Hasta ahora la secularización se ha pensado casi de manera exclusiva a partir de sus manifestaciones macrosociales.* En ese sentido, se ha asumido que lo que ocurre en el nivel macro se replica en el resto de los niveles sociales. Para los casos de Europa, América del Norte, y América Latina, es indudable que la religión ha sido desplazada como eje de organización macrosocial. No obstante, en el nivel micro las tres regiones albergan manifestaciones de integrismo; es decir, de espacios en los que lo religioso se piensa como parámetro para definir la

lógica de otras esferas sociales. Discutiremos este punto más tarde.

- v. *El proceso de secularización no necesariamente se corresponde con el de laicización.* A diferencia de los estudios pioneros sobre lo religioso en las sociedades modernas y contemporáneas, y también de los ideales del liberalismo decimonónico, aquí se sostiene que el establecimiento de un Estado laico no siempre incide en el proceso de secularización, y por tanto tampoco en las nociones de la ciudadanía respecto de la comunidad política.

Este último rubro es trascendente para comprender el vínculo analítico entre secularidad y laicidad. Más allá de lo que muestra la realidad empírica, en la que suele existir un desfase entre ambas, aquí se argumenta que es necesario problematizar el concepto de *laicidad* en virtud de su frecuente confusión con otros fenómenos. En el caso particular de México, la laicidad tiende a confundirse con la secularidad y con la irreligiosidad, pero también con el anticlericalismo e incluso con la antirreligiosidad. Esta condición se explica a partir del proceso mediante el cual el Estado mexicano adquirió su autonomía respecto de la Iglesia Católica, a mediados del siglo XIX, y que implicó una lucha encarnizada entre ambos actores para asegurar la supremacía del primero en el espacio público (Molina, 2012; Blancarte, 2014, 2019).

Al igual que la secularidad, la laicidad se ha definido desde múltiples aristas y a partir de significados distintos. Para efectos del presente capítulo, esta se entiende como el principio de autonomía del Estado (y con ello de sus representantes, instituciones, leyes y políticas públicas) respecto de cualquier autoridad, creencia, norma, o institución dogmática, tanto religiosa como secular (Molina, 2018). Esta definición es normativa, puesto que la laicidad es un principio jurídico. No obstante, y contrario a lo que pudiera pensarse, esta no se agota en una dimensión abstracta sino que puede observarse a partir de sus consecuencias prácticas, a saber:

- a) La separación entre el Estado y las agrupaciones religiosas;
- b) La ausencia de preferencias o tratos especiales hacia una o más organizaciones o sistemas de creencias religiosas; y
- c) El diseño institucional, normativo, y de políticas públicas con independencia respecto de preceptos dogmáticos.

En esa tesitura, y al igual que ocurre con la secularidad, en este texto se propone que la laicidad resulta de un proceso complejo cuyas manifestaciones se presentan de manera distinta en cada nivel político. Teniendo en cuenta ese supuesto, se propone pensar la laicización a partir de las siguientes consideraciones:

- a) *El proceso mediante el cual se obtiene la autonomía estatal no es lineal, y tampoco teleológico.* Las etapas que definen la edificación del Estado laico dependen de las particularidades políticas, sociales, económicas y culturales de una comunidad política históricamente situada. Así, por ejemplo, el camino hacia la laicidad estatal en México estuvo atravesado por varias guerras civiles para limitar a una Iglesia hegemónica, mientras que en Estados Unidos resultó del contacto entre creyentes de varias denominaciones y la consecuente necesidad de construir una comunidad política favorable a todas ellas (Blancarte, 2006).
- b) *La laicización es un proceso que puede revertirse,* como muestran los casos de Irán y Pakistán⁶. En ambos países se edificaron Estados laicos, que a la postre fueron desmantelados por movimientos en los que se reivindica la unidad entre lo político y lo religioso como un elemento central del Islam. Las razones que hicieron posible la reinstauración de los Estados confesionales en dichos países han sido ampliamente discutidas, y van desde la convicción de que las enseñanzas del Corán habrían de ser respetadas hasta la percepción de que la laicidad es un principio occidental, incompatible con la religión musulmana, e instituido por la fuerza mediante los procesos de ocupación y colonización en Medio Oriente (Ardic, 2012). Sea como fuere, lo cierto es que los casos aquí referidos prueban que la laicización no es tampoco un proceso definitivo. Es importante advertir, sin embargo, que la laicidad es un principio que se plasma en el marco jurídico e institucional de los Estados. En ese sentido, su reversibilidad implica una refundación completa de la comunidad política.
- c) *Al igual que ocurre con la secularización, el proceso de laicización no ocurre de manera homogénea.* En los estudios sobre este, y en especial en aquellos que se construyen desde la disciplina del Derecho, se asume que la adopción del principio de laicidad se expresa en las leyes, instituciones y políticas públicas de manera casi inmediata. Aquí se propone que dichas expresiones requieren de varias etapas de ajuste, en virtud de los contextos en los que ocurren. La adhesión a un tratado internacional y la armonización de las leyes nacionales y locales a sus preceptos no es cosa fácil: requiere revisar las normas vigentes, adecuarlas a

⁶ En Irán, la Revolución Islámica de 1979 con el Ayatollah Khomeini a la cabeza dio marcha atrás al Estado laico y al modelo de secularidad que había impulsado Reza Pahlevi. Actualmente el país se define constitucionalmente como una República Islámica, y tanto sus leyes como el funcionamiento del resto de las esferas sociales se define a partir de los preceptos del Islam shíi. En cuanto al caso de Pakistán, el movimiento talibán se conformó en 2007 con el objetivo de recolocar al Islam sunni como eje de la organización social y para restaurar la unión entre lo político y lo religioso. En 2021, los talibanes recuperaron su influencia en buena parte del territorio pakistaní; actualmente se mantienen activos a pesar de las constantes exhortaciones del Primer Ministro, Shebhaz Sharif, para detener los conflictos armados en la frontera con Afganistán.

los nuevos criterios, y consolidar procedimientos para su aplicación. Parece lógico que cuando dichas modificaciones competen a un principio como la laicidad, que no cuenta con una definición única e irrefutable, dicho proceso sea más complejo.

En cuanto a la laicización de las instituciones, aquí se postula que el proceso posee una complicación adicional. En la medida en que estas se conforman por personas, su funcionamiento a partir del principio de laicidad depende a su vez del grado de secularidad con el que estas operan. En otras palabras, la construcción de instituciones laicas va más allá de sus objetivos formales: esta incluye también la formalización de procedimientos a partir de los cuales se definen las prácticas cotidianas. Dichas prácticas dependen, en cierto modo, de las personas que los llevan a cabo. Si esas personas perciben el mundo social a partir de una lógica secular, será más sencillo que las prácticas institucionales se apeguen al principio de laicidad. Si, por el contrario, quienes forman parte de una institución colocan sus creencias religiosas como centro de su interpretación sobre el mundo social, entonces es probable que sus prácticas contradigan el principio de laicidad a pesar de que este se encuentre formalmente instituido.

En este texto se sostiene que existe una necesidad de problematizar los conceptos de secularidad y de laicidad, a partir de su dinamismo y de la heterogeneidad de sus manifestaciones en los diversos niveles sociopolíticos. Además, se propone que el análisis de uno u otro concepto es pertinente sólo en la medida en que se les vincula. El siguiente acápite tiene como propósito ilustrar las reflexiones anteriores a partir de dos ejemplos empíricos concretos que se ubican en México: a) el programa "Creamos Paz", diseñado por la Dirección General de Asuntos Religiosos a nivel federal e implementado en diversas localidades del estado de Chiapas; y b) el programa "Formando Corazones", instituido en el estado de Chihuahua.

2. MÉXICO: LAICIDAD Y SECULARIDAD A MEDIAS

Nuestro país se caracteriza por una amplia tradición de laicidad, instaurada en 1857 y que desde entonces se ha reproducido en el texto constitucional de manera ininterrumpida. A diferencia de la mayoría de los países latinoamericanos, en México el proyecto de nación delineado por el Partido Liberal en el siglo XIX se mantuvo a pesar de varios intentos por revertirlo (Blancarte, 2014). Esta continuidad aseguró la supremacía del Estado en el espacio público, mediante la separación respecto de la Iglesia católica y eventualmente de otras organizaciones religiosas. Dicho modelo estuvo pensado a partir de un supuesto subyacente: que el Estado laico se corresponde con una sociedad secular y que, en la medida en que este se despojara de referentes y

preceptos confesionales, la religión perdería su fuerza como fenómeno social.

En el apartado anterior se ha discutido que la premisa anterior no siempre se cumple, puesto que los procesos que conducen a la secularidad y a la laicidad se desarrollan de manera independiente. La secularización se manifiesta en el sistema social, mientras que la laicización ocurre en los ámbitos político y jurídico. Además de las posibilidades de desfase entre ambos, aquí se argumenta que dichos procesos se expresan de manera heterogénea en los distintos niveles sociopolíticos. Pero ¿es posible observar estas premisas en la realidad empírica?

En una plática a propósito del régimen de laicidad mexicano, pensado a partir del liberalismo y diseñado exclusivamente para limitar la presencia de la Iglesia católica en el espacio público, Ariel Corpus y Enriqueta Lerma cuestionaban la vigencia de dichos preceptos para comprender las relaciones entre el Estado y las agrupaciones religiosas en la actualidad (Garma, Ramírez y Corpus, 2020). Ese cuestionamiento partió de tres consideraciones:

- i. La dificultad de establecer fronteras claras y delimitadas entre lo privado y lo público, y por lo tanto de confinar las expresiones religiosas al primero;
- ii. La imposibilidad de aplicar algunas previsiones legales a agrupaciones religiosas cuya organización es distinta de la católica, en parte por la acelerada pluralización confesional en nuestro país a lo largo de las últimas décadas, pero sobre todo por el desconocimiento sobre otras manifestaciones religiosas;
- y
- iii. La total ausencia del principio de laicidad en algunas regiones de nuestro país, en las que la unión entre lo político y lo religioso constituye un elemento central de las prácticas cotidianas.

No es objeto de este texto profundizar en los pormenores de los primeros rubros; empero, el tercero es trascendente para la discusión que aquí nos atañe. La separación entre el Estado y la(s) Iglesia(s) en México se plasmó constitucionalmente en 1857, dando pie a una guerra civil, y luego en 1917, ocasionando otro enfrentamiento armado en los albores de la fundación del modelo posrevolucionario (Blancarte, 2014). La autonomía estatal consignada en los textos constitucionales antes referidos constituye sin duda alguna un parteaguas en la historia nacional; no obstante, existen algunos referentes locales en los que la separación entre lo político y lo religioso nunca operó (Lerma, 2021).

Tras múltiples fluctuaciones en las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica a lo largo de las siguientes siete décadas, en 1992 se instauró la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (LARCP), en la que se reconoció la personalidad jurídica de las Iglesias por primera vez en nuestra historia contemporánea (Patiño, 2018). Este hecho marca un hito para comprender el fenómeno religioso en México, en tanto que contribuyó a visibilizar la diversidad de las adscripciones y expresiones espirituales al tiempo que estableció las condiciones para su presencia pública a partir de la mediación del aparato estatal.

Puede decirse que en una primera etapa la laicidad mexicana se entendió exclusivamente como la separación entre el Estado y una Iglesia, la católica. No obstante, este principio parece adquirir nuevas dimensiones de significación conforme se modifican las condiciones políticas y sociales del país. Además de la consolidación estatal, y de la ya incuestionable supremacía de su autoridad en el espacio público por encima de las organizaciones religiosas, los procesos de pluralización espiritual e identitaria han contribuido a pensar en la laicidad como base de inclusión en la comunidad política y del respeto a los Derechos Humanos. En esa tesitura, en 2012 se reformó el artículo 40° de nuestra Constitución Política, en el que ahora puede leerse que México es una república democrática, representativa, *laica*, y federal (Cámara de Diputados, H. Congreso de la Unión, 2022).

Por desgracia, y como ocurre con otras disposiciones del marco jurídico, la autonomía del Estado y lo que deriva de este respecto de creencias, normas, y autoridades dogmáticas no siempre se respeta. Es bien sabido que en el nivel federal ha habido varias vulneraciones a este principio: en calidad de jefe de Estado, Vicente Fox se hincó frente al entonces Papa Juan Pablo II durante una visita a nuestro país (AFP, 2002); Felipe Calderón asistió al Encuentro Mundial de las Familias (Gámez, 2009); Enrique Peña hizo pública su identidad católica mediante la asistencia a una misa celebrada por el Papa Francisco en la Basílica de Guadalupe (Blancarte, 2018); y Andrés Manuel López Obrador, actual presidente, alude constantemente a referentes religiosos en sus conferencias matutinas, declarándose incluso seguidor de Jesucristo (Redacción El Financiero, 2021).

A pesar de todo, estas vulneraciones pueden pensarse como una excepcionalidad en la vida política a nivel federal. Pero ¿qué hay de los entornos locales? En este artículo se propone que las violaciones al principio de laicidad se mantienen más o menos constantes en algunas localidades de la República, en las que ni la laicización ni la secularización forman parte de la lógica microsocial. Para ilustrar este punto se hará alusión a dos entidades: Chiapas y Chihuahua.

CREAMOS LA PAZ: IMPORTANCIA SOCIAL DE LAS AGRUPACIONES RELIGIOSAS EN CHIAPAS

Creamos la Paz es un programa de la Dirección General de Asuntos Religiosos (DGAR), de la Secretaría de Gobernación (SEGOB), cuyo propósito consiste en promover la tolerancia a la diversidad religiosa y en abonar a la construcción de paz desde el ámbito religioso (DGAR, 2021). Para ello, el equipo de trabajo ha creado y fortalecido una red de colaboración entre los tres niveles de gobierno: el federal, el estatal y el municipal. En virtud de los objetivos del programa, dicha colaboración implica el contacto y el trabajo conjunto entre funcionarios públicos y agrupaciones religiosas.

En su primera fase de implementación, *Creamos la Paz* ha realizado un conjunto de medidas en el estado de Chiapas. Esta entidad ha sido seleccionada por varios motivos, entre los que destacan la pluralidad religiosa, la importancia de esta para comprender algunos de los conflictos que azotan a su población, la disposición al diálogo por parte del equipo de la DGAR a nivel estatal, y las habilidades comunicativas y de movilización de quienes conforman esa división.

En noviembre de 2022, quien escribe estas líneas tuvo la oportunidad de observar un encuentro en el que participaron: a) los equipos de trabajo de la DGAR federal y estatal; y b) un conjunto de personas que forman parte de agrupaciones religiosas, y que han tomado el curso de capacitación de *Formadores de Paz*, impulsado por el programa *Creamos la Paz*. El objetivo de dicho encuentro consistió en reestablecer el contacto entre quienes formaron parte de la primera edición del curso, así como en recuperar sus experiencias para replicarlo en sus localidades.

El programa ha tenido una recepción visiblemente positiva entre funcionariado e integrantes de agrupaciones religiosas en el estado de Chiapas, que comparten sus inquietudes por los conflictos derivados de la intolerancia, la discriminación y la violencia. Empero, más allá del éxito de dicha empresa, en este escrito se desea destacar su relevancia analítica en función de los procesos de secularización y de laicización.

Sobre el primer rubro, es necesario advertir que Chiapas es la entidad federativa con mayor pluralidad religiosa en el país⁷ (INEGI, 2020). Por desgracia, esa diversidad no ha estado exenta de manifestaciones de violencia, que van desde el aislamiento respecto de la comunidad hasta la agresión física y el desplazamiento forzado. Los conflictos de este tipo se remontan cuando menos a la década de 1960;

⁷ El 53.9% de la población se identifica a sí mismo como católico; el 32.4% como protestante o cristiano evangélico; y un 12.5% sin religión, ya sea porque no es creyente o porque a pesar de tener creencias espirituales no se adscribe a ninguna denominación.

sin embargo, con el paso del tiempo se han profundizado en virtud de la acelerada conversión religiosa y de la ausencia de entendimiento entre quienes profesan creencias distintas (Valleverdú, 2005).

A decir de una de las personas que forman parte de la DGAR a nivel estatal, muchas de las problemáticas que se clasifican como religiosas no pueden entenderse exclusivamente a través de ese rubro, sino del vínculo entre religión e identidad comunitaria. Así, por ejemplo, las minorías religiosas que se niegan a dar una contribución económica para organizar las fiestas patronales suelen sufrir rechazo porque esta funge como un elemento de cohesión social, y porque las celebraciones católicas se han incorporado como parte de la identidad. En ese sentido, puede argumentarse que esas comunidades no han sido permeadas por el proceso de secularización; es decir, que lo religioso se ubica como el centro de la organización social. Con independencia de los dogmas de fe, el catolicismo permea las costumbres, los espacios de socialización, los tiempos comunitarios, y la identidad colectiva. Este modelo social, integrista por definición, se inserta en un Estado que a nivel federal se define como laico, pero que en las localidades no suele pensarse así.

En el encuentro de *Formadores de Paz* previamente referido, se hizo alusión a este problema en varios de los grupos de trabajo con los que se entabló el diálogo. Algunas personas comentan que el problema inicia desde las autoridades municipales, muchas de las cuales mantienen un ferviente compromiso con sus convicciones religiosas. De este modo, la ausencia de separación entre lo político y lo religioso deriva en la dificultad de establecer reglas de convivencia entre personas con identidades espirituales distintas. Las personas informantes apuntan, sin embargo, que en otras localidades la autoridad política ha procurado la armonía entre mayorías y minorías religiosas a partir de la sustitución de los mecanismos de integración comunitaria. Por ejemplo, quienes no cooperan para las fiestas patronales pueden aportar recursos económicos para otros fines, como el mantenimiento de los espacios públicos.

Sea como fuere, los testimonios de quienes acudieron al encuentro dan cuenta de que el proceso de laicización opera de manera diferenciada en los municipios chiapanecos y que, en buen aparte de ellos, no existe una distinción clara entre la comunidad política y la comunidad religiosa. Esto último es relevante en dos sentidos:

- a) Porque implica que el reconocimiento de la libertad de creencias y de conciencia consignadas en la Constitución es totalmente ajeno a la realidad de algunas localidades de nuestro país; y
- b) Quizás más importante, porque esto conlleva que las condiciones de vida y las posibilidades de convivencia entre

personas con identidades distintas no depende de la institucionalización del principio de laicidad, sino de las posiciones personales y de la apertura de quienes se invisten como representantes del Estado.

El programa *Creamos la Paz* tiene como propósito precisamente erradicar dichas condiciones, a través de la colaboración entre funcionarios públicos e integrantes de agrupaciones religiosas, incluyendo a liderazgos, representantes, y feligresía. Como puede advertirse, esta forma de entender la laicidad se aleja ostensiblemente del régimen mexicano clásico, caracterizado por una abrupta separación entre lo político y lo religioso. En ese orden de ideas, la LARCP de 1992 sentó las bases para una nueva relación entre Estado e Iglesias, e incluso para las posibilidades de cooperación en materias que ocupan a ambos, tales como la violencia y la atención a grupos vulnerables⁸. Pero, ¿en qué rubros es factible esta cooperación y cuáles son sus límites?

A diferencia de *Creamos la Paz*, existen entornos en los que la colaboración entre funcionarios públicos e Iglesias obedece a una agenda de valores particulares que, avalados por agrupaciones integristas, impulsan programas que trastocan tanto el principio de laicidad como el de igualdad, el de no discriminación, y el de educación. El siguiente apartado tiene como propósito ejemplificar dichas condiciones a través del caso de Chihuahua.

FORMANDO CORAZONES: DESAFIANDO LA LAICIDAD DE LA EDUCACIÓN EN CHIHUAHUA

Formando Corazones es una Institución de Asistencia Privada (IAP) creada con el fin de impulsar un programa educativo, cuyo propósito explícito consiste en formar "(...) hábitos a través de la ciencia y del sentido común y así, empoderar a las niñas, niños y adolescentes en la toma de decisiones y construcción de un proyecto de vida" (Formando Corazones, 2022). El programa consta de una serie de materiales pensados para estudiantes que van desde el nivel preescolar hasta preparatoria, así como por guías para padres. Así mismo, se enfatiza la importancia de la colaboración entre familia y escuela para propiciar un desarrollo educativo adecuado frente a los retos de nuestra sociedad (Formando Corazones, 2022).

En el sitio Web y otras redes oficiales de la IAP se expresa reiteradamente que los contenidos del programa se basan en once ejes científicos, entre los cuales destacan la antropología, la fisiología, la

⁸ Aquí destacan los grupos económicamente vulnerables, los flujos migratorios, las víctimas de la violencia, las personas en situación de reclusión, y la atención a adicciones, entre muchos otros.

sociología, el derecho, la neurociencia, la pedagogía, la ética y las diferencias sexuales, entre otras (Formando Corazones, 2022). A pesar de ello, un conjunto de especialistas en género y en educación han expresado que los materiales de *Formando Corazones* reproducen estereotipos de género y enfoques religiosos (Carrasco, 2021).

Los doce libros que forman parte del programa han sido objeto de polémica por varias razones: en ellos el matrimonio se define como “la unión estable y libre de un varón y una mujer para siempre y con el fin de formar una familia”; las relaciones sexuales aparecen como una práctica forzosamente vinculada con el matrimonio; se incluye el término *ideología de género* para abordar el tema de la diversidad (Flores, 2021); y los métodos anticonceptivos se presentan como abortivos (Carrasco, 2021), una consideración a todas luces errónea con independencia de la posición moral que se tenga al respecto.

En el conversatorio titulado “Distintas Formas de Violencia y Justicia Reproductiva”, celebrado en 2021, la psicóloga Luisa Esparza señaló que los libros de *Formando Corazones* presentan información sesgada y tendenciosa. Esta situación es de por sí problemática, en tanto que genera confusiones entre el estudiantado y promueve un conjunto de valores particulares en torno a temas como el género, la sexualidad, las relaciones afectivas, la vida y la familia. Pero el problema no es únicamente ese, sino la manera en que dichos materiales se han difundido en espacios escolares tanto privados como públicos, con la anuencia de las autoridades municipales y estatales. Así lo expresó Romelia Hinojosa, especialista en género y educación, haciendo énfasis en que la implementación del programa estuvo financiada con recursos públicos (Carrasco, 2021).

El caso de *Formando Corazones* es paradigmático porque ejemplifica la vulneración de la laicidad en varios sentidos:

- a) El artículo 3° constitucional reconoce el derecho a la educación, y establece que corresponde al Estado su rectoría. Además, la impartida por este es obligatoria, universal, inclusiva, pública, gratuita y laica (Cámara de Diputados, H. Congreso de la Unión, 2022). Vale la pena recordar que la Secretaría de Educación Pública (SEP) define los contenidos curriculares para los niveles básicos de formación, y que estos habrían de sujetarse a los preceptos constitucionales. En el caso de *Formando Corazones*, por el contrario, se enarbola un discurso dogmático que se frasea a partir de un lenguaje secular, adoptando incluso

algunos vocablos científicistas⁹. Esta condición, que Juan Marco Vaggione (2005, 2010) ha denominado *secularismo estratégico*, es incompatible con la educación laica en virtud de la ausencia de argumentación científica. Además, la información vertida en los materiales del programa se aleja del reconocimiento a la dignidad de todas las personas y a los Derechos Humanos, que suscribe nuestra república a raíz de la adhesión a múltiples tratados internacionales.

- b) *Formando Corazones* es un programa educativo alternativo al de la SEP, y que a pesar de ello se imparte tanto en establecimientos escolares privados como en públicos. En ese sentido, las autoridades municipales y estatales se alejan de las prerrogativas constitucionales, en las que se reivindica la laicidad como un elemento central de nuestra república. En su calidad de autoridades, las decisiones en materia de educación pública habrían de tomarse con total independencia respecto de las convicciones personales.

El caso de *Formando Corazones* contribuye a visibilizar que la laicidad va mucho más allá de la separación entre el Estado y las Iglesias, y que su vulneración puede trastocar los derechos de las personas en sus entornos cotidianos. En un conversatorio con adolescentes que recibieron los contenidos del programa antes referido¹⁰, algunas personas participantes narraron sus experiencias como estudiantes de nivel básico en torno a la educación sexual en sus entornos escolares: refirieron la falta de conocimiento del personal docente, el enfoque prohibitivo de la enseñanza, centrada primordialmente en la prevención de riesgos, la escasez de información respecto del uso de anticonceptivos, la ausencia de discusiones sobre identidad de género, y el hecho de que la sexualidad no se piensa como un derecho. Sobre los últimos dos puntos, un participante narra que la secrecía con la que suelen tratarse dichos temas son también una forma de discriminación:

“(…) porque hay dos chavas que sabemos que andan, y se toman de las manos y todo, y los profesores dicen <tú... y tu amiga>, como para no reconocer que son pareja. O... igual, o sea, cuando tienen que hablar *conmigo* algún asunto de género o un comentario, cualquier comentario que quieran hacer es como <tu condición>, <tu situación>. O sea es un tema tan tabú para ellos que ni siquiera se atreven a mencionarlo. Y... son dos cosas que creo que aún deben trabajarse mucho, tanto diversidad, género, acoso... y es que... es que uno se acostumbra ¿no?, la neta. Uno se acostumbra a... lo culero [Ríe], se acostumbra a lo feo, entonces lo

⁹ Esto significa que se usan vocablos que apelan al lenguaje de la ciencia, sin que ello signifique adoptar también una lógica argumentativa compatible con el método científico.

¹⁰ Este conversatorio se celebró en abril de 2022, en el marco de las actividades de la Cátedra Extraordinaria Benito Juárez, la Alianza por la Defensa del Estado Laico (ADELA), y la Universidad Pedagógica Nacional, y formó parte del ciclo “La educación laica en México: retos, tensiones y controversias”, que consta de cuatro sesiones.

empieza a ver como normal (...)" (Conversatorio La Educación Laica en México: retos, tensiones y controversias. Sesión 3, Participante 1).

Aquí no se pretende negar la libertad de creencias y de conciencia de las personas. No obstante, el hecho de que se implemente un programa educativo anclado en nociones dogmáticas, expresadas o no a través de un lenguaje religioso, resulta a todas luces contrario a los principios de laicidad, de no discriminación, y de igualdad ante la ley. Por otro lado, este caso muestra la ausencia de responsabilidad por parte de las autoridades, que, conscientes o no de la falta en comento, impulsaron un programa quizás compatible con sus propias creencias. Esto último remite a la dificultad de separar la esfera privada de la pública, y también a la pertinencia de pensar en los procesos de laicización y de secularización a partir de la heterogeneidad de sus manifestaciones en distintos niveles sociopolíticos.

El caso de Chihuahua no es único, pero ejemplifica bien que ni la laicidad ni la secularidad son cualidades observables en la totalidad de los sistemas políticos y sociales. El apoyo a *Formando Corazones* por parte de las autoridades municipales y estatales muestra que quienes representan al Estado no siempre separan las decisiones que les competen en un cargo público respecto de sus convicciones personales. Así mismo, el hecho de que un programa de las características antes descritas haya operado en escuelas públicas y privadas durante una década da cuenta de que la coincidencia entre valores morales y políticas públicas está más o menos normalizado. No debe olvidarse que Chihuahua es una de las once entidades de la república¹¹ en las que se impulsó la iniciativa del Pin Parental, que avala el derecho de las madres y padres de familia para elegir qué contenidos del currículum educativo desean "vetar" o censurar por considerarlos ajenos a sus convicciones éticas y morales (Páramo y Núñez, 2020).

Los casos de Chiapas y de Chihuahua no son únicos, y tampoco homogéneos: en una misma entidad es posible identificar a grupos que operan con lógicas seculares e integristas, así como entornos en los que quienes representan al Estado o forman parte del servicio público identifican con claridad el principio de laicidad y otros en los que esa condición no se cumple. En ese orden de ideas, la selección de los casos aquí descritos tiene como única finalidad problematizar los conceptos de laicidad y secularización, mostrando la heterogeneidad con la que ambos se manifiestan en el nivel micro social. El siguiente acápite tiene como objetivo argumentar que las aproximaciones desde la sociología y la antropología son centrales para comprender ambos objetos de estudio.

¹¹ Querétaro, CDMX, Chihuahua, Veracruz, Morelos, Guanajuato, Nuevo León, Aguascalientes, Baja California, Puebla y Chiapas.

3. REFLEXIONES FINALES: LA IMPORTANCIA DE UNA MIRADA DESDE ABAJO

En los apartados anteriores se ha reflexionado en torno a la importancia de lo religioso en las sociedades contemporáneas a partir de dos categorías fundamentales para la sociología; la secularidad y la laicidad. Una vez señalada la polisemia de la que se revisten ambos conceptos, y después de aclarar las definiciones que se suscriben en este texto en virtud de su alcance explicativo, se ha procurado problematizarlos a partir de cuatro ejes:

- 1) *La secularidad y la laicidad son cualidades que no se mantienen constantes en los sistemas social y político.* Aquí se sugiere que pensarlas como estáticas conduce a oscurecer la complejidad de sus manifestaciones, reduciéndolas a una lógica binarista en la que se indica únicamente su ausencia o su existencia. Para el caso de México, por ejemplo, es adecuado decir que la sociedad virreinal operaba con una lógica integrista, y que el Estado era confesional. Pero cuando pensamos en el siglo XIX la respuesta no es tan clara. De hecho, la Guerra de Reforma puede pensarse precisamente como una lucha entre grupos integristas y seculares, a pesar de la laicidad del Estado. Así pues, resulta imposible clasificar a una sociedad o a un sistema político a partir de una lógica binaria. Por otro lado, sería absurdo pensar en que las sociedades o las estructuras estatales y jurídicas transitan entre una y otra categoría de modo inmediato, a partir del cumplimiento de un conjunto de características claramente definidas y delimitadas. En ese sentido, aquí se propone entender la secularidad y la laicidad como cualidades en constante movimiento, y cuyo dinamismo depende de los procesos que las originan; es decir, de la secularización y la laicización.
- 2) *Los procesos de secularización y de laicización dependen de las particularidades del contexto en el que se desarrollan.* Esto significa que el desplazamiento de lo religioso como eje organizativo y el tránsito hacia la autonomía del Estado son tan variados como las sociedades y los sistemas políticos en los que se manifiestan. En el caso de nuestro país, ambos procesos estuvieron circunscritos a la presencia de una religión y de una Iglesia hegemónica; a saber, la católica. Sin embargo, y apelando al dinamismo señalado en el inciso anterior, es necesario señalar que lo religioso tampoco se mantiene constante. Así pues, la pluralización de las adscripciones religiosas, de las formas de creer y de practicar, y de otros elementos identitarios, hace necesario repensar la secularización y la laicización en México.
- 3) *Las naciones y los Estados no son monolíticos, y los procesos sociales que ocurren en ellos tampoco pueden pensarse como tales.*

En relación con el tema que aquí nos ocupa, debe considerarse que los procesos de secularización y de laicización no son idénticos en todos los niveles sociales. Este hecho suele pasar inadvertido en los análisis al respecto, a pesar de la multiplicidad de fenómenos que lo hacen observable. Los casos empíricos referidos en este texto son prueba de ello: en el nivel macro, es claro que la sociedad mexicana no se organiza con base en un criterio religioso; en el micro, es innegable que algunas comunidades construyen su identidad, generan lazos de solidaridad, y definen sus tiempos precisamente a partir de la religión. En cuanto a la laicidad, esta aparece consignada en la Constitución Política, por lo que el Estado mexicano es legalmente autónomo respecto de creencias, normas, y autoridades dogmáticas. Puesto que México se constituye como una república federal, esta condición es aplicable a todos los niveles de gobierno. A pesar de ello, en algunos entornos locales la separación entre Estado e Iglesias no opera en la cotidianidad. Esto es observable en las comunidades indígenas que se rigen por usos y costumbres, pero se presenta también en municipalidades que no cumplen con esa característica. Los casos de Chiapas y de Chihuahua, citados en este artículo, son una muestra de ello.

- 4) *Aún en un mismo nivel social, los procesos de secularización y de laicización se manifiestan de forma heterogénea.* Sobre el primero, esto es lo que explica la coexistencia de grupos y de personas que operan con lógicas integristas y seculares, con sus consecuentes efectos en términos de convivencia social: el rechazo a quienes tienen identidades o prácticas ajenas a los preceptos morales religiosos es muestra de ello, como lo ejemplifican los casos empíricos referidos en el acápite anterior. Con respecto a la laicización, es posible observar también las contradicciones entre personas que realizan sus actividades como parte del servicio público con estricto apego a la autonomía del Estado y quienes impulsan iniciativas de leyes o políticas públicas basadas en sus convicciones particulares.

Tomando en cuenta las reflexiones anteriores, aquí se argumenta que las categorías de secularización y laicización son sumamente útiles para comprender lo religioso en las sociedades contemporáneas. Sin embargo, la pertinencia de estas depende precisamente de su problematización. Cualquier estudio sobre dichos procesos habría de tomar en cuenta la heterogeneidad de sus manifestaciones en función de tres niveles de análisis: el macro, el meso y el micro.

En esa tesitura, aquí se propone que las herramientas analíticas que ofrecen la sociología y la antropología resultan trascendentes para aprehender la secularización y la laicización en el nivel micro. Ambas categorías vienen de la sociología, y a partir de esta es posible establecer los vínculos entre los tres niveles mediante perspectivas diversas, cuya utilidad depende del objeto de estudio. Así, por ejemplo, el interaccionismo simbólico resulta pertinente si se desea comprender el modo en que secularidad y laicidad dan forma a las relaciones sociales en un microentorno. La antropología resulta sumamente útil para hacer observables los discursos, el lenguaje corporal, el simbolismo, la disposición espacial, y la apropiación del espacio por parte de los sujetos. Porque ¿cómo dar cuenta del uso recurrente de la palabra *Hermano* entre autoridades estatales, de la familiaridad que denotan los gestos entre funcionariado público y liderazgos religiosos, o de la incomodidad que genera entre algunos de estos últimos la referencia a temas moralmente reprobables desde su perspectiva? Nada de eso puede observarse si el análisis se ubica exclusivamente en el nivel macro; nada puede entenderse si se piensa como estático, homogéneo, o definitivo.

BIBLIOGRAFÍA

- ADELA, Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez”, y Universidad Pedagógica Nacional (2022) Conversatorio La Educación Laica en México: retos, tensiones y controversias. Encuentros celebrados entre marzo y abril de 2022.
- AFP (2002, 31 de julio). Beso del presidente Fox al anillo papal desata polémica en México. AFP.
- Ardic, N. (2012). *Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the Early 20th Century*. Routledge.
- Baubérot, J. and Milot, M. (2011). *Laïcités sans frontières*. Éditions du Sesuil.
- Berger, P. (1969). *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. Doubleday.
- Blancarte, R. (2019). *La república laica en México. Siglo XXI*.
- Blancarte, R. (2018, 13 de noviembre). *Peña Nieto y la religión*. Milenio.

- Blancarte, R. (2014). Las leyes de reforma y el Estado laico: importancia histórica y validez contemporánea. El Colegio de México.
- Blancarte, R. (2008a). Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo. El Colegio de México.
- Blancarte, R. (2008b) Para entender el Estado laico. Nostra.
- Blancarte, R. (2006). Laicidad: la construcción de un concepto de validez universal. En: Laicidad y América Latina en Europa (pp. 32-36). Instituto Universitario CLAEH.
- Cámara de Diputados, H. Congreso de la Unión (2022) Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Ciudad de México, 1917.
- Carrasco, L. (2021, 1 de diciembre). Preocupa entrada de programa con enfoque religioso a escuelas públicas; atenta vs educación laica, señalan. Raíchali noticias.
- Casanova, J. (1994). Public religions in the modern world. Chicago University Press.
- Daly, E. (2007). The ambiguous reach of constitutional secularism in republican france: revisiting the idea of laïcité and political liberalism as alternatives. Oxford Journal of Legal Studies, 57(248), 267-277.
- De la Torre, R. (2001). Los nuevos milenarismos de fin de milenio. Revista Estudios del Hombre, 11, 57-78.
- De la Torre, R. (2018). Videogracia y las recomposiciones de la religiosidad contemporánea en Latinoamérica. Fiar, 11(1), 19-33.
- DGAR (2021). Memoria documental de auxiliares estatales de asuntos religiosos. Logros 2019-2021, a la mitad del camino. Dirección General de Asuntos Religiosos.
- Dobbelaere, K. (1990) Secularización, un concepto multidimensional. Universidad Iberoamericana.
- Durkheim, É. (2007). Las formas elementales de la vida religiosa. Colofón.
- Eberle, C. (2002). Religious conviction in liberal politics. Cambridge University Press.

- Eisenstadt, S. (2013). Las primeras y múltiples modernidades: identidades colectivas, esferas públicas y orden político en las Américas. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 58(218), 129-152.
- Ferrajoli, L. (2009). Laicidad del derecho y laicidad de la moral. *Revista de la Facultad de Derecho en México*, 8(16), 169-181.
- Flores, A. (2021, 8 de diciembre). Chihuahua: Alcalde quiere dar dinero a programa escolar antiderechos. *Homosensual*.
- Gómez, E. (2009, 22 de enero). La presencia de Felipe Calderón en la inauguración del Sexto Encuentro Mundial de las Familias fue, en sí, un hecho cuestionable. *Noroeste*.
- Gamper, D. (2014). *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Trotta.
- Garma, C. et al. (2020). Política y religión en la 4T. Debates sobre el Estado laico. Encuentro celebrado en las instalaciones de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Garzón, I. (2006). *Bosquejo del laicismo político*. Universidad Católica de San Pablo.
- Hervieu-Léger, D. and Champion, F. (1986). *Vers un nouveau christianisme. Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Éditions du Cerf.
- Inglehart, R. and Norris, P. (2004). *Sacred and secular: religion and politics worldwide*. Cambridge University Press.
- Lerma, E. (2021). Retos del Estado laico ante los procesos político-religiosos y autonómicos en Chiapas. En: *Política y religión en la 4T. Debates sobre el Estado laico* (pp. 113-132). Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Luckmann, T. (1967). *The invisible religion. The transformation of symbols in industrial society*. MacMillan.
- Martin, D. (1979). *A general theory of secularization*. Harper Colophon Books.

- Mashayekhi, A. (2015). Tehran, the scene of modernity in the Pahlavi Dynasty: modernisation and urbanisation processes, 1925-1979. In: *Urban Change in Iran: Stories of Rooted Histories and Ever-accelerating Developments* (pp. 103-130). Springer.
- Milani, M. (2018). *The making of Iran's Islamic Revolution: from Monarchy to Islamic Republic*. Routledge.
- Molina, M. (2018). *Educación laica y educación católica. Entender el mundo desde ángulos diferentes*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Molina, M. (2012). La Iglesia católica en el espacio público: un proceso de continua adecuación. *Política y Cultura*, 38, 49-65.
- Morales, J. (2009). La relación laicidad-democracia, ¿puede un pueblo ser democrático sin ser laico?. *Revista Cuestiones*, 5(10), 56-65.
- Formando Corazones (2022). *Formación Integral en Afectividad*. Formando Corazones.
- Páramo, O. y Núñez, M. (2020, 10 de agosto). El PIN parental, retrógrada y violatorio a los derechos del menor. UNAM Global.
- Rakita, M. (2017). Modernization discourse and its discontents. *Studia Ethnologica Croatica*, 29, 103-148.
- Redacción El Financiero (2021, 4 de junio). Soy seguidor de Jesucristo: AMLO declara que él es cristiano. *El Financiero*.
- Ruiz, A. (2021). Laicidad liberal y laicismo. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 44, 475-482.
- Patiño, A. (2018). La cooperación entre el Estado y las Asociaciones Religiosas en México. A veinticinco años de las reformas constitucionales de 1992. *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 34, 305-329.
- Vaggione, J. (2010) Prólogo. El activismo religioso conservador en América Latina. En: *El activismo religioso conservador en Latinoamérica* (pp. 9-18). Ferreyra.
- Vaggione, J. (2005). Reactive politicization and religious dissidence. The political mutations of the religious. *Social Theory and Practice*, 31(2), 165-188.

Valleverdú, J. (2005) Violencia religiosa y conflicto político en Chiapas, México. *Nueva Antropología*, 20(65), 55-74.

Vázquez, R. (2008). Laicidad, religión y deliberación pública. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 31, 661-672.

Weber, M. (2013). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Fondo de Cultura Económica.

Weil, P. (2008). Why the french laïcité is liberal. *Cardozo Law Review*, 30, 2699- 2714.

Wohlrab, M. y Burchardt, M. (2012). Multiple secularities: toward a cultural sociology of secular modernities. *Comparative Sociology*, 11(6), 875-909.

CAPÍTULO IV

Apuntes para una historia del Espiritualismo Trinitario Mariano en México

Gabriela Castillo Terán¹

INTRODUCCIÓN

En este capítulo se exponen de manera panorámica las transformaciones que ha sufrido el espiritualismo desde su origen hasta nuestros días. Se trata de una perspectiva inédita, en vista de que la mayoría de las investigaciones sobre el tema exponen la visión de un espiritualismo estable, como si hubiera permanecido igual a lo largo del tiempo. Por el contrario, este trabajo plantea observar el dinamismo propio del grupo, constituyendo una aportación en cuanto a la forma de entender y abordar el Espiritualismo Trinitario Mariano (ETM). La propuesta está orientada a abordar el estudio del espiritualismo a través de cinco etapas que responden a momentos de quiebre, las cuales dieron lugar a la reorganización del grupo y la transformación de su ritual. Dada la envergadura y responsabilidad que implica relatar la historia de un grupo social, este trabajo resulta apenas un ejercicio introductorio para identificar momentos decisivos en la trayectoria espiritualista, que a su vez puede ser una buena guía para estudios futuros. Visualizar la historia del ETM en etapas facilita el análisis en períodos diferenciados que mantienen cierta unidad.

El Espiritualismo Trinitario Mariano es una expresión religiosa que mantiene una relación muy estrecha con elementos emblemáticos de la cultura popular mexicana. Le es propia la figura del curandero urbano, al que se recurre en situaciones de extrema desesperanza. La desgracia, la enfermedad y las calamidades de la vida son trastocadas por la eficacia del ritual espiritualista. Los círculos de fuego y las limpiezas con huevo también son parte de la actividad propia de este grupo. El ETM reúne los entornos urbano y rural, el pasado y el presente, los vivos y los muertos, la realidad y la magia, lo aceptable, lo creíble y lo mundano con lo incomprensible, lo sagrado y lo milagroso. El especialista espiritualista es, en algún sentido, un elemento propio de la cultura mexicana al que recurren adeptos, curiosos y escépticos de todas las clases sociales.

¹ Profesora Investigadora de Tiempo Completo, Instituto de Estudios Superiores de la Ciudad de México "Rosario Castellanos". Doctora en antropología social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Ciudad de México. Maestra en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ponente en congresos nacionales e internacionales. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT, Nivel C.

El grupo se caracteriza por la realización de dos tipos de actividades principales: ceremonias religiosas de culto (cátedras) y sesiones de curación. Estas actividades dependen de la práctica del trance mediúmnico. En las cátedras son médiums de alto grado jerárquico quienes en estado de trance comunican *La palabra divina*. En estas ceremonias no es un sacerdote quien dirige el ritual, sino un médium (pedestal o ruiseñor²) que “presta su cuerpo” para que se comuniquen las personalidades de la Trinidad Sagrada y la Virgen María. De manera que, el mensaje lo imparte “directamente” la divinidad a través del médium. Por su parte, en las sesiones de curación, son espíritus *protectores* quienes se comunican con los consultantes y los curan, por lo tanto, no cura el médium sino su espíritu protector.

La revisión panorámica de la trayectoria del grupo permite observar que el trance no fue siempre parte de la práctica ritual espiritualista, aunque sí representa al tipo de espiritualismo más extendido³. Ya que, de hecho, en tiempos recientes, el trance ha sido desechado del ejercicio de muchos espiritualistas.

Hasta el momento el trabajo más completo sobre la historia del espiritualismo es el emprendido por Silvia Ortiz Echániz (1990), sin embargo, aún quedan sin conocer enormes períodos de la historia del ETM. Algunas de las dificultades más importantes para esta tarea se deben a que ha habido muchas ramificaciones y derivaciones de la Iglesia primitiva y a que no existe un archivo general sobre los acontecimientos propios del grupo. Muchos de los materiales se han perdido y otros más han quedado dispersos en pequeños archivos personales. Existen documentos que han sido modificados a modo por los líderes de algunas congregaciones para exaltar aspectos que fortalecen sus principios o identidad e incluso para desacreditar a otros grupos o líderes. Algunos de estos documentos han alcanzado gran difusión, logrando distorsionar los hechos de tal modo que hay pasajes que hoy parecen incuestionables. Otra dificultad es que conocer su propia historia no forma parte del proceso de iniciación al grupo, porque en realidad es muy poco lo que los espiritualistas saben acerca de sus orígenes. Se trata principalmente de una tradición oral que se transmite de manera informal. Los pocos estudiosos que investigan al respecto aportan algunos datos, en ocasiones verificables y otras veces poco confiables.

² Pedestal y ruiseñor son dos cargos internos dentro de la jerarquía espiritualista.

³ Una clasificación de los tipos de espiritualismo se encuentra en Castillo 2015 y 2019.

RECUENTO HISTÓRICO DEL ESPIRITUALISMO TRINITARIO MARIANO

Después de analizar la historia del ETM desde sus orígenes, de hacer una revisión de la literatura especializada y de integrar información recabada en años de trabajo de campo, he podido identificar cinco etapas históricas. La siguiente es una propuesta para esquematizar y facilitar el estudio de la historia del Espiritualismo Trinitario Mariano.

PRIMERA ETAPA: LA IGLESIA PRIMITIVA

Esta etapa abarca desde 1866, año en que se fundó oficialmente la Iglesia Mexicana de Elías (IME), hasta la muerte de su fundador en 1879. La iglesia primitiva (la IME) se caracterizó por una estructura jerárquica rígida con gran cantidad de cargos y órganos reguladores de la actividad religiosa. Es propio de esta etapa el uso exhaustivo de un repertorio de objetos simbólicos utilizados en el ritual entre los que figuran cruces diversas, insignias, escudos, estandartes, copas, arcas (cajas en las que se resguardan objetos secretos de poder o tradición), la bandera mexicana, la imagen de la virgen de los Dolores, mantelería, cortinas, etc. También es característico el uso de ropajes sofisticados y coloridos, constituidos de varios elementos cada uno de los cuales posee un significado y señalan un nivel jerárquico de participación. Entre los aditamentos figuran túnicas de colores, capas, cintos (cíngulos), estolas y solideos que simbolizan los cargos y atributos de cada miembro de esa iglesia. Estas características parecen imitar rasgos materiales no doctrinales de la masonería que tuvo importante incidencia en el México de aquellos años. Tal influencia se percibe en la emulación de una organización estrictamente jerarquizada, con rituales de iniciación múltiples, un código de conducta severo para los miembros de la iglesia y un repertorio simbólico e iconográfico sofisticado, que encuentra sus raíces en la antigüedad. La IME se fundó a partir de la construcción de un mito originario que recupera la narración bíblica de las Siete Iglesias del libro del Apocalipsis de San Juan. Es decir, que buscó legitimidad en los escritos bíblicos que gozan de reconocimiento y que también ofrecen un amplio margen de interpretación.

En este período fue una característica importante de la IME el uso de signos en el espacio ritual, como la presencia de los siete colores: “verde esmeralda, rojo escarlata, azul cielo, rosa pálido, café carmelita, azul marino y blanco lácteo”. Aquella era una organización cerrada, que encontró en el establecimiento de formas propias el mecanismo para reconocer a sus miembros y al mismo tiempo excluir y distanciarse de

externos a la congregación. La influencia de la masonería no resulta sorprendente, pues en aquellos años el de los masones era un grupo prestigioso y exclusivo constituido por empresarios, políticos y militares de la mayor influencia y poder en el ámbito político nacional e internacional. La IME buscó replicar una estructura organizacional compleja, rígida y hermética. Formuló para ello un código simbólico propio e introdujo objetos de poder simbólico ritual únicos de la iglesia, garantes de un sólido sentido de pertenencia y exclusividad entre sus miembros. A esta etapa corresponde la descripción de Ortiz (1990), sobre una iglesia mesiánica y milenarista.

EL ORIGEN

A finales del movimiento de independencia (1810-1821) se inició el proceso de reorganización y secularización de las instituciones de beneficencia eclesiales. Hospitales, escuelas, hospicios y cementerios pasaron a la vigilancia del Gobierno de México. Los primeros esfuerzos por redactar una Constitución Nacional defendían la libertad de enseñanza, la libertad de imprenta, la libertad de culto y se prohibía a las Iglesias poseer bienes inmuebles. El país se encontraba desorganizado y las migraciones internas iban configurando un nuevo mapa social. Fueron años propicios para el surgimiento y florecimiento de nuevas iglesias. Estos factores aunados a una importante crisis en la cobertura de los servicios de salud son algunos de los elementos que Silvia Ortiz (1990), encuentra como determinantes para el florecimiento de un culto que, como una de sus propuestas principales, a la par de la religiosa, ofrece una alternativa de sanación a sus fieles. En aquel momento, como ha señalado Ortiz (1990, 1993), la propuesta de la Iglesia primitiva permitía a sus adeptos contrarrestar la concepción de un pueblo sometido e infravalorado impuesta por el coloniaje.

MISTERIO Y CARISMA: ROQUE JACINTO ROJAS ESPARZA

De acuerdo con su biografía, el fundador del Espiritualismo Trinitario Mariano nació el 16 de agosto de 1812 en la calle de Correo Mayor⁴ de la Ciudad de México: "líder carismático que destaca su mestizaje debido a su ascendencia judaica por línea paterna y otomí por la materna..." (Ortiz, 1993, p. 61). Sus biógrafos y todos los seguidores de su iglesia coinciden en señalar que fue un hombre lleno de virtudes y dones, un

⁴ En ese momento conocida como calle del Indio Triste No. 8, de acuerdo con la biografía de Asunción Lopezcano Valverde y con base en la misma biografía, murió el 18 de mayo de 1879 en la calle de Niño Perdido No. 18 de la misma ciudad.

hombre generoso, amoroso, bondadoso y caritativo, quien a lo largo de su vida realizó múltiples milagros de sanación; se desempeñó en 22 oficios y llegó a ser juez del registro civil en Iztapalapa⁵ entre los años 1860 a 1861⁶. Roque Rojas Esparza se casó con Guadalupe Arias Malanco y procreó dos hijos: Delfino Rojas Arias, que murió a los pocos meses de nacido, y Carolina Rojas Arias.

Un aspecto que llama la atención sobre la iglesia primigenia es la incorporación de las mujeres en la jerarquía eclesiástica. De acuerdo con la documentación conocida (Conferencias de la Guía Marta Sánchez, 2005; Ortiz, 1990) en una ceremonia realizada en 1863 Rojas nombró a varias sacerdotisas e incluso una mujer quedó al frente del Sello II. Estos eventos muestran a un Roque Rojas que contrasta con el que se revela en el libro *El Último Testamento*⁷, de su autoría, en el que se muestra intolerante, castigador y misógino.

Los datos biográficos de Rojas fueron recopilados y distribuidos profusamente en los templos espiritualistas en folletos reproducidos durante las décadas de los cincuentas y setentas por la imprenta de Federico Ramírez Jiménez⁸. De acuerdo con la Asociación para Estudios de Filosofía Espiritualista A.C., la versión publicada por Ramírez fue escrita por el regiomontano Gregorio Baldomero a quien el propio Roque Rojas habría narrado su vida el 30 de diciembre de 1874, dos años antes de su muerte. En su página web esta Asociación señala que en los años sesenta del siglo XX, Amaury Leal Lopezcano⁹ editó *Los datos biográficos del mesías mexicano señor don Roque Rojas*, que es adaptación de la biografía que escribiera Gregorio Baldomero y se trata de la versión más conocida y difundida entre los espiritualistas. Actualmente existen reproducciones y adaptaciones reducidas de aquella primera biografía hechas por diferentes agrupaciones espiritualistas y eliasistas. De acuerdo con todas las versiones, Roque Rojas recibió revelaciones y mensajes entre 1861 y 1869 sobre cómo debería fundar y organizar una iglesia mexicana. En estos mensajes Rojas fue señalado como el Elías del Tercer Tiempo y fue nombrado Jefe Supremo de la Iglesia. Sus visiones hacían referencia a las profecías

⁵ En aquella época Pueblo de Iztapalapa.

⁶ Aunque se tienen datos del inicio de actividades de este registro civil hasta el año de 1862. Esta es una entre varias inconsistencias históricas en la biografía de Rojas.

⁷ *El Último Testamento* es un texto del que se atribuye la autoría a Roque Rojas sin que esto sea comprobable.

⁸ La imprenta Ramírez, ubicada en la col. Peralvillo, propiedad de Federico Ramírez Jiménez, de filiación espiritualista, durante muchos años se encargó casi exclusivamente de la publicación de pequeños folletos de bajo costo relacionados con el espiritualismo.

⁹ Quien ostentó el cargo de Sexto Gran Hijo del Sol, es decir, fue sucesor del cargo inicial desempeñado por el propio Roque Rojas.

descritas en el Apocalipsis de San Juan. Siguiendo estas revelaciones Rojas fue estructurando la iglesia en diferentes ceremonias. El 24 de diciembre de 1863, en la calle de Ex convento de San Diego, en la Ciudad de México, Rojas consagró y nombró a 24 sacerdotes, 12 hombres y 12 mujeres, como iniciadores del culto de la nueva iglesia. Entre las sacerdotisas se encontraban la esposa del mismo Rojas: Guadalupe Arias Malanco de Rojas y su hija Carolina Rojas Arias; también Guadalupe Suárez viuda de Oviedo y sus hijas Damiana Oviedo Suárez, María de Jesús Oviedo Suárez y Luisa Oviedo Suárez viuda de Mendoza. En esa ceremonia también fue consagrada Refugio González Jácome viuda de Lopezcano. Estas mujeres serían de gran importancia para el rumbo que tomó la iglesia en los años posteriores a la muerte de Roque Rojas.

La fecha oficial en que se conmemora la fundación de la Iglesia Mexicana de Elías es el primero de septiembre de 1866, día en que Rojas recibió las indicaciones para conformar “las siete Jerarquías de las siete Iglesias de Elías”, representación de las siete iglesias del Asia menor que se mencionan en el Apocalipsis. De esta manera, la nueva iglesia, quedó organizada en siete fracciones o Sellos. Para cada Sello se nombró un representante y una sacerdotisa. Las sacerdotisas fueron mujeres jóvenes que realizaron votos de castidad de por vida para consagrarse al sacerdocio de la iglesia.

Roque Rojas asumió la máxima autoridad de su Iglesia bajo el nombramiento jerárquico de Gran Hijo del Sol. Nombramiento que tuvo su secuela en el Primer Gran Hijo del Sol, Segundo Gran Hijo del Sol y así sucesivamente. Actualmente existen al menos dos¹⁰ personas que ostentan y disputan el cargo de Octavo Gran Hijo del Sol, pero ninguno tiene el reconocimiento de las agrupaciones espiritualistas, estos son: Efrén Rodríguez Gómez de la Iglesia Eliasista de México A. R. y Víctor Parra Gómez de la Santa Iglesia Mexicana de Elías A. R. ambas asociaciones religiosas ubicadas en la alcaldía Iztapalapa.

LA IGLESIA PRIMIGENIA DE ROQUE ROJAS Y LOS SIETE SELLOS

Cada uno de los Siete Sellos representa una de las siete iglesias: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardis, Filadelfia y Laodicea; está asociado con alguna de las doce antiguas tribus de Israel y a cada uno le fue asignada una simbología propia, así como atributos, dones y fechas de culto especiales. El jerarca de cada Sello recibió un nombramiento

¹⁰ He tenido conocimiento de un tercero radicado en el Estado de México. Sin embargo, hasta el momento no lo he localizado y, por lo tanto, este no es un dato verificado.

distinto: Príncipe de la Iglesia, Rabino, Sacerdote, Leví, Profeta, Guía y Patriarca, respectivamente. Toda esta información quedó consignada en el libro conocido como *El Último Testamento*.

Marta Sánchez, Guía del tercer templo en importancia “Moisés, Jesús y Elías”, ubicado al norte de la Ciudad de México, explica la relación entre las Siete Iglesias y los Siete Sellos de la siguiente manera:

Roque Rojas Esparza fue hombre iluminado por el Espíritu Santo y trabajó en su entendimiento el espíritu del profeta ELÍAS para prepararlo ya que debía ser el fundador de la “VERDADERA IGLESIA CRISTIANA ELÍAS” que abarcaba 7 Iglesias y 7 Sellos. Desde el año 1861 hasta 1869, Roque Rojas tuvo revelaciones y le fueron dadas las oraciones, rituales, ceremonias, constitución, reglamento etc. de las 7 Iglesias Selladas que serían representación de las 7 Iglesias que existieron en Asia Menor. A los componentes y congregantes de estas 7 Iglesias Selladas, se les llamaría “Nuevo Pueblo de Israel”, ya que eran simiente de Abraham, Isaac y Jacob, y de los doce hijos de Israel, eran los espíritus del pueblo hebreo que volverían a reunirse en este tiempo. [...] Estas Siete Iglesias Selladas debían estar dirigidas por un ORATORIO CENTRAL y gobernadas las siete por EL JEFE DE LA NUEVA IGLESIA, pero a su vez, se dio un jefe para que gobernara cada iglesia. Les fueron concedidas a estas siete iglesias dones, gracias, privilegios y misiones. (Sánchez, 2005, Tomo I, Conferencia 3ª, p. 2-3).

El documento se refiere a la iglesia fundada por Rojas como “Verdadera Iglesia Cristiana Elías”, y algunos informantes e incluso un documento encontrado en campo la menciona como “Iglesia del Espíritu Santo”, de manera que es difícil saber cuál fue el verdadero nombre inicial de esta iglesia. Pero sin duda el nombre más difundido, es el de Iglesia Mexicana Patriarcal Elías (IMPE) debido a que, después de la muerte de Roque Rojas, la representación del Séptimo Sello le añadió el adjetivo de “Patriarcal” y fueron ellos quienes encargaron la edición de muchos de los folletos hasta hoy conocidos y considerados como históricos, aunque no respetaron con fidelidad los escritos originales. Esto es declarado por representantes de diferentes iglesias asociadas o derivadas de la inicial. Para muestra se puede consultar el testimonio del Rabino del Segundo Sello Alfonso Manuel Gutiérrez, quien en su momento fuera desconocido por otros miembros de la misma iglesia¹¹. En este trabajo me he referido a ella como la Iglesia

¹¹ Se puede encontrar un testimonio en la página: Espiritualistas Elías (2015). A Alfonso Manuel Gutiérrez lo visité en su domicilio en octubre de 2016. Lo entrevisté sobre el tema y me mostró fotografías, documentos manuscritos y mecanografiados, que requerirían un estudio muy detallado. Sin embargo, sólo pude revisar algunos rápidamente y tomar pocas fotografías. En el archivo personal bajo resguardo del Rabino Gutiérrez encontré un par de fotografías originales de Roque Rojas, más joven, y distintas impresiones de su fotografía más difundida. Era sin duda un archivo que merecía atención especial, pero Alfonso Manuel Gutiérrez no daba acceso fácilmente

primitiva o por sus siglas (IME) para distinguir que todos los documentos en los que aparece como IMPE pueden haber sido modificados en la medida en que su edición y difusión se dio en un momento en el que ya había un distanciamiento importante entre los representantes de los diferentes Sellos de la Iglesia primigenia.

LA MUERTE DEL FUNDADOR

Espiritualistas que investigan la historia de su religión, afirman que Roque Rojas murió el 18 de mayo de 1879 completamente alejado de la iglesia que él mismo fundó, desilusionado por la malversación de sus fundamentos. Es decir que fundó una iglesia, pero a los pocos años la abandonó. De acuerdo con estas versiones, sus sucesores, los representantes que él mismo nombró, interpretaron y reorganizaron la IME de alguna manera que era contraria a las indicaciones y objetivos planteados por Rojas, por eso él se habría apartado. En realidad, no se han hallado evidencias que sustenten los datos más generales sobre la vida de Roque Rojas. En la página de la Asociación para Estudios de Filosofía Espiritualista A. C. se comenta:

Existen muy pocos datos confiables acerca de Roque Rojas, la mayoría de ellos son solamente breves referencias de contenido más místico que histórico, y que se han mantenido por tradición oral dentro de las distintas corrientes religiosas eliasistas o espiritualista, siendo algunas de ellas contradictorias lo que indudablemente limita su credibilidad. [...] ...la Asociación tiene un proyecto de investigación que incluye el conocer la biografía de Roque Rojas, pero los resultados han sido desalentadores, por ejemplo, basta comentar que se han revisado los archivos del lugar donde se supone fue bautizado Roque Rojas, abarcando unos 100 años en torno a 1812 y no se ha encontrado registro alguno sobre él. Ni siquiera el nombre del párroco que lo bautizó aparece. Queda entonces a criterio del lector creer, como dicen algunos seguidores de Roque Rojas, que existe una conspiración secreta que ha tratado de borrar toda huella de su existencia; o puede creer, como dicen otros seguidores, que Dios Todopoderoso se ha encargado de borrar todo rastro de Roque Rojas sobre la tierra que no sea necesario para la verdadera fe en Dios, minimizándolo como hombre pero exaltándolo como su mesías; o tal vez prefiera creer como dicen otros, que los datos biográficos existentes hasta ahora son sólo mentiras para que la gente continúe creyendo en él.

EL ÚLTIMO TESTAMENTO

El libro *El Último Testamento* recopila escritos que corresponderían a las revelaciones recibidas por Rojas entre 1861 y 1869. El libro, que tendría que ser de gran importancia para el espiritualismo, en realidad es casi

a esta documentación. Después de su muerte, el 2 de febrero de 2020, los archivos fueron vendidos y desconozco su paradero.

completamente desconocido. No hay ediciones recientes ni se difunde su contenido. ¿Por qué? En este libro se maldice hasta el cansancio y se anatematiza la participación de las mujeres en el sacerdocio, así como la comunicación con espíritus de personas muertas. Por lo tanto, este libro en realidad reniega de las prácticas más importantes y características del ETM. Aparentemente el texto habría sido manipulado y modificado por el Sexto Gran Hijo del Sol Jefe Supremo de la IMPE entre 1958 y 1976, Amaury Leal Lopezcano, esto se puede deducir por las notas incluidas en la edición a cargo de Federico Ramírez y por testimonio del rabino Alfonso Manuel Gutiérrez.

Se dice que Roque Rojas dejó tres copias manuscritas de estos textos, y que al menos una copia habría sido resguardada por Damiana Oviedo, consentida de Rojas, y otra por Dolores Arriaga Lopezcano. Miembros de la Iglesia Eliasista de México A. R. comentan que Damiana por ser analfabeta no supo valorar estos documentos, por lo que la copia heredada al Sexto Sello se habría perdido. Y la única copia conocida habría permanecido en el linaje de la familia Lopezcano, pero estos materiales han sido resguardados y ocultados hasta el punto de que actualmente nadie conoce con veracidad su destino. La Asociación de Estudios Filosóficos Espiritualistas A. C. ha concluido que:

El Último Testamento es una compilación de escritos atribuidos a Roque Rojas, y aunque esto no se puede afirmar al cien por ciento, damos nuestro voto de confianza en que así fue. Sin embargo, dicha compilación está incompleta y plagada de múltiples adiciones y adulteraciones que dificultan saber con exactitud qué partes fueron escritas por Roque Rojas, y que partes fueron añadidas (2016).

Esta etapa corresponde con la presidencia de Benito Juárez, de quien se cuenta que habría tenido relación con Roque Rojas a partir de la amistad entre Margarita Maza de Juárez y Guadalupe Arias Malanco, su esposa. De acuerdo con esta anécdota, Juárez habría sido iniciado en el culto de la Iglesia primitiva. Sin embargo, no existe ningún indicio entre las múltiples biografías del Benemérito que apunte a la autenticidad de este hecho. Juárez murió en 1872, antes de la muerte de Rojas y antes de que existiera el ETM formalmente. En cambio, se encuentra ampliamente documentado que Juárez fue miembro activo en varias logias masónicas. Por otra parte, si la cercanía entre Rojas y Juárez tuviera algún fundamento, esto podría reforzar la hipótesis de la mencionada influencia del modelo masónico en la conformación de la Iglesia primitiva.

SEGUNDA ETAPA: SEPARACIÓN DE LOS SELLOS Y SURGIMIENTO DE NUEVAS NOMENCLATURAS

Esta etapa inicia a la muerte del fundador en 1879. A partir de este momento los representantes de los Siete Sellos se separaron y se desconocieron entre sí. Algunos Sellos cambiaron de denominación e hicieron adaptaciones a la forma del culto y unos pocos continuaron siendo más fieles al modelo original de Rojas. Silvia Ortiz (1990, 1993, p. 63) señala que al momento de su muerte ya existían incipientes grupos de seguidores de su doctrina en los estados de México, Hidalgo, Tlaxcala y Puebla, además de la Ciudad de México.

En algún momento de este período el Sexto Sello, que habría quedado bajo la dirección de Damiana Oviedo Suárez, asume la denominación de Espiritualismo Trinitario Mariano. En esta etapa surgen diversas iglesias relacionadas con la inicial IME de Roque Rojas y se registran graves distanciamientos entre los miembros originales, incluso se pueden identificar algunos enfrentamientos muy claros entre miembros de los diferentes Sellos. Algunos de los Sellos lograron subsistir, otros se desintegraron y se perdió la representación del Gran Hijo del Sol. Esta parte de la historia es estudiada y reconstruida por Silvia Ortiz (1990). Por su parte, la Iglesia Eliasista de México A. R. en su página oficial hace una reconstrucción de aquellos eventos:

Después del fallecimiento del Verdadero Hijo del Sol¹², la Sacerdotisa Guardiania del Séptimo Sello, la señorita Fernanda Trejo Jácome, con el apoyo de Benita Jácome de Martínez y Santos Posadas de Trejo, y de los señores Licenciado Gregorio Baldomero Valadez, Cayetano Trejo Jácome, Tirso Trejo Jácome y Lucas Martínez, fundó la Iglesia Mexicana Patriarcal Elías, integrando a la denominación original dejada por Roque Rojas, el término de "Patriarcal", ya que su mayor iniciadora perteneció a la Séptima Iglesia Patriarcal de Laodicea al igual que el Licenciado Gregorio Baldomero Valadez, quien fue el primer Jefe Patriarca. En sus orígenes ésta fue la única corriente Eliasista que mantuvo intacta la doctrina de Roque Rojas, pues reconoció debidamente al primer Gran Hijo del Sol, Joaquín Abadiano Mendiola (lo que no hicieron los demás integrantes de la congregación primigenia), consagrado directamente por el Mesías Mexicano el domingo de Pentecostés de 1869, además de que respetaron las instituciones dejadas por éste, manteniendo pura la doctrina Eliasista (2016).

Al no haber acuerdo sobre quién debía ser el sucesor de Rojas, las estructuras de la primera etapa colapsaron. La iglesia primitiva se desintegró y cada Sello procuró conservar los elementos que le correspondían. Actualmente ya no funcionan de manera articulada, cada uno afirma conducir con fidelidad sus actividades de acuerdo con

¹² "El Hijo del Sol" es Roque Rojas.

el modelo original y muy generalmente descalifican las labores del resto de los Sellos. Se menciona que existía rivalidad entre la sacerdotisa Guardiana del Séptimo Sello, Fernanda Trejo Jácome y Damiana Oviedo Suárez, sacerdotisa Guardiana del Sexto Sello. Algunos testimonios afirman que esto se debió al favoritismo que en vida Roque Rojas mostró por Oviedo (pues era “su niña mimada”) y otros opinan que se debió al desprecio que generaba en Fernanda Trejo el que su compañera fuera una mujer humilde e ignorante de baja extracción social. Lo cierto es que esta actitud de desprecio se extendió por todo el linaje que resultó del Séptimo Sello y sus asociados, y hasta el día de hoy se mantiene en los representantes de varios Sellos un dejo de menosprecio por la figura de Damiana Oviedo a la que señalan como “la corruptora del Sexto Sello”. Esta actitud se ha visto reforzada por la amplia difusión de materiales de la IMPE editados por Federico Ramírez que condenan muchas de las actividades que el Sexto Sello, bajo la conducción de Oviedo, implementó con gran éxito al separarse del resto de la estructura de la Iglesia primitiva, como la comunicación con espíritus de personas fallecidas¹³.

Lo cierto es que a la muerte de Rojas el Sexto Sello progresivamente simplificó la simbología, eliminó los vestuarios fastuosos y flexibilizó las estructuras. En esta etapa se integraron al Sexto Sello miembros de los estratos más desfavorecidos de la población: campesinos, revolucionarios e indígenas desplazados y se desarrolló de manera importante la actividad curativa. El Espiritualismo Trinitario Mariano fue adquiriendo su carácter actual, con curaciones en las que se hace amplio uso de la medicina ancestral. En esta etapa iniciaron las cátedras por inspiración del Espíritu Santo. También es muy probable que de este período provengan las ceremonias en las que se “manifiestan” héroes de la historia nacional, de la independencia de México, y personajes prehispánicos, ceremonias de carácter autóctono, que representan a grupos marginados y que hasta el día de hoy se llegan a realizar en algunos templos.

Como lo apunta Ortiz (1993, p. 57) la Iglesia de Roque Rojas surge en oposición a la hegemonía de la Iglesia católica romana, es una “iglesia cismática del catolicismo”, mientras que el ETM de Damiana Oviedo emerge en un momento histórico distinto en que ya había una diversidad de iglesias pugnando contra el catolicismo. Esto, aunado a la fuerte influencia del espiritismo que tiende a ser una filosofía conciliadora y pacifista, facilitó el sincretismo de las religiones

¹³ Este taller editorial también publicó otros folletos propios del Segundo Sello y del Sexto Sello, como los libritos de coros, oraciones, etc.

autóctonas con la práctica del trance espírita y la estructura de la religión fundada por Rojas, convirtiéndose en una nueva religión híbrida, flexible, adaptable a múltiples contextos y poblaciones, protectora y cohesionadora. Así, el movimiento de Oviedo desarrolló un carácter menos subversivo y más neutral que evitaba el enfrentamiento con otras iglesias. Un carácter que se mantiene hasta la actualidad. El ETM de Oviedo no es una organización disidente pero sí es una derivación de la iglesia primigenia que se separó y consolidó sin mayor conflicto. Mientras que para la IMPE e iglesias asociadas, Roque Rojas fue la reencarnación del Elías prometido para el tercer tiempo, en el Espiritualismo Trinitario Mariano, Roque Rojas fue sólo el intermediario para la comunicación de Elías en el tercer tiempo.

LA ELOCUENCIA DE UNA VIRGEN: DAMIANA OVIEDO SUÁREZ Y EL ESPIRITISMO

En la ceremonia de fundación de la IME en 1866, la joven Damiana Oviedo Suárez (1845-1920¹⁴) fue elegida para ser sacerdotisa del Sexto Sello. En aquella ocasión Damiana junto con otras seis jóvenes mujeres realizó votos de castidad que en su caso nunca rompió. Son escasos los datos biográficos sobre Damiana Oviedo, sin embargo, se sabe que nunca se casó ni tuvo hijos. Damiana asumió el relevo como Guía del Sexto Sello a la muerte de su madre quien hasta entonces había ejercido el cargo. Tampoco se puede asegurar si ella que fue tan cercana a Rojas mantuvo fielmente los principios cardinales del fundador. Lo cierto es que el Sello Sexto bajo su conducción es el que más creció y se fortaleció con el tiempo. Ortiz deduce que, por su personalidad mística y carismática, “el Sexto Sello es la denominación más extendida y la que empezó a imprimir nuevas modalidades al culto. Entre otras cosas, recupera el trance místico como una posibilidad para toda la feligresía de comunicación con lo sagrado sin intermediarios” (1993, p. 63).

Con Damiana Oviedo inició una nueva etapa en la que se adquirió la nomenclatura de Espiritualismo Trinitario Mariano del Sexto Sello. De acuerdo con la tradición oral espiritualista, Damiana transmitió la primera cátedra en 1884. Fue el primer “cerebro abierto”, la primera materia¹⁵ que “irradió” “La Palabra”. No es muy claro en qué momento y bajo qué circunstancias se dio este cambio, aunque Silvia Ortiz

¹⁴ De acuerdo con Silvia Ortiz (1990), Damiana Oviedo murió en 1920, o en 1921 de acuerdo con las memorias de Elena Juárez, guardiana fundadora del Templo del Medio Día hasta la década de los setenta o principios de los ochenta.

¹⁵ Materia, carnecilla o vasito se denomina a la persona que entra en estado de trance para la comunicación de los espíritus.

describe una anécdota, sobre la amistad entre Damiana e Isabel García, una mujer que dirigía un centro espírita (1990, p. 120). Esta relación de amistad debió ocurrir en los primeros años del siglo XX, justo durante el auge y mayor florecimiento del espiritismo en nuestro país y cuando se abrieron múltiples centros espiritistas, por lo que la anécdota toma fuerza y parece consistente. Data de esta época la fuerte influencia del espiritismo que es observable hasta nuestros días en las actividades de los templos espiritualistas. La anécdota fue narrada por Rosalío Cruz, guía del templo del Sello Segundo ubicado en la calle Palmira, a la antropóloga Silvia Ortiz en los años setenta.

En el documento manuscrito titulado “Fundación del Templo del Medio Día (TMD) que lleva por nombre Damiana Oviedo” autoría de Elena Juárez Nájera, guardiana del TMD hasta principios de la década los ochenta, se narran los primeros años de la actividad espiritualista de la siguiente manera:

En el año de 1917 conocí los trabajos espirituales en la casa de oración de la señora Remedios Tapia que estaba a su cargo siendo este uno de los 3 lugares autorizados por Damianita para trabajos de Luz y curación. El otro estaba a cargo del señor Felipe García y el otro a cargo de la señora Antonia Rangel. [...] La hermana Remedios me condujo al templo del Espíritu Santo ubicado en las calles de 5 de Febrero 120, a cargo de la señorita Damiana Oviedo Sexto Sello. [...] Al frente también de la escala en la pared estaba un cuadro de la Santísima Trinidad, a un lado la dolorosa y en el otro lado una imagen que no la recuerdo, en la escala también había una lámpara de aceite a un lado en la pared el cuadro del Sexto Sello. El 29 de marzo de 1919 recibí la regeneración o sea La Marca que así se le llamaba. [...] 1920. Anuncia el Sr. que cortos los instantes que le quedaban en la tierra a Damianita; y manda hacer unos manuscritos con las oraciones de Sexto Sello para repartir a las personas que creyó convenientes entre ellos estaba Manuela Pacheco. Damianita era la única persona que transmitía la Palabra del Sr. haciendo ella misma la oración en la misma forma en que se hace hasta estos días. El Señor anunció que al desencarnar Damianita, vendría un varón de lejana comarca y este entregaría su Palabra Divina. Desencarnó Damianita el 16 de julio de 1921 a raíz de lo cual su sobrina la Sra. Dolores *Gabagoitia* [el apellido no es claro en la letra manuscrita] cerró el Templo llevándose todo lo que había sin tomar en cuenta la congregación. Algún tiempo después se supo que el Arca había sido enterrada en la misma casa, se hicieron excavaciones y no la encontraron. Al quedar cerrado el Templo sin el calor espiritual entre ellos estaba Manuelita parte de la congregación [?] del hermano Felipe García. A este lugar llegó el hermano Andrés animado por el señor venía de Orizaba Ver a él se unificó el Señor Serafín Hernández Valladolid para trabajar y dar el calor a las multitudes que nos sentíamos huérfanos al desencarnar Damianita. (Fragmentos de documento manuscrito fechado en 1974).

Damianita, como la llamaban cariñosamente, “impartió cátedra

y curación” en el “Templo del Espíritu Santo”, también conocido como Templo Mayor. Aunque también se cuenta que hasta su muerte atendía en otro pequeño templo en la colonia Ex Hipódromo de Peralvillo, calle Adelina Patti No. 38, de la Ciudad de México.

DIVISIÓN DE LA IGLESIA

En esta etapa algunas ramas de la iglesia inicial desarrollaron un marcado culto a la figura mítica de Roque Rojas surgiendo los *roquistas*; otras tendencias enfatizaban la figura de Roque Rojas, pero como reencarnación o representación de Elías, de ahí surgen los *eliasistas*. Durante el primer siglo de historia de la Iglesia Mexicana de Elías surgieron una gama de grupos que, sin embargo, se reconocen entre sí como espiritualistas seguidores de la doctrina de Roque Rojas. Silvia Ortiz (1990) identifica cuatro ramas principales: el Eliasismo Patriarcalista, el Evangelismo Eliano, el Roquismo y el Espiritualismo Trinitario Mariano.

El documento titulado “La Doncella Elegida” proporcionado por un componente del Templo del Medio Día, describe aquellos tiempos:

Para conmemorar la Pasión del Señor Jesús, en 1869, Roque Rojas preparó con anticipación un acto solemne, más encontrando entre aquéllos que le seguían fanatismo e impreparación, exasperado ante la incompreensión de su pueblo, destruyó el contenido de un arca donde eran conservadas las revelaciones escritas por él, y procedió a clausurar el lugar. Damiana Oviedo recogió los fragmentos del arca y los guardó. El año de 1879, diez años después, Roque Rojas falleció (ver Roque Rojas) y Damiana continuó reuniéndose en su hogar con algunos fieles y perseverantes seguidores de Roque Rojas. Hasta que un día, en mayo de 1884, entrando en profundo éxtasis espiritual, Damiana recibe por vez primera la inspiración del Rayo divino a través de su entendimiento, iniciándose con ello el cumplimiento de las profecías entregadas en los tiempos anteriores y dando paso al Advenimiento del Señor. (fragmento tomado de documento original en papel membretado del Templo del Medio Día, sin fecha ni autor)

Además del Sexto Sello de Damiana Oviedo actualmente se encuentran activos miembros de los otros seis Sellos con representantes que son descendientes de los nombrados por Rojas en las ceremonias de fundación. También han surgido otro tipo de iglesias, asociaciones y agrupaciones derivadas o relacionadas con el espiritualismo como la Federación de Escuelas Espiritualistas, la Universidad Mundial Espiritualista y la Confederación de Estudios Psíquicos Filosóficos, entre otras. Algunas de estas asociaciones congregan templos espiritualistas trinitarios marianos, escuelas de

estudio de libros asociados al espiritismo¹⁶ o incluso grupos más cercanos al espiritismo. Reconstruir el devenir de cada uno de los otros Sellos originales se convierte en una tarea que habrá que abordar concienzudamente en otro momento, pero baste decir que sí, cada Sello tiene su propia historia.

Esta etapa coincide con el Porfiriato que empezó en 1884, año en el que se recibió la primera cátedra a través del “entendimiento” de Damiana Oviedo. Y de acuerdo con Yolia Tortolero el espiritismo se popularizó en México alrededor de 1870, veinte años después que en Estados Unidos y en Europa: “El espiritismo se introdujo en pleno apogeo del liberalismo decimonónico, y aunque de inmediato fue rechazado por los defensores de la Iglesia católica y sus credos logró, en el ambiente de la libertad de cultos, difundir sus principios en foros periodísticos o académicos” (2003, p. 49). Aunque inicialmente “el espiritismo fue bien recibido en los círculos científicos, por estar asociado a los fenómenos del magnetismo y la electricidad, y a los liberales y librepensadores del país, pronto cayó en descrédito” (Leyva, 2005, p. 16). El propio presidente Madero fue blanco de todo tipo de mofas por su reconocida afinidad con el espiritismo. Otra característica interesante del espiritismo es la igualdad entre los sexos. En una época en que las mujeres no podían votar ni era bien considerado que se presentaran solas en espacios públicos, el espiritismo les concedía posibilidad para escribir y publicar en sus medios impresos de difusión. Esta podría ser otra influencia importante, ya que como hemos mencionado, el ETM integra a las mujeres en toda su estructura y de manera muy notoria en los cargos de mayor autoridad¹⁷.

El espiritismo ha desarrollado un modelo institucional que se dice más filosófico que religioso. Por su parte el Sexto Sello de la iglesia fundada por Roque Rojas tomó mucho de la doctrina y las técnicas del trance mediúmnico, pero desarrolló un modelo único, abiertamente religioso y con características propias de la cultura mexicana. El espiritismo y el espiritualismo trinitario mariano tienen distintos orígenes, el contacto fue breve y la influencia del espiritismo fue unidireccional. Actualmente no existen lazos de ningún tipo entre ambas tendencias. Las asociaciones espíritas mexicanas, son pocas y pequeñas pero están bien articuladas a una red internacional y

¹⁶ Como el *Libro de la Vida Verdadera* o los libros legados por la reconocida médium espiritualista María Amparo y por Matilde Ariceaga de Fernández, otra importante espiritualista. Los mensajes que *irradiaron*, es decir que transmitieron en estado de trance, se conservan y estudian, y se han difundido ampliamente en algunos círculos espiritualistas por todo el país.

¹⁷ La relación entre el espiritualismo y el espiritismo, así como la propia influencia de Francisco. I. Madero en esta etapa es abordado con más detalle en Castillo 2014, 2015 y 2019.

funcionan de manera completamente desligada del espiritualismo mexicano que se mueve, diversifica y expande desorganizadamente, al ritmo de una población nacional igual de dinámica. Ese fue el México que vivieron los espiritualistas de esta etapa. Tiempos de revueltas, de andar en “la bola”, de migraciones internas de mexicanos que fueron desplazados por la revolución hacia la capital del país. El Espiritualismo Trinitario Mariano se convirtió en un espacio de catarsis que acogió a la población más abandonada permitiéndole integrar creativamente sus propias prácticas al ejercicio del Sexto Sello.

TERCERA ETAPA: FLORECIMIENTO Y EXPANSIÓN DEL ESPIRITUALISMO TRINITARIO MARIANO

Inicia en el período entre la muerte de Damiana Oviedo en 1921 y la fundación del Templo del Medio Día (TMD) del Sexto Sello en 1924. Es la etapa de expansión y consolidación del espiritualismo por el territorio nacional. No existe una estructura institucional que controle el crecimiento y que cohesione y organice al Sexto Sello, como resultado la práctica se diversifica y no hay autoridades que la regulen. Durante esta etapa, amparados por la libertad, la autonomía y la falta de regulación, los templos, recintos y casas de oración amplían el espectro de técnicas curativas. En los primeros años de este período hay un auge de los templos, que son visitados por enormes cantidades de gente. En los templos se empezó a cobrar por los servicios. Al tiempo que se registraban grandes milagros de curación y la afluencia aumentaba, muchos templos se convirtieron en generadores de ingresos para sus líderes. En estos años se fundó el segundo templo más importante: el “Templo de la Fe” (calle Tolnahuac No. 54, colonia San Simón, delegación Cuauhtémoc), guiado por José Pacheco Domínguez, primo de la guía del TMD, Manuela Domínguez; y se nombró un tercer templo para que entre los tres fueran los pilares del Sexto Sello: el “Templo Moisés, Jesús, Elías” (actualmente en colonia Valentín Gómez Farías de la delegación Venustiano Carranza). Pero por falta de entendimiento entre los guías se cambió el tercer nombramiento y se le otorgó éste a un templo homónimo ubicado en la ciudad de Puebla. En esta tercera etapa los templos se multiplicaron y cada nuevo recinto heredó el modelo de trabajo (forma de dirigir el ritual y la curación) de su templo troncal. Las cátedras mantuvieron una estructura estable¹⁸ y uniforme en todas las congregaciones, por lo que las mayores variaciones se implementaron en el ámbito de la curación. A esta etapa corresponden las descripciones que se pueden encontrar en la literatura y en

¹⁸ Para una revisión detallada de la estructura de las cátedras ver Ortiz (1990) y Castillo (2019).

múltiples investigaciones académicas¹⁹.

A finales de la década de 1930 y principios de 1940 comenzaron a recibirse durante las cátedras mensajes de la divinidad denunciando los excesos y los abusos que se registraban en algunos templos. Las llamadas de atención por parte de la divinidad indicaban que se debían eliminar algunas prácticas para “limpiar y espiritualizar” el espiritualismo. El TMD y de la Fe redujeron el uso de elementos en las curaciones (ramos, huevos, veladoras, lociones, animales, frutas, etc.) y simplificaron la ejecución de las cátedras (eliminando cortinas, decoraciones, símbolos, imágenes religiosas, etcétera).

EL TEMPLO DEL MEDIO DÍA

El Templo del Medio Día (TMD) que originalmente se ubicaba en la calle de Luna, al lado de la estación central ferroviaria de Buenavista, tuvo que ser trasladado a la calle de Neptuno, a espaldas de la misma estación. Es decir, el templo más importante del espiritualismo se ubicaba muy cerca del ferrocarril, por lo que de manera muy importante en esos años los participantes en las actividades del templo fueron ferrocarrileros, empleados relacionados con esta actividad o viajeros que se asentaban temporalmente en los alrededores de la estación. De ahí que la red ferroviaria se convirtió en el instrumento más importante para la expansión del ETM a otras regiones del país. La fundación de los templos más antiguos coincide con las ciudades y poblados cubiertos por las rutas del tren en los años posteriores a la revolución. Continuación del documento sobre la fundación del templo del Medio Día:

Manuela Domínguez rentó una habitación de 5 x 5 en la calle de Luna 249 interior 58... [...] En un rincón formaron la escala en forma de Triángulo, y se principió a trabajar con Cátedras y curaciones. Siendo el día 15 de agosto de 1923 la primera vez que se escuchó al Señor y la palabra de nuestra Madre purísima y la dio la hermana Apolonia Alanís vidente del Templo de Damianita. Dos o tres meses más tarde adquirió Manuelita otra casa con 3 piezas el No. 23. Se destinó una para la casa del Señor y las otras para Serafín y su familia. El desarrollo a las facultades que iniciaban lo daba un ser espiritual; es decir una médium extasiada. Se entregaba curación a la hora que fuera el hermano Espiritual era Jorge Macasegua gran botánico Protector de Serafín. Los domingos por la tarde Manuelita y su servidora íbamos al campo a traer yerbas que Jorge para curar a los enfermos palpando los prodigios del Señor. Se formó una nueva escala de madera y se cubría con olanes de tela plisada sobre la escala 3 lámparas de aceite, la 1ª primer peldaño y las otras dos en el 2º

¹⁹ Un recuento de trabajos académicos y no académicos sobre el ETM se encuentra en Castillo (2015).

Manuelita mandó hacer 7 cirios que se colocaron en la misma y también se ponían flores como hasta la fecha. [...] En ese mismo año por primera vez el rector del pueblo de Israel Manuel Martínez explicó la forma en que se desarrollaran los trabajos Espirituales durante la semana. El hermano Gumersindo Díaz representante del ahora (Ruiseñor) Amado Díaz [?] hijo predilecto del Padre le pidió que el lugar llevara el nombre Templo del Medio día que lleva por nombre Damiana Oviedo. Este hermano regaló el primer sitial que aún existe. (Fragmento del documento manuscrito de Elena Juárez firmado y fechado el 21 de abril de 1974).

Ya había fallecido Damiana, cuando se fundó el TMD, ubicado desde entonces en la calle Neptuno de la colonia San Simón en la delegación Cuauhtémoc de la Ciudad de México. Este templo, fundado por Manuela Domínguez y Apolonia Alanís, es reconocido como el primero y más importante del ETM. Desde la fundación de este templo hasta nuestros días el espiritualismo se ha expandido de manera sorprendente. Cada año, el 15 de agosto²⁰, acuden a una cátedra masiva congregaciones de todos los estados de la república y de Estados Unidos (quizá 5 o 6 mil personas). En esta fecha se conmemora la ratificación del Pacto de Nueva Alianza del pueblo espiritualista con Dios: “15 de agosto de 1931 se hizo el pacto de unificación de todos los lugares con el Medio Día por el Gran Jehová” (fragmento del documento manuscrito por Elena Juárez, 1974). Para esta celebración sólo se puede ingresar al templo con invitación y el resto de los asistentes pueden acompañar la ceremonia desde la calle, en la que se disponen algunas sillas y se colocan altavoces para escuchar la cátedra. A pesar de la importancia de este templo y de su “hermano espiritual” el “Templo de la Fe”, ninguno de los dos templos tiene la capacidad o el interés por mantener la unidad y el control del resto de los templos espiritualistas. Sus *Guías* se mantienen al margen de los esfuerzos de otros miembros de la comunidad espiritualista, con cargos de representación menores jerárquicamente, por *unificar la obra* y establecer puentes de diálogo y acción coordinada a nivel nacional. Se puede decir que en esta otra etapa del espiritualismo, tampoco ha habido un liderazgo por parte de quienes portan los cargos de mayor autoridad y representatividad a nivel nacional.

Inicialmente el TMD se estableció en una vecindad, pero al crecer la congregación y aumentar los donativos, el templo se extendió y actualmente ocupa tres predios. La vecindad se demolió y en su lugar se edificó el que debe ser el templo más grande con la arquitectura más

²⁰ No está de más recordar que, aunque para la iglesia católica el 15 de agosto se celebra la Asunción de la Virgen, esta fecha se instituyó en el año de 1950. Por su parte los espiritualistas celebran el 15 de agosto el “Pacto de la Nueva Alianza” desde 1923. Es decir, no existe relación aparente o fácil de encontrar entre las dos fiestas, aunque coinciden en el calendario.

llamativa de esta religión. El recinto de dos plantas recibe miles de peregrinos espiritualistas en los días festivos más importantes del año. Este templo goza de reconocimiento a nivel nacional e internacional como el primero y más importante. La mayoría de los templos en Estados Unidos y muchos en nuestro país siguen fielmente el modelo de trabajo y actividades que se realizan en este templo.

Es sabido que el templo cuenta con un archivo privado muy importante que incluye documentos como el acta constitutiva, cartas de los primeros años, "libros de oro"²¹ con los mensajes que se reciben en las cátedras, registros de *las marcas*, bautismos, consagración, bodas y otras ceremonias, así como directorio de todos los templos afiliados a este templo. Sin embargo, desde hace años la dirigencia mantiene una actitud hermética y no da acceso a los archivos, incluso muchos miembros con cargo dentro del templo tienen prohibido el acceso o dar cualquier información a miembros de la congregación u otras personas.

LOS SIETE EMISARIOS

En el año de 1947, en cátedra efectuada el 5 de octubre²², el divino Maestro Jesús nombró una comisión de siete varones a los que se conoció como "los siete emisarios", en representación de los Siete Sellos, a quienes les fue encomendado visitar todos los templos espiritualistas de México, ramificaciones del Templo del Medio Día y del Templo de la Fe, para que fueran congregados el 31 de diciembre de 1947 ya que ese día Padre Eterno entregaría un supremo mandato (Ortiz, 1990, p. 123)²³. El día llegado se presentaron "a las plantas" del *Padre*²⁴ durante la cátedra para entregar el resultado de su trabajo, pero a falta de resultados fueron convocados a continuar con la misma tarea. Los emisarios transmitían el mensaje sobre la necesidad de limpiar la Obra y sobre la aproximación de la "suspensión de la *Palabra* a través del entendimiento humano" (abandono del trance) para dar paso a la "comunicación de espíritu a espíritu". Se dice que en su recorrido por los diferentes templos a lo largo del país la mayoría de las veces fueron ignorados y descalificados, a pesar de lo cual ellos

²¹ El Libro de Oro de cada templo solían ser las libretas (en tamaño grande) en las que los "pluma de oro" o escribanos dejaban plasmados los mensajes que las divinidades transmitían durante las cátedras.

²² En el templo La Fe, de acuerdo con el folleto: "Templo del Medio Día y Templo de la Fe. Recopilación de documentos sobre los Siete Emisarios". Editado por la Asociación de Estudios Espirituales A. C. (1999, p. 31).

²³ Silvia Ortiz menciona este suceso y a los espiritualistas en "obediencia" (los que abandonaron el trance para abocarse al estudio del libro) pero no desarrolla más los acontecimientos.

²⁴ Es decir, que durante la ceremonia se acercan y se hincan ante el médium que en ese momento está "dando paso" a la esencia divina de Dios Padre.

continuaron con su tarea hasta 1949. El principal objetivo era informar sobre las nuevas disposiciones que tendrían que seguirse a partir del primero de enero de 1951: cerrar los templos y dejar de practicar el mediumnismo. Pero muy pocos fueron los recintos que escucharon y acataron estas indicaciones.

CUARTA ETAPA: EL CISMA DE 1950

Esta etapa inicia formalmente en el año de 1950 conocido como *El año de la suspensión de La Palabra*. Y culmina aproximadamente en el año 2000. Está definida por el surgimiento de facciones espiritualistas que han abandonado las formas rituales tradicionales y reniegan de la práctica del trance mediúmnico. En esta etapa surgen Asociaciones, Confederaciones, Escuelas y grupos de estudio, además de múltiples templos espiritualistas. Se organiza el grupo que armará y editará el *Libro de la Vida Verdadera* (LVV). Pero a pesar de los esfuerzos por dar a conocer las indicaciones de cerrar recintos y de abocarse al estudio del LVV, persisten una gran cantidad de templos con actividades tradicionalistas del tipo anterior a 1950.

EL AÑO DE LA SUSPENSIÓN DE LA PALABRA: 1950

Se sabe por múltiples testimonios y documentos que aproximadamente desde 1940, durante las cátedras *Padre Eterno* (por medio de sus médiums portavoces) empezó a anunciar que se iba a “suspender la irradiación de la palabra a través del entendimiento humano”. Esto significaba que Dios se iba a dejar de comunicar con su *pueblo*²⁵ por medio de los médiums para “dar paso a la comunicación de espíritu a espíritu”, es decir sin intermediarios y sin templos, directamente desde la mente de cada persona con Dios. En los mensajes de estos años durante las cátedras, al menos en los templos del Medio Día y de la Fe, Dios también regañaba a los *guías* por el trabajo “sucio” que se estaba realizando en los templos con su obra espiritual. Los cuestionaba por el exceso de materialismo, los adornos y símbolos en los templos y por cobrar los servicios.

El Guía del Templo de la Fe, José Pacheco, firmó la transcripción de la cátedra correspondiente al 17 de marzo de 1940 en la cual se lee: “Ya se acerca el año de 1950, en que dejareis de escuchar mí palabra. Y para ese instante el Pueblo de Israel, reunido debe estar delante de mí divinidad, bajo la falda del Monte.” Aludiendo a que en ese año se

²⁵ Se autodenominan como “pueblo” o “pueblo de Israel” todos los espiritualistas que asisten a los templos.

realizaría una cátedra en una montaña, cosa que sí sucedió el 17 de diciembre de 1950. En otro documento fechado el 15 de mayo de 1950, transcripción de un mensaje que José Pacheco dirigió a la *componencia*²⁶ del Templo de la Fe, se lee:

Miren hermanitos, ya es tiempo que nos vayamos preparando, el tiempo va a llegar, la palabra del Señor se va a cumplir; porque desde los primeros tiempos nos decía que su palabra llegaría hasta 1950. ...Así es de que como el tiempo va a llegar y la palabra del Señor se va a cumplir, esos cerebros, que son los de ustedes, que están indicados para que el Señor se comunique dando su Manifestación en Tres Potencias, se tendrán que cerrar; entonces ya no habrá esa Palabra como ahora la escuchamos, ya tendremos que hacerlo en distinta forma, COMO SE NOS ORDENE EN EL TIEMPO PRECISO, pero tomen en cuenta, que entre ustedes que están escuchando esta Palabra tan sublime, habrá muchos que van a de darle paso al Ser que los protege, y ENTIÉNDALO BIEN que eso YA NO ES COSA LÍCITA, se harán de causa por lo que tanto han luchado y tendrán que derrumbarse, porque entonces ya se saldrán del número de los espiritualistas y entrarán al número de los espiritistas. Muchos ya se están preparando para decir que no termina la Palabra del Señor en el año de 1950. Pesa decirlo hermanos míos, pero desgraciadamente esta Obra la hemos tomado muchos para vivir y esa no es la Ley que el Señor nos ha Entregado en nuestras manos..." (Fragmento del folleto: *Recopilación de documentos sobre los Siete Emisarios*, por la Asociación de Estudios Espirituales A.C.).

El 17 de diciembre de 1950 se realizó la cátedra conocida como "Segundo Sermón de la Montaña", en el cerro del Atache en Taxco, Guerrero a la que asistieron representantes del Templo del Medio Día, del Templo de la Fe y de otros templos. Documentos espiritualistas refieren que a esta cátedra asistieron varios miles de personas. A diferencia de lo esperado por los anuncios recibidos en los años previos, en esta cátedra el "Maestro Jesús" (por medio de un médium portavoz) explicó que continuaría la comunicación "por el entendimiento humano" pero que había que ser fieles con los fundamentos espirituales del espiritualismo y desmaterializar la obra de Dios. La transcripción completa de los mensajes recibidos durante aquella importante ceremonia se conservaron y difundieron ampliamente. Estos son algunos fragmentos:

No detengas la vibración de cada Divinidad, ni retengas al mundo espiritual. No cierres los cerebros de mis hijos que se han preparado para darle paso al mundo espiritual, porque ellos son las huestes del Reino de los cielos que vienen a manifestar tu Potencia Divina y hacer entender que la vida espiritual vibra aún sobre la muerte (p.9). [...] El Pacto de la Nueva Alianza está hecho por Segunda y Tercera vez entre vosotros, más

²⁶ *Componencia* es el término con el que se señala a todos los miembros de la comunidad con algún cargo dentro de los templos espiritualistas.

velad y orad para que no caigáis en tentación. Estad preparados ahora para que podáis sentir la presencia de mi Santo Espíritu y para que no paséis al olvido de mi Padre Gran Jehová, os ha dicho en este día. He aquí para después de 1950 en adelante, se cumplirán las profecías dadas por Joel pues que mi mundo espiritual seguirá hablando por vuestras bocas; vosotros tendréis grandes revelaciones, los hombres tendréis grandes sueños; los hombres y las mujeres caerán en éxtasis, más vuestros espíritus sentirán la vibración del Santo y Divino Espíritu (p. 22). [...] Apóstoles del tercer tiempo, servidme de lleno, quiero plasmarme en el Yo de vosotros y en cada una de vuestras conciencias, porque quiero seguir predicando mi palabra a través de los pedestales y a través de los cuerpos mediumnísticos por medio de mi mundo espiritual y por ti pueblo bendito, también hablaré a las multitudes porque ésta ha sido una vez más la voluntad de mi Padre Gran Jehová (p. 44). (Fragmentos del folleto: *Segundo sermón de la montaña dado por el Divino Maestro*).

El TMD y el templo de la Fe se pegaron al discurso de “la cátedra del Cerro del Atache” y no cerraron ni cancelaron sus actividades, pero sí simplificaron notablemente los elementos materiales. Surgió entonces el modelo del ritual regenerado (el que he llamado ritualista cerrado o conservador), que adoptaron paulatinamente todos los templos “alineados” al TMD. Muchos templos al no identificarse o no enterarse de los cambios adoptados por el TMD, decidieron continuar con las prácticas tradicionales e incluso, al sentirse alejados del TMD decidieron independizar su práctica y añadirle libremente otras influencias afines o compatibles que consideran que complementan o refuerzan los rituales espiritualistas. Hasta la fecha, muchos templos en otros estados de la república permanecen al margen de los cambios por falta de comunicación con los templos del centro del país.

Sin embargo, hechos registrados en un pequeño templo de la Ciudad de México se contraponen a lo acontecido en la cátedra del cerro del Atache, y estos hechos son de alto impacto para el espiritualismo hasta nuestros días. En el templo El Redentor, ubicado en la colonia Portales, en la cátedra realizada el 31 de diciembre de 1950 se confirmó el mensaje de la “suspensión de la Palabra”. Esta cátedra ha dado lugar a grandes discusiones sobre si se suspendió o no la “irradiación de la Palabra”, es decir, sobre si está permitido o no continuar con la práctica de la mediumnidad.

LA COMUNICACIÓN DE ESPÍRITU A ESPÍRITU

De “espíritu a espíritu” significa del Espíritu divino de Dios a la partícula divina que es el espíritu individual en cada mente humana. El término señala los mensajes, más o menos codificados simbólicamente, que se

reciben de manera individual sin necesidad de entrar en trance. Puede referirse a sueños, videncias o percepciones auditivas, olfativas, visuales o a mensajes discursivos de diferente grado de dificultad, en el sentido de la longitud y grado de cifrado; algunos son muy breves y literales, otros son muy largos y requieren interpretación. Algunos se refieren a eventos inmediatos y otros señalan eventos futuros o pasados. Algunos responden a peticiones expresas de respuesta sobre algún tema del solicitante, y otros llegan de manera espontánea e imprevista.

Desde la lógica de los actores, en un nivel de discurso místico, la comunicación “de espíritu a espíritu” corresponde al nivel más evolucionado del espíritu porque de acuerdo con la cosmovisión espiritualista: la recepción del mensaje de Dios es la comunicación más pura que se puede lograr en lo individual con la divinidad. Pero esa experiencia, esa posibilidad de comunión, no es comunicable, no es transmisible, por eso es *de espíritu a espíritu*. Y cada quien va a percibir esa conexión con base en su propia capacidad de amar, de vibrar, de sentir y de percibir la energía divina, es decir: “de acuerdo con su nivel de evolución espiritual”.

Para los espiritualistas que aceptan el mensaje que se recibió en los años previos a 1950, ya no debe de realizarse “la comunicación por el entendimiento humano”, que depende de la capacidad del médium para transmitir-traducir el mensaje. Esa “etapa de la humanidad” terminó el 31 de diciembre de 1950 y a partir del 1 de enero de 1951 toda la comunicación debería ser “de espíritu a espíritu”. Continuar con la práctica del trance mediúmnico significa, para los espiritualistas *no-ritualistas*, en primer lugar, una desobediencia a las órdenes del Padre. También significa un atraso en la evolución espiritual, porque es negarse a dar el siguiente paso a una comunicación más pura, más directa, sin intermediarios. Por ello, es que los espiritualistas de libro se desesperan al constatar que la gran mayoría de sus correligionarios continúan con las actividades rituales que ellos consideran equivocadas.

EL LIBRO DE LA VIDA VERDADERA

En todos los templos espiritualistas existe el cargo de “pluma de oro”. Su responsabilidad es escribir los mensajes que se transmiten a través de los médiums durante las *cátedras*. Estas transcripciones se consideran mensajes divinos de gran importancia.

El 9 de septiembre de 1944 se constituyó la Asociación de Estudios Espiritualistas Vida Verdadera A.C. cuya principal encomienda

era formar una comisión de personas encargadas de reunir las transcripciones de las *cátedras* recibidas por medio de *pedestales* o *portavoces*²⁷ de diferentes templos para conformar un libro que reuniera estas enseñanzas divinas. De las transcripciones que se lograron reunir se seleccionaron aquellos mensajes que la comisión encargada consideró como los más significativos y finalmente el libro quedó constituido por 12 tomos. La primera edición del primer tomo del *Libro de la Vida Verdadera* apareció en 1956. Testimonios señalan que la mayoría de las cátedras consideradas para esta tarea pertenecieron al templo de La Fe y al templo El Redentor que se ubicaba en la colonia Portales. Las del templo El Redentor se incorporaron porque este fue uno de los pocos templos que al recibir la indicación entregó sus Libros de Oro. Y en el caso de las cátedras del templo de La Fe, se cuenta que el Guía José Pacheco no aceptó participar de esta empresa, lo mismo que el Templo del Medio Día, pero dos de sus pedestales sí. Estos médiums habían sido originalmente pedestales en el Templo de la Fe durante muchos años, pero al acercarse el año de 1950 tuvieron fuertes diferencias con el guía. Finalmente, los hermanos Guillermo y Carmen Padilla fueron expulsados de la congregación y ante esta circunstancia fueron recibidos por el Templo el Redentor, donde continuaron desempeñándose como *pedestales* hasta aquella última cátedra. Aparentemente estos hermanos, alguna vez privilegiados en el Templo de la Fe, lograron “rescatar” algunos documentos y transcripciones de cátedras originales de los archivos de aquel templo. Muchos de estos documentos y cartas sellados y firmados por José Pacheco, pasaron a formar parte del acervo de la comisión recopiladora del LVV:

Al llegar a su fin el año de 1950 podemos decir que ya estaba organizado todo. Hubo aportaciones abundantes, como la de El Redentor, Simiente de Sión de nuestra hermana Soriano y la más grande, la más abundante llegó de parte de hermanos que habían sido taquígrafos o Plumas de Oro como los llamaba el Divino Maestro, en los recintos de La Fe y El Mediodía. Hermanos que al terminar la etapa fueron unos con la hermana Manuela Domínguez con sus altos enormes de libretas de taquigrafía, con todas las cátedras que habían alcanzado a captar y decirle –Manuela le venimos a entregar esto. –¿Qué es eso? –Pues todo lo que dijo el Divino Maestro hasta llegar 1950. –No. No me interesa. Me interesa lo que fue dicho después de 1950. Fueron con el hermano José Pacheco y también le hicieron entrega. [...] Es decir el tiempo, la etapa, de la palabra pura, perfecta, profetizada y que se llevó a cabo a través de los distintos portavoces, ya nos les importaba, porque los intereses eran muy marcados. Entonces, al saber que había un recinto –había varios– llegaron al Redentor varias hermanas con más libretas que tortillas

²⁷ Son los médiums de mayor jerarquía los únicos que pueden manifestar la esencia de la divinidad durante las *cátedras*.

pueda uno llevar cuando está preparando la comida. No se imaginan la aportación tan hermosa, tan sublime que experimentamos al ver que todo lo que desecharon en aquellos lugares y que para esos hermanos no tenía ningún valor, cómo llegó a enriquecer en forma más que abundante las cátedras que ya se tenían. [...] ...y entonces había muchas repeticiones, pero recordando que el Divino Maestro decía continuamente que cuando se formara el libro deberíamos de apartar la paja del trigo. Es decir, paja el error, el defecto humano, el trigo la esencia más pura, más elevada, hasta donde era posible captar. [...] Para esto, el Divino Maestro nos guiaba a través de sueños. [...] quedó maravillado de la forma tan grata, tan limpia en que aparecía por el hecho de haberle quitado repeticiones o palabras, que el elemento portavoz por su sencillez no podía definir en el aspecto más correcto dentro del idioma. Después tuvimos este problema: sencillo, pero problema para nosotros. Ya había altos, en una mesa bastante grande, de las cátedras ya mecanografiadas. Pero entonces no se sabía con cual se iba a iniciar el libro. [...] Cualquier movimiento que se haga de las cátedras no altera la estructura fundamental del Tercer Testamento. Ya tiene su sitio en su tercera parte, ligada perfectamente al segundo y al primero, es el Tercer Testamento que forma parte de un solo libro. [...] Cuando se estaba checando la primera versión que se habían hecho de los borradores sucedió algo muy interesante. Estábamos checando el ingeniero Alfonso García (padre) y yo. Y entonces alguna palabra que hacía falta la decía él, y yo que estaba observando el original veía que esa era la palabra que nos hacía falta. Le decía –Haber Ingeniero, repítame la palabra que me dijo. –¿Qué palabra? –Dijo esta palabra. –No. Yo no dije nada. –Bueno fue el Señor que me lo dijo. Y esa palabra que hacía falta se la inspiraba Dios al hermano García Benítez o sucedía, al contrario. Él tenía el original y yo estaba leyendo y entonces yo decía la palabra sin darme cuenta. Pero esa palabra que venía aparentemente de más era la que hacía falta para unir el pensamiento de un párrafo con otro. Así comenzó a grandes rasgos la formación de El Libro de la Vida Verdadera. [...] nos dimos cuenta de que eliminando en un párrafo tres o cuatro palabras se decía lo mismo. Porque había elementos portavoces pues acostumbrados a expresarse con elegancia, con soltura y había hermanos sencillos y de quitar palabras que estaban como un adorno, maquillando en extremo la expresión del pensamiento, no se afectaba el sentido. Entonces consideramos que eso fue parte de la paja. Así fue, a grandes rasgos, como se inició la formación del Libro de la Vida Verdadera. (Transcripción del testimonio de Pedro Jiménez Montes Portavoz del Recinto “El Redentor”, conservado en audio).

Las cátedras que se incluyen en el libro datan de 1884, es decir que corresponden a la época de Damiana Oviedo. Cuando se realizaron las cátedras que dan contenido al LVV, Roque Rojas ya había muerto. Por esta razón el LVV es particularmente ajeno a las iglesias derivadas de los otros Sellos de la Iglesia primitiva de Roque Rojas. El *Libro de la Vida Verdadera* y algunos otros documentos se han reproducido en fotocopias y se distribuyen por diferentes vías, principalmente por las publicaciones de la Asociación de Estudios Espirituales A. C. que se constituyó de manera alternativa a la Asociación de Estudios

Espiritualistas A. C. con la que hasta el día de hoy mantienen una controversia por los derechos legales para la reproducción y distribución de los doce tomos del *Libro de la Vida Verdadera*.

EL SURGIMIENTO DEL MOVIMIENTO ANTI-TRANCE

El distanciamiento y la falta de comunicación entre los templos principales y los más pequeños, originó diferentes interpretaciones de los acontecimientos en torno a 1950 y finalmente no hubo consenso con respecto a la autenticidad de aquellos eventos. Como resultado surgieron nuevas corrientes dentro del espiritualismo trinitario mariano, por una parte, los que se consideran “en obediencia”, por haber atendido a las disposiciones para ser cumplidas a partir de 1951 y por otra parte quienes continuaron con la práctica de la mediumnidad en cátedras y curaciones. Los primeros reniegan de todo ritual y simbolismo, especialmente de la práctica del trance, por lo que también son conocidos como espiritualistas *no ritualistas* o espiritualistas de “*Vida Verdadera*” por dedicarse a la difusión y estudio de este libro. Por otra parte, se encuentran los espiritualistas *tradicionales* que continúan su labor en templos y casas de oración. Entre estos hay algunos muy apegados a la forma de trabajo del Templo del Medio Día (espiritualistas del tipo conservador), pero hay otros que se desempeñan más libremente y siguen realizando curaciones, limpiezas y operaciones espirituales de la forma anterior a 1950. Hay aún otros grupos que han simplificado sus actividades rituales y las alternan con el estudio de diferentes libros. Muchos de estos últimos grupos espiritualistas se constituyeron a partir de estos cambios en Escuelas Espiritualistas, en vez de Templos.

A pesar de los esfuerzos de los grupos de estudio del *Libro de la Vida Verdadera*, la práctica de la mediumnidad y las actividades tradicionales del ETM de Damiana Oviedo siguen practicándose y representan la facción más numerosa de espiritualistas en México y en Estados Unidos. Por otra parte, los grupos que se abocan al estudio y difusión del LVV consideran que este libro constituye la continuación del *Antiguo y el Nuevo Testamento*. Es por esta razón que al *Libro de la Vida Verdadera* también se le reconoce como *Tercer Testamento*, por ser “Palabra de Dios comunicada a la humanidad en el tercer tiempo, que es el tiempo de la comunicación del Espíritu Santo, tiempo que se inauguró con la mediación de Elías a través de Roque Rojas en 1866”.

Algunos Templos que acataron las indicaciones de suspender la actividad ritual para dedicarse al Libro y que contaban con inmuebles

de uso exclusivo para las actividades tradicionales, desecharon la escala y otros elementos característicos de la actividad en los templos, pero siguen utilizando estos espacios para sus reuniones de estudio y lectura o para realizar eventos a los que asisten espiritualistas afines a esta tendencia desde varios puntos de la ciudad o incluso de otros estados. Pero la mayoría de los espiritualistas que se adhieren al *no-ritualismo* no cuentan con espacios de uso exclusivo o fijos para realizar sus reuniones, por lo que las plataformas virtuales se han convertido en un instrumento importante para dar a conocer su postura y compartir los libros de forma gratuita. Los grupos en Facebook resultan auténticas salas de conversación donde exponen sus puntos de vista y se encuentran con otros espiritualistas de diferentes tendencias. A través de esta plataforma convocan a reunirse cada domingo en espacios públicos como en la Biblioteca Vasconcelos o hacen invitaciones abiertas a sus eventos en Tepoztlán o una vez al año en el Hotel Sevilla de la Ciudad de México. Así mantienen su actividad y van integrando a más espiritualistas.

QUINTA ETAPA: LA UNIFICACIÓN

Esta etapa empieza aproximadamente a partir del año 2000 año en que los propios espiritualistas reportan recibir de manera insistente durante los mensajes de las *cátedras* la indicación de esforzarse por “la unificación del pueblo de Israel” que se encuentra “dividido”. Un tema constante entre los espiritualistas es el de la Unificación. Tema que aparece en los discursos de las cátedras, en las videncias y sueños proféticos, e incluso en textos del LVV. Es un tema común entre todas las vertientes y tendencias del ETM. Algunos espiritualistas incluso recuerdan haber recibido esta indicación desde antes de este año pero el mensaje de unificación se ha intensificado a partir de esta fecha. Esta etapa se caracteriza por la realización de reuniones, foros de diálogo y exposición de las diferentes posturas que asumen los grupos espiritualistas, en los que el concepto de “unificación” se aplica a diferentes ámbitos de la socialización y adquiere diversas interpretaciones. Para unos significa la búsqueda de *uniformidad* en la forma de llevar a la práctica la doctrina, para otros significa alcanzar la armonía, integración y *comunión* entre las diferentes prácticas y formas de organización de todos los grupos espiritualistas, aceptando sus diferencias, siempre que se mantengan los principios doctrinales y los códigos éticos de comportamiento acordes con la misma. Algunos centran los esfuerzos en la “unificación” al interior de sus congregaciones, otros más la entienden como el acercamiento y respeto con espiritualistas de todas las tendencias, y hay quien incluso

se esfuerza por lograr la convivencia con otras tendencias religiosas que no son espiritualistas.

Actualmente subsisten y conviven grupos espiritualistas e Iglesias Asociadas al ETM²⁸ con prácticas rituales que representan los diferentes estadios o etapas en la historia del ETM. Hay grupos que continúan con las prácticas curativas de la primera etapa del espiritualismo y otros que además han ido complementando con técnicas *new age*. Algunos mantienen la forma inicial de las actividades del TMD de principios de siglo XX y unos más se apegan al modelo regenerado del ETM en el que se simplifica la curación reduciéndola a la imposición de manos y el uso de bálsamo, con cátedras sencillas y con una decoración austera de los templos. Otros pocos radicalmente clausuran los templos y todas las actividades para dedicarse a la nueva actividad ritual del estudio y análisis del LVV.

Pero sin duda lo que caracteriza esta etapa es la falta de mecanismos de coordinación y comunicación entre las diferentes vertientes del espiritualismo y el surgimiento de esfuerzos desarticulados entre sí, por establecer foros de encuentro. Algunos de estos foros son abiertos a todas las formas del ETM y adquieren formatos de amplia participación con discursos mediadores, tolerantes de la diferencia y en búsqueda de conciliar y generar redes de contacto; otros foros mantienen una postura más rígida y su cometido consiste en defender un único formato de culto. Como suele ser el caso de los eventos organizados por grupos estudiosos del LVV.

El conflicto histórico social que se vive en cada una de las épocas, la composición sociodemográfica y las necesidades de la población han ido cambiando. El ETM surgió en un momento histórico particular y se ha consolidado adaptándose a las urgencias de los eventos históricos con los que le ha tocado convivir. Actualmente es bastante sólido a pesar de sus muchas variantes. Las dinámicas de integración de nuevos adeptos en los años veinte son muy distintas a las 2019, porque se relacionan con la transformación de los mexicanos.

²⁸ En la categoría de Iglesias Asociadas al ETM estoy integrando un conjunto de denominaciones estrechamente relacionadas al espiritualismo que son transformaciones, escisiones o bien son iglesias que comparten un origen común, es decir que funcionan con modelos institucionales, rituales y doctrinales similares. En general son iglesias emparentadas que comparten muchas características y que conviven y se relacionan ya sea para formar alianzas o para enfrentarse por discrepancias en la forma de interpretar su historia y sus prácticas rituales. Estas iglesias pueden tener nomenclaturas muy variadas. Iglesias como las eliasistas, roquistas y derivadas de otros Sellos también están emparentadas y yo las incluiría en la misma categoría porque todas funcionan con relación al desarrollo y actividad del ETM que es la más influyente, numerosa y con mayor presencia entre toda esta familia de iglesias. Y para entender la historia y funcionamiento de esas otras iglesias es imprescindible primero estudiar y entender el ETM.

BIBLIOGRAFÍA

- Castillo, G. (2019). Del trance mediúmnico al estudio del libro sagrado en el Espiritualismo Trinitario Mariano. Tesis de Doctorado en Antropología. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Castillo, G. (2015). El camino a la vida verdadera. Etnografía de la muerte en el espiritualismo trinitario mariano. Editorial Manda.
- Castillo, G. (2014). El cuerpo como instrumento de evolución espiritual. El caso del Espiritualismo Trinitario Mariano en México. *Sociedad y Religión*, 8(2), 97-111.
- Leyva, J.M. (2005). El ocaso de los espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX. Cal y Arena.
- Lopezcano, A. (1910). Datos biográficos del mesías mexicano señor don Roque Rojas, fundador de la Iglesia Mexicana Patriarcal Elías o de las Iglesias de los 7 Sellos. Archivo general de la Iglesia Mexicana Patriarcal Elías. Editorial Federico Ramírez, 1973.
- Ortiz, S. (1993). La identidad de los espiritualistas trinitarios marianos. En: *Nuevas identidades culturales en México. Pensar la cultura* (pp. 55-88). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Ortiz, S. (1990). Una religiosidad popular: el espiritualismo trinitario mariano. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rojas, R. (1869). El último testamento. Editorial Federico Ramírez, 1950.
- S/A (1950). Segundo sermón de la montaña dado por el Divino Maestro. Templo Espiritual Raudal de Luz, La Buena Nueva. Editorial Federico Ramírez.
- S/A (1999). Recopilación de documentos sobre los Siete Emisarios. México: Asociación de Estudios Espirituales Vida Verdadera A. C.
- Sánchez, M. (2005). Conferencias. Tomo I, II, III y IV. Templo Moisés, Jesús y Elías. 1974.
- Tortolero, Y. (2003). El espiritismo seduce a Francisco I. Madero. Senado de la República, 2004.

CAPÍTULO V

Crear en la sanación transgeneracional. Un acercamiento al itinerario y uso de la Terapia de Constelaciones Familiares en México

Arely del Carmen Torres Medina¹

INTRODUCCIÓN

La Terapia de Constelaciones Familiares (TCF) es una propuesta que tiene su origen hacia la década de 1980 con su creador Bert Hellinger. Es necesario comprender la trayectoria de Hellinger para entender la génesis, propuesta, aceptación o deslegitimación de esta terapia en el área de la psicología, la salud mental, así como su carácter flexible para transitar hacia la cultura terapéutica (Papalini, 2014).

Hellinger nació en 1925 en Alemania en el seno de una familia católica. A sus 17 años se enlistó en la milicia, en ese período fue prisionero de guerra en Bélgica. Al terminar la guerra, con 20 años, se integró a una orden católica, obtuvo sus estudios en filosofía, teología y pedagogía en la Universidad de Wurzburg, Alemania. Fue enviado como misionero a una comunidad de zulúes en Sudáfrica donde vivió 16 años: aprendió su lengua, cosmología, rituales y valores morales, donde el respeto a los mayores era una clave de la vida colectiva, así como los actos de exclusión a miembros de la tribu. Dos aspectos que retoma para integrarlos a su visión de sistema.

En 1969 se formó en psicoanálisis freudiano en Viena, y en 1970 decidió dejar el sacerdocio y dedicarse al trabajo en grupos terapéuticos. Se acercó a terapias como la primal, el análisis transaccional, la terapia grupal familiar, programación neurolingüística, hipnosis ericksoniana y el psicodrama (Hellinger Schule).² Bajo esta influencia consideró la existencia de comportamientos transmitidos de una generación a otra; una memoria transgeneracional que daba forma al sistema familiar, hechos similares a los observados en la comunidad zulú. Estas semejanzas las leyó a través de sus aprendizajes empíricos, concluyendo de ello que en cada sistema familiar hay una especie de

¹ Profesora en el Centro Universitario de Ciencias Económico Administrativas, Departamento de Ciencias Sociales y Jurídicas, Universidad de Guadalajara. Doctora en ciencias sociales por El Colegio de Jalisco. Miembro fundador de la Red de Investigación sobre el islam en México (RIIM). Miembro del Centro de Estudios de Religión y Sociedad de la Universidad de Guadalajara. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT, Nivel I.

² Estos son sólo algunos referentes de donde toma elementos para integrarlos a su propia práctica terapéutica. Cabe mencionar que no hay una biografía de corte académico de Hellinger, lo que dificulta conocer con exactitud sus derroteros.

conciencia, la *gran alma*³ que determina o influye en los miembros de la familia a mantener el orden natural, pero cuando ese orden se ve interrumpido, en la búsqueda de equilibrio se dan compensaciones inconscientes, algún miembro de la familia sigue o repite situaciones que son vistas como destinos trágicos, hasta que no se sale del *enredo* logrando o tomando conciencia de las tres relaciones logradas: vinculación, equilibrio entre tomar y dar, y orden (Weber, 1999).

Hellinger buscaba alejarse de la terapia tradicional, por lo que él mismo se llamaba filósofo y no psicólogo o terapeuta. A su sistema lo denominó también filosofía aplicada porque para él implica una continua reflexión sobre la vida y el todo. Hellinger fue modificando su práctica, pasó de la clásica familiar a los movimientos del alma y posteriormente a los movimientos del espíritu.

La TCF supone que el bienestar de la familia se mide en términos del orden y para mantenerlo o reconstruirlo hay que seguir las normas de la *integridad*, *equilibrio* y el *rango*. La integridad alude al reconocimiento de todos los miembros de una familia, por lo que las ausencias o exclusiones generan tensiones y enredos. El equilibrio se revela en las pérdidas y ganancias, perder y ganar es la regla, si el que obtiene un beneficio no tiene una pérdida, esta se reflejará en un hijo u otra generación. El rango se relaciona con el orden de los ascendentes, los miembros anteriores tienen prioridad sobre los más jóvenes, honrar a los padres y abuelos, el primogénito sobre los hermanos menores. Incluso es posible aplicar la TCF a las organizaciones para restablecer el orden jerárquico. Gómez (2012), considera que este orden se restablece haciendo visible el lugar en el que cada miembro de la organización se incorporó, buscando restablecer el orden en el derecho a pertenecer a la organización.

En terapia se busca generar una imagen del sistema familiar a través del paciente y los participantes que él elige para representar a los miembros de la familia. La forma peculiar de representación se da en lo que los consteladores ubican como la *identidad*. Esta se expresa cuando el paciente identifica a algún participante como un miembro de su familia a través de una atracción mutua “de manera que experimentarán durante la constelación las mismas sensaciones que las personas a las que representan” (Alonso, 2005, p. 88). Se da través de la activación de complejos que invaden la estructura del Yo, expresándose en oraciones como “A veces escucho como una voz dentro de mí que me dice cosas; es como si algo dentro de mí me obliga a hacer cosas que no quiero hacer; A veces tengo pensamientos que no son míos” (Torrijos, 2015, p.

³ Conceptos *emic* tomados de la teoría de las Constelaciones Familiares serán señalados con cursiva la primera vez.

26). En la TCF es el despertar de una *consciencia transgeneracional* que se comunica con la gran alma. La historia de la familia son vínculos de implicación sistémica que afectan a los miembros de esta, hay en estos vínculos una *transferencia de conocimiento* a los representantes del sistema y en la terapia son observables en la configuración. Esta transferencia es lo que llaman el campo de conocimiento o campo morfogenético, ideas tomadas de la física cuántica y la teoría de Rupert Sheldrake.

La imagen de la gran alma y la transferencia mórfica es lo que se ha ganado una percepción metafísica, en su sentido peyorativo o barato de lo que se entiende por metafísica, término además bastante usado entre legos de la filosofía.⁴ El lenguaje conceptual utilizado para señalar facetas en la terapia y describir el modelo parece muy cercano a los términos religiosos o mágicos. Esta peculiaridad le ha otorgado incredulidad y desinterés clínico, además de que se tacha esta terapia de carecer de resultados contundentes respecto a un método científico.

A Hellinger le ha costado su biografía, porque relacionan su experiencia religiosa con la TCF, se le ha acusado de un exceso ideológico y dogmático (Alonso, 2005). Se le tacha por la falta de interés a mostrar plausibilidad y comprobación. La base teórica está dada en la misma obra de Hellinger, pero por no ser sistemática deja fuera una valoración científica y más bien tiende a un dogmatismo (Alonso, 2005), falta de postura teórica e información sistematizada (Rivera et al., 2021). Las acciones presenciadas en la terapia como son la atracción de los miembros, las representaciones y expresión de sentimientos o actitudes le da un carácter esotérico y por ello se le atribuyen propiedades mágicas (Alonso, 2005), las explicaciones usan nociones culturales y espirituales, esto ha propiciado comentarios negativos en diferentes círculos terapeutas o en el ala de la psicología clínica, ya que consideran peligroso aplicar este modelo en pacientes psicóticos o con esquizofrenia, además de que la TCF no está regulada por organismos profesionales (Duncan, 2017).

Posteriores discusiones buscaron sustentar la validez de la TCF, surgieron adecuaciones complementarias. Gunthard Weber, seguidor del modelo, argumentó en su libro *Felicidad dual: Bert Hellinger y su psicoterapia sistémica*, que las explicaciones de Hellinger no son eternas ni absolutamente válidas sino de momentos concretos donde la imagen

⁴ Cada filósofo, según el paradigma de su tiempo ha otorgado a la metafísica una definición, pero se mantiene desde Aristóteles como una ciencia que pregunta por los primeros principios y causas de las cosas. La razón juega un papel importante para el conocimiento de lo real, la existencia del hombre. Pero el lenguaje filosófico ha caído en la *doxa*, se ha vulgarizado. Existe bibliografía que resume la metafísica a su etimología como algo más allá de lo físico, desde allí se propone el mentalismo, los decretos o el poder de la mente, los aspectos trascendentales recaen en la existencia de Dios y entes no físicos.

actúa en el interior de la persona por ello, Hellinger “se resiste a que sus ideas y procedimientos se viertan en un molde teórico” (2001, p. 18). El modelo de la TCF por un lado ha sido criticado, por otro ha sido adaptado por especialistas en la salud mental considerando que:

Merece ser revisada, puesto que la tesis inicial de la TCF es ciertamente plausible. Es indiscutible que acontecimientos negativos importantes del pasado familiar pueden tener consecuencias para los parientes venideros, incluso determinar de forma importante la organización actual del sistema familiar y el carácter de las relaciones entre sus miembros (Alonso, 2005, p. 92-93).

Se ha considerado en ese sentido una terapia eficaz para tratar las emociones que se vinculan a problemas recurrentes en las familias, incluso en organizaciones, espacios laborales y educativos, argumentando que: “Lo que Hellinger desarrolló es un procedimiento eficaz para la solución de una gran gama de problemas recurrentes en las familias y en los grupos humanos, como son ciertos comportamientos, enfermedades y eventos que se repiten de generación en generación” (Robl, 2009, p. 48).

Con esta panorámica el presente trabajo tiene como objetivo analizar la presencia de este modelo terapéutico dentro de la cultura *psy* como un sistema de creencia que en México ha tomado lugar no sólo con especialistas en el área de la salud mental, sino que convive con otros sistemas de creencia de carácter espiritual. Las interrogantes con que parte esta reflexión son ¿Qué dinámica ha tenido la presencia de la TCF en México? ¿Cuáles son los perfiles de quienes la usan? ¿Y qué adaptaciones se han dado en esos usos? La propuesta metodológica está centrada en la etnografía tradicional y en la digital. Se recurrió a la interacción de algunas sesiones en modalidad virtual derivado de la pandemia COVID-19, otras sesiones presenciales, entrevistas a tres consteladoras, y el trazado de los itinerarios de la TCF para comprender la flexibilidad de este sistema de creencia.

Las delimitaciones empíricas con las que cuenta esta exploración es el acercamiento a tres tipos de aplicación e interpretación de la TCF que se han hecho en diferentes períodos como un preámbulo de la indagación. El primer caso es con una psicóloga clínica con quien presencié un par de constelaciones, la mencionada aquí fue en 2017, continuando con trabajo de campo durante el 2021 y 2022. El segundo caso está representado por una musulmana sufí, exalumna del instituto Luz sobre Luz vinculado a las actividades de la comunidad Nur Ashki Al Yerráhi de México en la Ciudad de México con un acercamiento en 2010.⁵ El tercer caso es de las Constelaciones clínicas ofrecido por una

⁵ Entre el acercamiento casual al primer y segundo caso nació mi interés por conocer a fondo la dinámica que hace posible la fluctuación del modelo entre el área hegemónica de la psicología y la

psicóloga, a quien se dio seguimiento en formato digital y presencial durante el año 2021 y 2022.

TRAZANDO EL ITINERARIO DE LA TERAPIA DE CONSTELACIONES FAMILIARES EN MÉXICO

La TCF apareció en México a finales del siglo XX e inicios del siglo XXI, entre 1990 y el 2000. Llegó al país de la mano de Lorenz Wiest en 1994 invitado por Ingala Robl a través del Centro Yollocalli de la Ciudad de México, donde ella era coordinadora. Se ofreció el primer entrenamiento y entre los egresados estuvieron Patricia Aguirre, Mayé Arredondo y Raquel Schlosser. En 1998 Ingala Robl, fundó el Instituto de Constelaciones Sowelu A. C., primera escuela en ofertar el estudio de constelaciones como se lee en su sitio web, “es el primero en impartir el estudio académico de las constelaciones en el continente americano” (Instituto Sowelu, 2022), más adelante cofunda la Asociación de Terapeutas en Constelaciones Familiares A.C., y continúa estudios como alumna directa de Hellinger (Robl, 2009).

Del primer entrenamiento con Wiest egresan Patricia Aguirre, Mayé Arredondo, Raquel Schlosser y Carolina Diduch. Estos actores introdujeron un sistema de capacitación a potenciales interesados. Son clave en la polinización (De la Torre, 2014) de la TCF, pues han llevado el sistema y su operatividad a otros estados de la república, donde además cabe mencionar que con el paso del tiempo y de generaciones, se han dado variaciones.

En 1998 Patricia Aguirre y Mayé Arredondo fundan Constelaciones Familiares de Occidente en Guadalajara. Beatriz González inaugura el Instituto de Constelaciones Familiares (INCOFAM) en Chihuahua.

En el año 2000 Hellinger hizo un recorrido por América Latina, itinerario que se repitió en el 2001 cuando se fundó el Instituto Bert Hellinger de México S.C (IBH) convocando a Schlosser a la dirección. El IBH se vinculó con la División de Educación Continua de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde se ofreció el diplomado de terapia transgeneracional de constelaciones familiares (Fontes, 2004, p. 46). Hellinger se mantuvo en el instituto como director honorario donde ofreció varios talleres y cursos.⁶

vivencia espiritual en un marco religioso, desde este par de encuentros es que nace el presente proyecto.

⁶ Algunos de estos talleres se pueden visualizar en el canal de YouTube con diferentes usuarios, uno de ellos es la cuenta de CUDEC Extensión Universitaria DOMUS, o Espai Sistémic i Humanista.

El Centro Universitario Doctor Emilio Cárdenas (CUCED) fundado en 1986 entró en contacto con Hellinger en 1999 en Barcelona, España. A través del centro, entre el año 2000 y 2004, llegaron a México⁷ Tiuu Bolzman, Gunthard Weber, Stephan Hausner, Jacob y Sieglinder Scheider y Marianne Franke-Grieksh. Desde España llegaron Joan Garriga, Mireia Darder y Ramón Resino (Instituto de Psicoterapia Transgeneracional, 2022). En 2001 se fundó el Centro de Actualizaciones CUDEC con la visión de Hellinger en el campo educativo. En 2002 se abrió la primera generación del diplomado en Constelaciones Familiares y en 2004 la segunda generación. En 2005 pasaron del diplomado a ofertar la especialidad como Pedagogía Sistémicas con validez de la Secretaría de Educación Pública (SEP), en 2007 se apertura la maestría en Pedagogía Sistémica. En 2011 se siguen extendiendo los entrenamientos y se realiza un workshop en Guadalajara, en 2014 se vincula el enfoque al área empresarial. En 2016 obtienen el RVOE de la SEP para ofrecer el doctorado en Pedagogía Sistémica, un año después (CUDEC, 2020). Entre estos años y hasta la actualidad, CUCED oferta entrenamientos de verano, congresos y encuentros internacionales tanto en España como en México con la Hellinger Ciencia, un derivado de la Hellinger Schule con su sede en Alemania, también se comienza a publicar literatura donde Hellinger aparece como autor.⁸

Entre el año 2000 y 2001 se fundó el Centro de Estudios Sistémicos del Instituto Luz sobre Luz con programas de formación continua compartiendo la docencia con CUDEC. Su principal diplomado es en Formación de Facilitadores en Constelaciones Familiares avalado por el diseño instruccional de Angélica Olvera y Tiuu Bolzmann (Centro de Estudios Sistémicos, 2022).

En 2004 se fundó el Instituto de Psicoterapia Transgeracional A.C. con sede en Guadalajara a cargo de Manuel Contreras Hernández, quien fue alumno de Patricia Aguirre y Mayé Arredondo. En él se ofreció la maestría en Desarrollo Transgeneracional Sistémico y Constelaciones Familiares. En 2007 obtienen de manera definitiva la autorización de la SEP en su plan de estudios y en 2009 el registro y validación para la maestría.

Sophie Hellinger, esposa del fundador de esta terapia, ha sido también una polinizadora. Fundó en Alemania la Hellinger Schule y en 2014 dictó conferencias en México en torno al tema de la salud y la sanación de vidas pasadas a través de los campos electromagnéticos (Hellinger Schule). Por su parte el instituto Bert Hellinger de México se

⁷ Estas fechas son una propuesta que busca ser acertada en la construcción de la genealogía.

⁸ En este caso se trata de la obra *Inteligencia transgeneracional. Sanando las heridas de pasado. Constelaciones Familiares*, de Bert Hellinger y Angelica Olvera, publicado por primera vez en 2010.

ha extendido a otros estados de la república mexicana, así como a países centroamericanos, logrando la interacción con terapeutas y afines a la terapia en lengua española, lo que incluye España y América Latina.

La circulación de la TCF se ha intensificado en México después de estos lugares clave. La TCF se oferta ya no sólo en estos centros de capacitación sino en espacios educativos como universidades cuando logran adquirir el RVOE de la SEP, ejemplo de ello son la UNAM en la Ciudad de México, el ITESO y la UVM en Guadalajara. Otros centros y organizaciones ofertan capacitación en formato diplomado y el servicio de terapia. La oferta es tan amplia que si uno googlea diplomado en constelaciones familiares de inmediato aparecen 144,000 resultados; algo similar con la maestría y menor con el doctorado; los primeros resultados refieren a México. Como oferta del servicio de terapia están los especialistas de la salud como de los que interactúan con estos al margen, como terapias alternativas u otras formas de comprender la experiencia trascendental desde el crecimiento personal y espiritual, integrándose en la cultura terapéutica (Papalini, 2014). En estos últimos espacios es donde se dan los cruces con otros sistemas de creencia conviviendo con el chamanismo, el sufismo, o movimientos sociales como el feminismo. Su formato de diseminación cumple con la imagen de "religiosidad transversal, global, híbrida y compleja, estructurada muy flexiblemente, con conglomerados de seguidores que participan desde *stages*, revistas, cursos, etc., configurando una organización nada rígida y muy cambiante" (Albert y Hernández, 2014, p. 277).

LA TERAPIA DE CONSTELACIONES FAMILIARES Y SU CRUCE CON LA ESPIRITUALIDAD

La TCF son un marco interpretativo de la realidad, es decir, un esquema de interpretación elaborado mediante discursos y prácticas que se definen por su función organizadora y orientadora de la experiencia, de tal forma que los individuos ubican, perciben, identifican y etiquetan eventos personales o más amplios, logrando incluso la acción colectiva (Carozzi, 2000). Estos marcos interpretativos son susceptibles de ser modificados en el encuentro de otros, en este sentido, "se construye a partir de la experiencia de la asociación recurrente de elementos en diferentes instancias" (Carozzi, 2000, p. 26-27).

Por esta razón, la TCF en México ha encontrado eco en otras prácticas terapéuticas de carácter holístico o alternativo, como en sistemas de creencia religiosa o espiritual. La TCF en México es movilizadora tanto por los agentes especializados, es decir los terapeutas, como por los asiduos. Hay un mecanismo de difusión a través de actos comunicativos por diversos canales que van generando itinerarios claves para su diseminación, abriendo posibles circuitos de producción

del sentido. Ramírez Velázquez (2017), describe este tipo de circuitos a través del pensar-sentir-decir-hacer donde el cuerpo toma lugar en una dimensión sensorial y cultural. Por esta razón encuentro relevante observar la circulación de la TCF y en ella detenerme en un par de itinerarios como claves para comprender cómo los marcos interpretativos de los usuarios son parte de un escenario más amplio, que se arman entre lo particular y lo general, es decir, de los movimientos sociales o tendencias. No quiero apresurarme a decir que la TCF sean un movimiento por sí solo, sino que al abrirse paso a otros escenarios de demanda de salud y bienestar, se hace partícipe de tendencias contemporáneas y de gran alcance, donde por ejemplo modelos como el *mindfulness*, la felizología o *happymente*, la psicología positiva, los coaching de vida que van ganando popularidad, se inscribe en una propuesta centrada en la consagración del ser con un lenguaje psicológico y espiritual, lo que Papalini (2014), enmarca como cultura terapéutica. En ella también, menciona Albert y Hernández (2014), se integran con gran impacto, la psicología analítica de Jung y Von Franz, la arquetipal de Hillman y Harpur, la psicología transpersonal de Grof, Maslow o Wilbert. La TCF se abre paso a partir de sus prácticas transversales a representaciones de los Nuevos Movimiento Religiosos (NMR) y experiencias espirituales variadas de consumo espiritual y de salud alternativa (Gutiérrez, 2008, p. 365). De esta manera el despliegue de la TCF en una espacialidad amplia y diversa permite que tanto el discurso como la práctica sea expresión de un marco interpretativo amplio, que cualquiera que sea su forma en lo particular, genere formas experienciales del creer, con cargas emocionales y pragmáticas teñidas de científicidad, humanismo y cosmicidad en el sentido bergeriano (1999). La creencia en la sanación transgeneracional como una experiencia individual pero compartida es ejemplo de del sujeto religioso o espiritual contemporáneo que alude a su autonomía y libertad personal en esa capacidad exploratoria de construir el sentido de su existencia, "El sujeto religioso moderno es, pues, un individuo que reivindica su autonomía pero sintiéndose o queriéndose integrado en una dimensión vertical y plural de la realidad, en la creencia en diferentes niveles de la realidad que definen lo religioso como vivencia espiritual de lo sagrado" (Albert y Hernández, 2014, p. 77).

La espiritualidad es entendida como el resultado de la experiencia personal de trascendencia, que se vincula con la creencia de un cosmos o algo divino (Frigerio, 2016). Siguiendo a Hervieu-Léger, hay un proceso de secularización del creer que involucra la pérdida, pero al mismo tiempo la recomposición de las tradiciones y creencias, se trata de la tradición en la modernidad que siguen siendo matriz unificadora "que informa, de parte a parte la manera de vivir en el mundo y de ordenarse los seres" (2005, p. 141), en sociedades seculares a partir de

tres componentes: la expresión del creer, una memoria que funciona como soporte de continuidad y una tradición (2005, p. 162).

La TCF no se propuso como una religión, pero considero que al ofrecer un marco de creencia sobre lo trascendental centrada sobre todo en la persona vinculada a un linaje y un cosmos ordenador, figura en principio como una creencia en su sentido epistémico (Villoro, p. 2002), y por su estructura y movilidad en los espacios de salud alternativa, incluida la cultura *psy*, como una oferta de espiritualidad.

El individuo en la TCF es la representación de un microcosmos, siguiendo a Turner: "Este uso de un aspecto de la fisiología humana como modelo de las ideas y procesos sociales, cósmicos y religiosos, es una variante de un tema iniciático ampliamente extendido: el de que el cuerpo humano es un microcosmos del universo" más adelante "Cualquiera que sea el modo de representación del cuerpo es siempre considerado como un lugar privilegiado para la comunicación de la gnosis, del conocimiento místico sobre la naturaleza de las cosas y el modo en como éstas llegan a ser lo que son" (Turner, 2013, p. 119).

De la mano de Hervieu-Léger (2005), agregamos que las religiones contemporáneas ya no se definen solamente por objetos sociales, sino que, lo religioso transversaliza de formas variadas la realidad social, cultural y psicológica. Propongo entonces que la TCF es un marco susceptible de ser interpretado como parte de las religiosidades no institucionalizadas y que puede convivir con otras prácticas o religiosidades, por lo que es una práctica transversal que atraviesa, interactúa e intersecciona otros marcos referenciales, combinando y produciendo sentidos de lo sagrado. La producción del sentido toma forma en su práctica ritual, si entendemos esta como una práctica de carácter transformatorio (Turner, 2013), y partiendo de que la TCF pone en práctica su proceso de sanación a través de encuentros grupales, o entre terapeuta y paciente, se espera que estos tengan algún efecto transformatorio de la persona y su campo.

ITINERARIOS Y DISCURSOS DE LA PRÁCTICA EN MÉXICO

En este apartado se exponen tres mujeres que ofrecen la TCF, dos situadas en Guadalajara y una en la Ciudad de México. Con los casos se pretende mostrar la ruta que ha tomado la TCF en México vinculándola con su propio itinerario de llegada a México. Describir su capacidad de movilización y cruce con el mercado espiritual. Y mostrar la heterogeneidad de los discursos con que se construye cada terapeuta en la producción de sentido, siguiendo la fórmula pensar, sentir, decir, hacer (Ramírez, 2017).

Los casos se tomaron de varias experiencias de interacción en el tema de la TCF. Dos de ellos previos a la construcción del objeto de estudio de esta investigación, pero que abrieron una línea de preguntas en torno a lo descrito y se comenzaron a reflexionar desde ese momento. Otros dos como casos abordados ya con la perspectiva teórico-metodológica que acompaña el proyecto. En todos los casos se trabajó la etnografía asistiendo a espacios de interacción ya sea en un servicio de constelación, práctica espiritual y entrevistas. Esto incluye espacios físicos y virtuales o digitales, esto último derivado del aislamiento social resultado de la pandemia por Covid-19 entre 2020 y 2021.

Observar desde la etnografía digital permitió entender los múltiples itinerarios y usos por los que atraviesa la TCF en México, lo que implicó entrar en un seguimiento del contexto de ofertadores y seguidores para “observar lo que pasa, escuchar lo que se dice, formular preguntas” (Pink, et al., 2019, p. 19). El uso de las redes sociales y recursos digitales como espacio de difusión, sociabilidad e incluso práctica de la TCF es muestra de la diversidad de propuestas y puntos de acceso a esta práctica. En estas espacialidades se expresan narrativas en formato texto, vídeo, fotografía, una interacción que expresa los sentidos y las lógicas que vinculan la idea del ser, el malestar y la sanación. Estas vivencias están extendidas en los espacios físicos, en las geografías cotidianas de quienes las ofertan como de quienes las adquieren. Este seguimiento fue importante, allí también se accedió a las formas y usos de esta terapia, las ritualidades con las que se vive y se interpreta la persona.

En este seguimiento queda claro que buscar opciones para intervenir en la salud mental y emocional está muchas veces a un clic. La salud en el mercado digital es un dispositivo que permite al terapeuta o especialista promover sus servicios en un campo dinámico, conectivo y abierto. Las redes sociales, como Facebook o WhatsApp entre las más usadas, funcionan como canales de información, conectividad y facilita la interactividad entre personas. Dos de los casos analizados aquí tienen vínculo o presencia en plataformas virtuales con acceso digital. Leyla a través del grupo Luz sobre luz que vincula también al sitio de la comunidad sufi, y Tania A., con constelaciones clínicas.

La oferta de servicios de salud y terapias con uso del lenguaje psy opera también desde los mecanismos del marketing digital. Después de una búsqueda o un *me gusta* a algún sitio de salud emocional, en este caso de TCF, continuamente aparecen sugerencias en torno al tema. Diferentes talleres con variadas temáticas y entre ellas vinculando terapias de reiki, biodescodificación, sanación con ángeles, registros akáshicos, tarot terapéutico, médium ship, reprogramación de

creencias, sanación del niño interior, limpia y armonización chamánica, empoderamiento femenino, entre otros.

Arriba mencionaba que la TCF no se queda al margen de las tendencias sociales, funciona incluso como bisagra para unirse a procesos sociales. Un ejemplo de ello es la feminidad, no porque este modelo terapéutico aborde el tema de la identidad femenina o el rol de la mujer desde un enfoque de género, pero hasta hace algunos años no era visible su oferta especializada en este rubro. Ha sido en consonancia al movimiento feminista que se han abierto temáticas específicas y significativas. Por ejemplo, una cuenta Facebook, Yo soy Gaia Guía menarca, ofertó su taller para niñas en su primera menstruación con un enfoque transgeneracional que enfatiza en la honra a las madres, se lee en la invitación:

Este taller de formación es un espacio de instrucción y contención donde podrás aprender cómo los cambios físicos, emocionales y mentales que se generan en las mujeres en los meses anteriores y posteriores a la #primeramenstruación se pueden llevar de una manera sutil y que nuestra experiencia de vida es el medio perfecto para comunicar a nuestras niñas que existe una sabiduría interna en nuestros cuerpos y nuestros ciclos que debe ser recordada y honrada.

A diferencia de otros talleres aparentemente similares, en Guías Menarca reconocemos que el núcleo familiar y la sociedad es cambiante. Honramos las diferencias aplicando la perspectiva transgeneracional a la educación menstrual, respetando a la mamá/familiar más cercano de la niña (Etnografía digital, 27 mayo 2021).

Estos espacios digitales crean un ciberactivismo que, en el caso de temas femeninos, como menciona Ramírez Morales (2019), se generan colectivos a través del uso de tecnologías digitales y ecológicas que proponen modos de apropiación corporal en torno a la noción del femenino sagrado. En esta línea estará el caso de Tania A., y su propuesta de constelaciones clánicas, donde se congregan mujeres ya sea de manera virtual o en espacios claves para abordar temas comunes al rol de la mujer.

La oferta de los servicios de la TCF en Facebook es amplia y diversa, para ilustrar un caso ofrezco como referencia el grupo de Facebook Constelaciones Familiares México para todos, administrado por Sendere.⁹ Es un espacio altamente activo, todos los días tiene nuevas publicaciones no sólo de sus coordinadores, sino de la mayoría de los usuarios. Las publicaciones tienen fines variados, desde la búsqueda de servicios y dudas personales, venta de materiales para las

⁹ Hasta el 21 de septiembre de 2021 el grupo cerrado contaba con 32,351 miembros. El 19 de octubre de 2021 apareció bajo el nombre Constelaciones Familiares con Diferentes Enfoques sistémicos México, cambio registrado el 15 de octubre. Su población también subió a 32,004 miembros.

terapias, hasta la oferta de servicios terapéuticos, talleres o capacitación a terapeutas en su versión gratuita o con cobro. En este grupo se pueden observar los enfoques que ha adquirido la TCF, por ejemplo, constructivistas, sistémicas y cuánticas, con biodescodificación, con registro akáshicos. Pero también sobran otras ofertas como el uso del horóscopo, numerología, coaching angelical, la bioexistencia, entre otros. Los temas más recurrentes son la relación con la madre, el padre, la pareja, los hijos, la salud y el dinero.

Pero también tenemos la oferta de estos servicios fuera de la interacción de las redes sociales o el uso amplio de las TICs, como es el caso de Mónica. Ella oferta sus servicios utilizando tarjetas impresas de presentación y de voz en voz por recomendación. Pero esto no deja fuera un uso y particular interpretación de la TCF en sus vidas y formas de concebir la existencia.

En esta gama de diversidad se discuten las propuestas de campo. Las consteladoras abordadas han creado su propia interpretación sobre el modelo de las TCF muy de acuerdo con su trayectoria espiritual, profesional y experiencias de vida. En estos casos se podrá apreciar de manera inicial las rutas por las que la TCF se ha asentado en México.¹⁰ La mayoría coincide en su propia trayectoria en la primera década del siglo XXI. También en las muestras se pueden visualizar los espacios de interacción y circulación de la práctica. Será en la narrativa de la especialista dónde se puede atender el marco interpretativo tanto en formas discursivas como no discursivas y la dimensión que adquiere el crear en la TCF.

CASO UNO: MÓNICA PALOMERA LAMAS Y LAS CONSTELACIONES FAMILIARES

El primer caso lo ilustra Mónica Magdalena Palomera Lamas¹¹ de 45 años, radicada en Guadalajara. Obtuvo estudios profesionales en Danza Contemporánea en el Instituto Cultural Cabañas. Estudio psicología, trabajó en la Comunidad Psiquiátrica Centro del Bosque y en el proyecto piloto Orión adscrito a SALME (Salud Mental Jalisco) con talleres psicoeducativos y de conciencia corporal en el campo del abordaje psicoterapéutico. Donde a través de su colega y amiga Elisa Martínez y el doctor Sergio Xochihua, fue alentada a tomar el diplomado en Terapia Transgeneracional de Constelaciones Familiares que ofreció el Instituto Bert Hellinger de México en colaboración con la UNAM, mismo que culminó en 2003.

¹⁰ Este proyecto está en avance por lo que se ofrece aquí es una primera aproximación al fenómeno.

¹¹ El dialogo considerado como parte del trabajo de campo ha sido continuo, y en este trabajo se toma como material empírico.

Refiere Mónica que el diplomado estuvo a cargo de Raquel Schlosser, Sugey Alemán, Alicia Peña y Carmen Magallón. En alguna comunicación informal comentó que, ella recibió la formación a través de una alumna de Hellinger (suponemos que es Schlosser), por lo que ella considera que, respetando el orden, ella es como una nieta que recibió el conocimiento de la TCF. Mónica comenzó a incorporar este modelo a sus sesiones terapéuticas. Después de colaborar con esta clínica psiquiátrica, Centro del Bosque, comenzó a ofrecer sus servicios como profesional en la salud mental, incorporando la TCF. Las sesiones eran o individuales usando la técnica de los muñecos, o grupales. Más adelante sus servicios llegaron al área laboral para una empresa automovilística de renombre y en centros educativos.

He presenciado el trabajo de Mónica y en alguna ocasión como observadora participante en una sesión de una joven que buscaba consuelo ante la muerte de su padre. Ha sido mi primera experiencia y de donde surgieron inquietudes respecto a la alusión al linaje familiar y resolución a través de la palabra en un formato de oración y ritualización. La manera en cómo ella ofrece su perspectiva, es bajo su conocimiento como psicoterapeuta donde logra vincular la cosmovisión de la TCF. Esta misma cosmovisión es visible no sólo en la terapia, sino en la forma en cómo ella considera la realidad y le permite tomar agencia en el día a día como expresión del creer. Mónica sostiene que:

Constelaciones familiares es una propuesta terapéutica de fundamentos teórico metodológicos lo suficientemente fortalecida para fundamentar su efectividad, pues desde su propia experiencia en el abordaje y la observación en la *funcionalidad de la técnica*, permite ver desde la primera intervención cambios favorables en el paciente, al igual que cambios benéficos en todo el sistema familiar específicamente éste último. Cuando se lleva un seguimiento que permita tales observaciones, es cuando decimos que se ha logrado un diagnóstico transgeneracional, pues el hecho de que un solo miembro de la familia acuda a esta terapia, se logra intervenir por medio de la meta-constelación, ya que esta técnica permite que la evocación de imágenes de representaciones internas, semeja las interposiciones de la configuración en la técnica de constelaciones y puedan llevarse del terreno accesible a una exitosa intervención al crear la reconfiguración guiada por el terapeuta que le permita tener la distancia crítica de observar al *paciente como parte del Todo en su mismo Sistema*.

De esta manera la información toma rumbo y reorientación respecto a la nueva percepción del lugar que el paciente ha tomado en la familia, dando lugar a la integración no solo de la experiencia, sino de su propia integración familiar y social. De esta manera en mis notas, he concluido que a pesar de que esta técnica en su enfoque fenomenológico de investigación surge ante radicalismos objetables, logro entender desde mi trinchera que existen patrones de respuesta al suceso de la experiencia que después de una constelación, movimiento de orden, meta-constelación o intervención con figuras existe en el paciente la certeza de que se encuentra en un mejor lugar del que anteriormente estaba (Comunicación personal, 15 octubre 2021).

Al preguntarle sobre otras formas de aplicar la TCF refiere que logra tener lógica otras formas puesto que la TCF reúne o parte del conocimiento de los sistemas: “Así como algo en el cuerpo está fuera de lugar, duele, por muy pequeño que sea y todo el sistema busca equilibrio, de esta manera los miembros buscan la integración” (Ídem). Entendemos entonces que, esas otras formas de aplicar la terapia parten de los mismos principios. En ese sentido Mónica apunta a que, “la característica humana como ser vivo en su isomorfismo, no es la excepción que, en los mismos componentes de la materia, sufre el mismo tipo de transformación de la energía al igual que sus mismos tipos básicos de fuerza y que así se aplican a la vida”. Estos principios básicos son los que están relacionados con la idea de la gran alma de la que habla Hellinger y refiere como el amor.

Mónica explica que la idea de la gran alma toma en diferentes contextos la forma de Dios, la vida, el cosmos, dependiendo de la creencia, pero se trata del amor, la energía y la capacidad de transmisión “de la información morfogenética de nuestro género”. La TCF llevó a Mónica a integrar en su producción de sentido e interpretación de la vida, a la física cuántica y los campos mórficos, no es algo que se ciñe al espacio terapéutico, sino abraza la vida diaria y las formas de pensar-sentir-decir-hacer de la propia existencia. Desde este punto ella accedió a ser parte de la muestra de este estudio, considerando que la transmisión de su información puede ser parte también de estos campos, “una de las razones por las que no me pude negar a tu petición”.

Pero al mismo tiempo considera también que la TCF en México han devenido en una especie de uso acrítico, se ha malversado y se ofrece formación en cualquier escuela sin la supervisión necesaria. En el caso de ella, refiere que su aprendizaje no sólo fue teórico, sino que se complementó con su propia experiencia de ser constelada por los especialistas. Su creencia en este marco interpretativo recae en su propio movimiento existencial, como ella menciona, “en un ir a las profundidades” y aprender de la intuición como una guía fenomenológica para guiar a sus pacientes, así suelta una frase significativa:

Partiendo de una particular forma de vivir el Alma Grande en su expresión de Amor, que es esa cualidad que en la naturaleza de la integración emerge a cada momento, llevamos en sí su incesante deseo que la vida es su prioridad.

Sobre su terapia puesta en escena partimos de algunos casos, pero describiré el registrado en 2017 en un taller de contención emocional ofrecido a cuidadoras de una guardería que revelaban conflictos entre niños, padres, dirección y ellas como las encargadas del

cuidado. Mónica no sólo ofreció técnicas para reconfigurar los límites entre infantes y la puericulturista, sino que de manera grupal trabajo con cada joven relacionando los conflictos laborales con sus relaciones en familia, la mayoría específicamente con la madre o el padre. Llamó mi atención que una joven, entrado el proceso grupal se sentó en el piso indicando dolor de rodillas, sus compañeras alentando a que siguiera la dinámica la tomaron de los brazos para incorporarla, pero ella indicaba dolor e inmovilidad y que no quería seguir trabajando, se veía sumamente nerviosa y no hubo fuerza física que pudiera levantarla del piso. Mónica haciendo una lectura de ese síntoma la dejó en esa posición y continuó con las otras jóvenes. En círculo se iba eligiendo a una joven mientras las otras participantes figuraban como actores en la historia de vida de la constelada. Con preguntas mínimas Mónica iba mencionando la problemática y reubicaba a las actoras hasta encontrar un posible desenredo, luego venía el cierre a través de una oración de sanación del alma o un conjunto de frases significativas que permiten al constelado cerrar la nueva imagen de su sistema y crear un movimiento existencial. En el desarrollo de la dinámica, hubo algunas lágrimas, nerviosismo, abrazos, contención o agitación de la respiración. Mónica informó al grupo de posibles síntomas en el transcurso de los días, como malestares físicos, emocionales o incluso sueños como una reacción del reacomodo del sistema.

Al terminar la sesión, la chica que indicaba dolor de rodillas se incorporó sin decir nada. Algunas puericulturistas, interesadas en la dinámica, pero sobre todo en lo revelado respecto a sus familias, pidieron a Mónica seguir con las sesiones. Esto último es interesante porque nos ayuda a comprender los momentos en que el paciente toma conciencia de sí y a través de un guía, le da sentido y significación a un síntoma o situación que incluso desconocía. Es introducido a una visión de mundo de manera intersubjetiva donde puede posibilitarse la construcción del creer a través de considerar una eficacia en este modelo terapéutico.

CASO DOS: LEILA FÁTIMA, UNA SUFÍ Y EL INSTITUTO LUZ SOBRE LUZ

El caso de Leila,¹² una mujer conversa al sufismo y consteladora, por su parte revela la flexibilidad de los sistemas de creencia, incluso aquellos que consideramos ortodoxos o puros, para amalgamarse y crear sentidos entre una o varias visiones de mundo. Leila me invitó a su domicilio en una colonia de la Ciudad de México que está a cinco minutos del metro de la normal, en el 2010 vivía en un departamento en la planta baja. Al entrar pude apreciar la diversidad de colores cálidos que posee su decoración, nos sentamos en la sala y en su mesa de centro

¹² Entrevista realizada en la Ciudad de México a Leyla Fátima, el 22 de junio de 2010.

tenía algunos inciensos y muñecos *play mobil*, utilizados para la terapia o sus retiros que da a las afuera de la ciudad, aunque también comenta que son los pacientes foráneos quien vienen hacia ella para constelar. También es usual que en su domicilio se realicen retiros espirituales hasta de 3 días con los derviches de la comunidad sufi, sobre todo en época de ramadán. En ese momento la intervención con Leyla estaba centrada en la presencia del islam en México,¹³ pero el tema de la TCF apareció, generándome mayor inquietud y a entenderlo como un fenómeno.

Leyla comentó que, antes de su toma de mano al sufismo, practicaba yoga y había estudiado psicoterapia corporal. Su primer encuentro con el sufismo fue a través del amigo de un conocido. Comenzó a asistir a la *tekke* hasta que hizo su iniciación, ya estando en comunidad tuvo acceso al instituto Luz sobre Luz: “la mezquita tiene arriba un instituto (...) empezó a dar algunos talleres y diplomados sobre tradiciones sagradas y varias cosas, invitar a gente, líderes, diferentes comunidades. Entonces teníamos la oportunidad directa de conocer también muchas cosas y bueno así fui profundizando más en todo lo que era pues el Islam”. Su vinculación con el islam al parecer fue a la par con la TCF a través de estos talleres. Menciona que representantes del proyecto *peacemakers* venían a México a ofrecer una diversidad de talleres: “eso también ayuda mucho, porque si bien no es sufismo, te ayuda un chorro en la convivencia, entonces como comunidad, ya hay varia gente manejando esto”.

Leila logró su formación como consteladora en el instituto, pero también como sufi de la mano de la sheik Amina Telisma, quien también coordina el instituto. Este instituto tiene un dominio web y utiliza las redes sociales para visibilizarse. El sitio ofrece literatura mística, oferta la enseñanza sufi, musicoterapia sufi, la formación como terapeuta, terapias, y la renta de salones para eventos interespirituales. Dentro de este dominio se encuentra el micrositio de la Comunidad Sufí Nur Ashki al Yerrahi de México.¹⁴ En ella se da información sobre el linaje de la comunidad, quiénes son, qué es el sufismo, boletín, explicación e invitación a la ceremonia de la remembranza (Dhikr) y a su cuenta de Facebook¹⁵ que nos lleva a otro dominio web de la comunidad.¹⁶ Luz sobre Luz es muy activo en su sitio Facebook, transmite desde propaganda de sus talleres, hasta materiales y sesiones grabadas de algunos eventos. La práctica sufi en su origen no tiene relación con la TCF, su vínculo en este caso está inscrito en la trayectoria de la sheik

¹³ Derivado de ese proyecto surgió en el 2014 el libro *Islam Guadalajara. Identidad y relocalización*. El Colegio de Jalisco.

¹⁴ http://www.luzsobreluz.org/Nur_Ashki_al_Yerrahi/Contacto.html

¹⁵ <https://www.facebook.com/nurashki11>

¹⁶ <http://www.nurashkijerrahi.mx/invitacion-a-la-union>

Amina Telisma, figura nodal en el instituto y comunidad sufi. El caso de Leila permite ver la amalgama y posibilidades que adquiere el sufismo en México, y la flexibilidad de la TCF para integrarse a otros marcos de creencia.

La vida de Leila como musulmana sufi está conducida por la práctica religiosa islámica, como son los cinco pilares: la atestiguación de la fe, el rezo cinco veces al día, el ayuno en ramadán, la limosna, y la peregrinación. El sufismo como parte del islam ofrece una cosmología y una percepción, una práctica religiosa establecida institucionalmente. El sufismo es considerado como la visión mística del islam, de tipo más ascético. La transnacionalización de esta práctica ha derivado en acomodamientos locales, el caso de esta *tekke* se ha caracterizado por ser una doctrina que poco convive con otras comunidades islámicas de México, pero sí con otras prácticas espirituales incentivando el diálogo interespiritual, aludiendo al termino *emic*.

La TCF participa de esta extensión de dialogo y forma de lograr la práctica espiritual de Leila dentro de la orden Halveti Yerrahi. Dentro del sufismo mexicano no es novedoso este acomodo si partimos de su vínculo con las prácticas de esta orden en Estados Unidos y su relación con la psicología transpersonal.¹⁷ El Instituto Luz sobre Luz nació como parte de las inquietudes de la sheik Amina Teslima al-Yerráhi, al mismo tiempo vinculadas a las enseñanzas de Lex Hixon. En el año 2001 se ofreció el diplomado Las grandes tradiciones sagradas de la humanidad, donde se revisaron tradiciones prehispánicas, y judeocristianas, el sikhismo, budismo y taoísmo. En 2003 se dio continuidad con el módulo La iluminación, se menciona en el sitio del instituto que universidades de Morelos y Ciudad de México han integrado programas similares Instituto (Luz sobre Luz, 2022). Tras 8 años, se constituyó el instituto como una sede de consultoría sistémica. Desde 2009 se asociaron con Domus-CUDEC una extensión universitaria del Centro Universitario Doctor Emilio Cárdenas. Y en 2012 se presenta el Centro de Estudios de la Diversidad en la Unicidad (CEDU), nombre muy adecuado para expresar la unicidad divina en el islam y abrazar la diversidad cultural y religiosa.

¹⁷ La orden sufí de México inició a través de sus vínculos con la orden sufí de Nueva York, que al mismo tiempo estaba vinculada a la orden de Palo Alto, California, nacida en 1981. Algunos derviches de esta comunidad junto con Mustafa Efendí y Radiela Juanju, visitaron el Instituto de Psicología Transpersonal de Palo Alto, fundado en 1975, y ahora llamado Sofia University, donde se estudiaba la exploración de la interfaz entre psicología y religión. Estos derviches llegaron a ofrecer un *diker* (danza de giróvago) público en la Universidad de Stanford atrayendo atención. Alumnos del instituto se acercaron a los sufíes para integrarse a la orden, fueron aceptados. El fundador del instituto, Robert Frager, se sintió inclinado a ser derviche, convirtiéndose en un derviche mayor en California.

La amalgama entre sufismo y TCF en la vida de algunos sufíes cobra sentido en las experiencias cognitivas y sensoriales de su día a día, en los modos en cómo comprenden la existencia, y alcanzan su mayor auge en momentos específicos, por ejemplo, en las meditaciones. Refiere Leila que, en una ocasión, en época de ramadán, la *sheik*, la exhortó a hacer recitaciones continuas, una de ellas fue *Al-Fátija*. Leila se sentía exhausta y en una ceremonia se desmayó:

Luego hago el *Al-fátija*, y hay una parte que dice 'guíanos por el camino recto', y en ese momento que estoy haciendo el resto en árabe, ¡pum! has de cuenta que me dieron un golpe aquí (se toca la cabeza), veo todo negro y lo que veo es como se están formando los mundos. Entonces me cargó la risa, espérate, ¡guíanos por el camino recto! ¡justo y claro, sí, claro! desde el vacío, ¿no? ni siquiera atraviesa la mente, mucho menos los moralismos, mucho menos nada, solo es la esencia. Guíanos directo, directo a la esencia, desde ahí surge todo, seguía surgiendo, ¿no? pero fue una experiencia que no me la dio mi intelecto. Me la dio *Al-fátija*, solito en árabe, así que viene la experiencia y digo, ¡nombre, me cambio todo!

Los conocimientos previos de Leila, como son la práctica de yoga y la psicoterapia corporal tendieron un puente hacia la incorporación y entendimiento del nuevo sistema, el islam sufi y la TCF. El cuerpo y la mente son ejes centrales en ambos sistemas y aparecen constantemente en sus narrativas para dar cuenta de su propia existencia. Recordando una ceremonia de remembranza comentó:

Ya era, hasta que yo era bebé, contra lo que yo veía al principio y había una parte también del intelecto que estaba. ¡Oh no! Miré, porqué están haciendo los *intercambios de los lóbulos cerebrales*, y que si vienen para acá y que si *honoras* al otro ¿verdad? ese tipo de movimientos que hacemos mucho, y que además te agachas, y ves al otro, y desintegras al otro, ves al otro también. No nada más es que te ves a ti, ves al otro en donde tú ves a Dios. *No como el Dios que está separado de la humanidad, todo es parte de esto*, el canto, los pájaros, ¿todo no? ¡pues velo! Tampoco te dicen mucho, sino es tu experiencia.

El diálogo entre sufismo y TCF es sutil por lo que sus límites son ambiguos y más bien se traslapan, integran la producción de sentido en un todo, cohesionando el pensar-sentir-decir-hacer. La mención al movimiento argumentado desde ideas físicas o biológicas son recurrentes en narrativas de TCF, la imagen de honra al prójimo es una de las bases de esta terapia. También adquiere la forma de sueños como reveladores de la realidad, tan importantes en el sufismo como en la TCF. Los sueños son tratados en la comunidad como mensajes, pero adquieren significaciones diferentes de acuerdo con su tipo religioso o psicológico y de allí su tratamiento:

Muchas de las cosas se vienen por sueños. Entonces se cuentan los sueños. Entonces ya Amina dice, "ese es un sueño místico" o "ese no es

un sueño místico, ese es un sueño psicológico". O hay sueños que, no solamente son para la persona sino son como para la comunidad. Entonces hay sueños que te avisan de algo que viene para la comunidad o de las situaciones que está pasando la comunidad, y hay otros sueños que son más como de la evolución espiritual de alguien.

Cabe señalar que en una conversación informal de parte de la *sheik* se resaltó que la TCF no se cruza con la experiencia de la orden (mayo 2022). Sin embargo, es notable que narrativas como la de Leila e incluso en espacios de diálogo de la *sheik* las figuras retóricas de la narrativa están traslapadas, y esto es porque, un día no se es sufi, y al otro simplemente se camina hacia la TCF, sino que son sistemas que, aunque independientes, es el creyente en ellos quien los hace parte del movimiento existencial, de su pensar-sentir-decir-hacer.

TERCER CASO: TANIA A Y LAS CONSTELACIONES CLÍNICAS

Tania A.,¹⁸ es una psicóloga con formación en la TCF y otras terapias alternativas como reiki, terapia astrológica y también es maestra de pintura y teatro musical. Ha tomado diplomados en psiconeurobiología transgeneracional (biodescodificación). Tiene 44 años, vive con su pareja en unión libre, padre de sus dos niñas y un niño. Entre 2020 y 2021 radicaba en Tequisquiapan, Querétaro administrando junto a su pareja un hotel ecológico, donde también ofrece sesiones de TCF y talleres de arte para niños desde la visión terapéutica. Es oriunda de Guadalajara donde fundó el Centro holístico Casa Caracol en la zona centro, mismo que duró 10 años, donde entrelazaba sus conocimientos académicos y terapéuticos, dando forma a lo que ella llama una psicología espiritual: "bajo la cosmovisión de ver todo de manera integral con lo que somos". En 2022 regresó a Guadalajara dando forma nuevamente a Casa Caracol con sus seguidores habituales y nuevos participantes.

Tania A., comenta que fue educada bajo un esquema de libre pensamiento, aunque su padre y madre eran católicos, la práctica fue más bien espiritual. Desde corta edad, a los 15 años ya practicaba meditación y terapias alternativas. Su primera experiencia con la TCF fue a los 16 años como acompañante de su madre a un taller de tres días en Veracruz. Allí se dio cuenta que su intuición le indicaba que eso es lo que quería hacer: "Fue como toda mi parte bruji, toda la parte de manejo de energía, de intuición junto con la sapiencia psicológica en un engranaje maravilloso".

¹⁸ Se realizó trabajo de campo en las sesiones grupales, que derivado de la pandemia fueron en línea, 2021 y presenciales en 2022. También se realizaron tres entrevistas a Tania A., durante el 2021.

Más adelante, mientras estudiaba la carrera de psicología, aproximadamente en el año 2000, se comenzó a formar como consteladora en *Vinculum Forum* hoy Centro de Terapias Sistémicas¹⁹ con Mariano Bustamante y Leonor Gutiérrez Salaz en un diplomado de dos años, diez años después regresó a actualizarse. Al igual que Mónica, Tania A., considera que con el paso del tiempo se comenzaron a ofrecer talleres para formar consteladores, pero bajo ningún régimen o cuidado, por lo que, si bien le da crédito a la TCF, no lo extiende a todos los programas o aplicadores del sistema. Ella comenzó a constelar a través de las prácticas profesionales y programa de titulación de su carrera; desde entonces no ha dejado de constelar, incluso refiere que tiene grupos que ha tratado desde hace tres años y eso le ha permitido observar los procesos de las personas y entender los movimientos.

Sus maestros han sido su guía de aprendizaje, pero refiere que, con el paso del tiempo y su experiencia, incluso su espiritualidad, la llevaron a repensar el modo de aplicación de la TCF, algo que sus maestros no le habían enseñado, pero sus herramientas fueron útiles. Recuerda algunas experiencias, situaciones que se salieron de control en la terapia y que debió adaptar algunas de sus prácticas espirituales: “para apoyar el proceso de movimientos internos, para trabajar la energía del grupo y contenerla, a cerrar el lugar de energías que no eran bienvenidas en el trabajo”. La literatura le ha ayudado, por ejemplo, los libros de Sophie Hellinger donde encontró lo que ella ya estaba experimentando, las herramientas que su intuición y experiencia le ofrecían ahora ya encontraban nombre y sentido. Se trataba de las energías y otras formas de representar los problemas de los pacientes, maneras que fueran comprensibles ajustadas a la realidad social. Sobre las energías, menciona que ser acompañante es también ser un calibrador de energía, ella hace una meditación previa para estar conectada:

La energía es vibración, y como seres humanos nuestro cuerpo está diseñado como una antena, recibimos información a través de ondas y también las enviamos, ahora sé que las personas asistentes, cada una es una antena, y para que estas antenas puedan a su vez contener una información del campo electromagnético de una persona que estamos trabajando, para poder conectarnos con la información de esta persona, no sólo la terapeuta debe calibrarse, sino todas las personas, por eso hago meditaciones guiadas antes de iniciar la sesión.

Sobre otros mecanismos para representar los problemas refiere sobre todo al caso de mujeres que han sido violentadas. Considera que las bases de la TCF replican una visión dogmática de las relaciones de género, lo que hacía que muchas mujeres no se sintieran identificadas con las explicaciones. De esta forma, siguiendo el aprendizaje de Sophie

¹⁹ Su nombre es Centro Sistémico y fue fundado en 2003.

Hellinger, así como su incursión a la Psiconeurobiología Transgeneracional en Sanem con César Ponce, y su propia experiencia, dio nacimiento a las Constelaciones Clánicas situado en lo femenino:

Incluyendo la historia biológica que nos habla de cuando las sociedades eran matriarcales y nómadas, haciendo cambios importantes en cuanto a la visión de "familia" que hace referencia Berth Hellinger, sabiendo que el concepto de familia es más nuevo, y su significado del latín *familus*, es esclavitud. Situando los órdenes del amor un tanto diferentes.

Continúa con sus palabras:

Hay un cambio a lo clánico que nos lleva a otro hemisferio más profundo de lo que nosotros somos, lo que la memoria cierra, en el ADN hay memorias de lo que hemos sido, en el comienzo de la vida.²⁰ (...) Es clánicas, porque nuestras memorias van más atrás de cuando éramos clan, y las mujeres funcionábamos de otras formas, y allí radica mucho de lo que ahora somos [...] no existía el patriarcado, no se sabía quién era el padre sino la madre.

La TCF no parte de una perspectiva de género, pero su adecuación permite que estas mujeres encuentren sentido a su existencia a través de la elaboración del hilo de la memoria situado en las mujeres.

En las sesiones grupales, la TCF o clánicas, estos componentes se van vinculando en el desarrollo del ritual que permite a su vez la construcción del sentido terapéutico y su efectividad. Es decir, se muestra cuando las participantes exponen su tema a tratar y lo van dotando de sentido a partir del discurso de la consteladora y su propio anclaje a su historia personal. Los temas recurrentes son el amor propio, los temperamentos, las emociones, el amor a los hijos, relaciones familiares, la reconexión con el útero, la nostalgia, búsqueda personal, temas afines al sagrado femenino. Las figuras retóricas del discurso surgen de estos temas, y cómo algunas de estas problemáticas son expresión de factores sociales y culturales, algunas mujeres se visualizan en las otras creando entonces una imagen espejo que se intenta sobrellevar en colectivo: "El trabajo de una mujer puede ayudar a otras, llevarnos tareas, con el placer de complacerme a mí misma. Llevamos siglos de desconexión con nuestra naturaleza".

En esta misma terapia, Tania A., incorpora otras prácticas que son significativas en su camino espiritual, como es el reiki, la astrología y la biodescodificación, lo que la lleva siempre a hablar de la física cuántica, los campos mórficos, la posición de los astros y los sueños

²⁰ Trabajo de campo vía ZOOM, 15 de febrero de 2021.

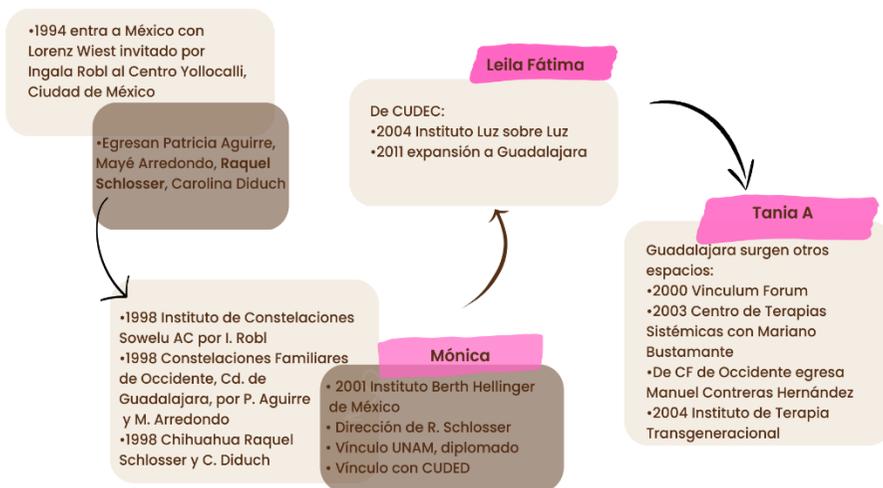
como conductores de experiencias cognitivas que permiten cambios de conciencia y de la realidad del paciente.

Estas formas de conducir la terapia y a sus pacientes no es ajeno al sentido de creencia que ella otorga a la TCF y otras terapias alternativas. Tania, A., ha incorporado este sistema para comprender su propio andar en la vida, momentos cruciales que adquieren sentido y que su visión de mundo le permite otorgarles un lugar a través de la palabra, la imagen o en expresiones que le permiten conducir su cuerpo, por ejemplo, en sus brazos porta tatuajes significativos: el holograma de la realidad que es como el mapa de su vida, y dos símbolos del reiki que le recuerdan su tarea de reflexionar y situarse en ese pensar-sentir-decir-hacer.

APUNTES FINALES: CONVERGENCIAS EN LA HETEROGENIEDAD

Los tres casos descritos muestran la variedad de itinerarios por los cuales las terapeutas se fueron incorporando en la TCF. Y cómo en México la TCF se ha constituido en espacios cargados de la cultura psy, integrándose en lo académico, y traslapándose con lo espiritual. En una línea de tiempo se puede observar los momentos claves de asentamiento, los espacios y tiempos donde convergen estas terapeutas (Ver Imagen 1).

Imagen 1. Itinerario de la TCF en México, espacios y actores



Fuente: Elaboración propia con base en el trabajo de campo y la bibliografía.

Vista la TCF como un marco interpretativo que provee al sujeto una visión de mundo, formas de entender la existencia y proveer agencia en el sujeto desde las formas experienciales, es que las TCF

pueden considerarse como una expresión espiritual que consagra al ser como parte de ese cosmos sargado.

En las narrativas de las terapeutas, así como en los procesos colectivos terapéuticos la TCF logra un carácter ritual. Es el discurso y su forma explicativa donde el sujeto se centra en su relación con el mundo, y en las sesiones donde se representa a través de la centralidad del cuerpo y las emociones. En la relación entre constelador y constelado se ubica el carácter transformatorio, propio de la ritualidad que en este caso busca la sanación transgeneracional. Los sentidos que cobran relevancia en el proceso de la terapia sin duda aluden al trazado de la memoria que recupera el sentido sagrado de la vida a través del linaje genético, biológico y sus reconfiguraciones sociales. Siguiendo esta línea, la TCF recurre a los tres componentes que Hervieu-Léger (2005), observa como propios de las creencias contemporáneas, un sistema de creencia, un linaje y una tradición que legitima.²¹

De esta manera, en la diversidad de trayectorias encontramos las convergencias del uso de la TCF en México. La revisión de los itinerarios individuales nos permite ver sino el circuito de la TCF, sí las posibilidades de sus rutas, desde el momento de su llegada, los espacios de oferta, y los momentos en que estas terapeutas se formaron como especialistas. En los itinerarios personales se observa el cruce de este marco interpretativo con otros sistemas previos o nuevos. Las terapeutas han traslapado esos sistemas y lo exteriorizan como expresión del creer. Esto es perceptible sobre todo en el caso de las enseñanzas del instituto Luz sobre Luz y las constelaciones clínicas. Para ilustrar esta amalgama se ofrece la Tabla 1, que condensa estos encuentros en cada trayectoria resultado de entrevistas y observación en campo.

En los ejes se observan similitudes, por ejemplo, estudios en psicología, actividades artísticas y prácticas corporales. Las tres consteladoras tiene como base el diplomado en TCF, el encuentro común en su momento fue en el proceso de estudios de psicología, pues recordemos que los espacios que comenzaron a vincularse con la recién llegada TCF fue el académico, pero también espacios para otros cortes terapéuticos. Con Leila se muestra el momento de apertura a otras posibilidades que combinan otros sistemas. El lugar de aprendizaje y sus maestros aparecen como ejes simbólicos en su historia de aprendizaje, se narran como actoras con conocimientos legitimados por sus maestros y estos a través de su linaje que si seguimos el itinerario de la

²¹ Creencia como "el conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que no son relevantes en la esfera de la verificación, de la experimentación y, más ampliamente, de los modos de reconocimiento y control que caracterizan al saber, sino que más bien encuentran su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de aquellos que las poseen" (122).

TCF hay momentos clave donde se insertan las consteladoras. El linaje o reconocimiento a los maestros es un elemento comprensible incluso desde la propia propuesta de la TCF, del quienes estuvieron antes, hay una línea de tradición pero que incluso puede atrapar de manera exitosa las innovaciones y reinterpretaciones, como es el caso del sufismo vivido por Leyla o las constelaciones clánicas, y otros usos como las chamánicas, combinaciones con el tarot, el uso del agua como conductor, o el Hoóponopono, entre otros.

Tabla 1. Generalidades en los itinerarios individuales

Eje	Caso 1: Mónica	Caso 2: Leila	Caso 3: Tania
1. Estudio	Danza clásica, Psicología y dip. TCF	Psicoterapia corporal y dip. TCF	Artes, Psicología y dip. TCF
2. Religión o creencia	Católica	Yoga > Islam sufi	Libre pensamiento y NMR
3. Encuentro con la TCF	Durante sus estudios de psicología	En su iniciación al sufismo	Durante sus estudios de psicología
4. Lugar de aprendizaje	Instituto Berth Hellinger México con la UNAM	Instituto Luz sobre Luz	<i>Vinculum Forum</i>
5. Maestro/linaje	Primera línea de alumnos de Hellinger en México, v.gr. Raquel Schlosser.	<i>Sheik</i> Amina Telisma Al-Yerrahi	Mariano Bustamante y Leonor Gutiérrez Salaz
6. Área de aplicación de la TCF	Individual, grupal, laboral y educativo	Individual y grupal	Individual, grupal, laboral y educativo
7. Geografía de trabajo	Guadalajara	Ciudad de México y alrededores	Tequisquiapan y Guadalajara
9. Modos somáticos	Cuerpo Mente/alma/memoria Sueño	Cuerpo Mente/alma/memoria Sueño	Cuerpo Mente/memoria/Sueño

Fuente: Elaboración propia a partir de la información de campo y las entrevistas.

La geografía donde ellas aplican la terapia está circunscritas a su residencia, pero también hay flexibilidad de movilidad como en el caso de Leyla y Tania A. Las consteladoras aplican terapia a consultores de manera individual y grupal, Mónica y Tania A., quienes comparten estudios en psicología incluso van hacia el área laboral y educativa.

Finalmente, en la narrativa de esos itinerarios que se rescatan en las entrevistas, hay una producción de sentido de cómo comprenden el sistema de la TCF desde su encuentro, hasta la práctica, expresado en su pensar-sentir-decir-hacer.²² Hay un carácter comunicativo a través del cuerpo, el uso de la palabra, la imagen y los sueños, experiencias que logran ser socializados en sus propios itinerarios.

²² Debido al espacio del capítulo, me es imposible extenderme en demostrar cada punto encontrado en la narrativa y el trabajo de campo.

BIBLIOGRAFÍA

- Albert, M. y Hernández, G. (2014). Los movimientos psico-espirituales en la modernidad globalizada. Una mirada desde la ciudad de Valencia. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 9(3), 273-295.
- Alonso, Y. (2005). Las constelaciones familiares de Bert Hellinger: un procedimiento psicoterapéutico en busca de identidad. *International Journal of Psychology and Psychological Therapy*, 5(1), 83-94.
- Berger, P. (1999). *El Doseil sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós.
- Carozzi, M. (2020). *Terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Ediciones de la Universidad Católica Argentina.
- Centro de Estudios Sistémicos (2022, 8 de septiembre). Inicio. *Psicoterapia y Medicina Familiar*.
- CUDEC (2020, 10 de septiembre). Historia. CUDEC. Extensión Universitaria Domus.
- De la Torre, R. (2014). Los newagers: El efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas. *Religião & Sociedade*, 34(2), 36-64.
- Duncan, W. (2017). Dinámicas ocultas: culture and Psy-Sociality in Mexican Family Constellatiosn Therapy. *Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 45(4), 489-513.
- Fontes, A. (2004). Fortalecimiento institucional del IBH. *Interior*, 3, 47-52.
- Frigerio, A. (2021). Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión. *Revista Cultura y Religión*, 15(1), 301-331.
- Frigerio, A. (2016). La ¿"nueva"? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión*, 18(24), 209-231.
- Gómez, F. (2012). *Constelaciones sistémicas en organizaciones. Soluciones para el cambio*. Editorial Académica Española.

- Gutiérrez, C. (2008). La danza neotradicional como oferta espiritual en la estantería exotérica new age. En: Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales (pp. 363-92). El Colegio de Jalisco, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Hellinger Schule (2022, 8 de mayo). Bert Hellinger. El fundador de constelaciones familiares.
- Hervieu-Léger, D. (2005). La religión, hilo de la memoria. Herder.
- Instituto de Psicoterapia Transgeneracional (2022, 14 de abril). Historia. Nuestros orígenes. Instituto de Psicoterapia Transgeneracional.
- Instituto Luz sobre Luz (2022, 10 de noviembre). Bienvenida. Instituto Luz sobre Luz.
- Instituto Sowelu (2022, 8 de septiembre). Ingala y las constelaciones familiares Instituto Sowelu.
- Papalini, V. (2014). Culturas terapéuticas: de la uniformidad a la diversidad. Methaodos. Revista de Ciencias Sociales, 2(2), 212-226.
- Pink, et al. (2019). Etnografía digital. Principios y práctica. Morata.
- Ramírez, M. (2019). Ciberactivismo menstrual: feminismo en las redes sociales. PAAKAT. Revista de Tecnología y Sociedad, 9(17), 1-18.
- Ramírez, J. (2017). El Internado de Villa de las Niñas como comunidad emocional: disciplina y control de los cuerpos en el encierro. Revista de Estudios Sociales, 62, 29-41.
- Rivera, et al. (2021). Constelaciones familiares: ¿Psicoterapia o pseudoterapia? Revisión de la literatura desde la filosofía de la ciencia. South Florida Journal of Development, 2(2), 3429-3445.
- Robl, I. (2009). Constelaciones Familiares para la prosperidad y la abundancia. Grijalbo.
- Torrijos, F. (2015). Influencia transgeneracional en el sangrado ginecológico anormal, en la belenofobia y en la infertilidad. Un estudio desde las Constelaciones integrativas. Trabajo Final de Grado: proyecto de investigación en psicología clínica y de la salud. Universitat Oberta de Catalunya.

Turner, V. (2012). La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu. Siglo XXI.

Villoro, L. (2002). Creer, saber, conocer. Siglo XXI.

Weber, G. (editor) (2001). Felicidad dual: Bert Hellinger y su psicoterapia sistémica. Herder.

CAPÍTULO VI

Mujeres en la Iglesia católica: una mirada a la vida consagrada en México

María Eugenia Patiño López¹

INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre la Iglesia católica y el catolicismo en México son numerosos, existe una larga tradición que en los últimos años ha crecido y se ha consolidado en varias de las temáticas. Sin embargo, el abordaje de los temas ha sido desigual, con lo que existen temáticas poco abordadas, los estudios contemporáneos sobre la vida consagrada femenina es uno de ellos.

El interés del presente capítulo es dar cuenta de algunos elementos que lo constituyen en el plano histórico y contemporáneo, así como plantear y discutir el papel de las mujeres en la Iglesia católica. Para ello, planteo el uso de estadísticas generadas a partir de los datos proporcionados por la Confederación de Institutos Religiosos en México (CIRM) y los datos públicos de la Confederación Episcopal Mexicana (CEM). Así como documentos que consensan los objetivos trienales de la CIRM, a la que se adscriben aproximadamente 80% de las congregaciones en México.

LAS MUJERES EN LA IGLESIA CATÓLICA: RELIGIOSAS, LAICAS Y MONJAS

Las mujeres se han incorporado de diversas maneras a la Iglesia católica, a través de organizaciones laicas, Institutos de vida apostólica y la vida consagrada. Son también, las que en mayor medida se asumen como practicantes, de acuerdo con Bárcenas y Díaz con datos de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas (ENCREER).

Las mujeres se involucran más en el culto como parte de su papel de género, que implica responsabilidades como el cuidado de hijas, hijos y personas enfermas. A cambio de ese compromiso, ellas pueden tener beneficios simbólicos y materiales: se les permite tener un espacio de participación social fuera de los hogares, un trabajo espiritual que valoran para su bienestar, y frecuentemente encuentran apoyo ante problemáticas familiares (Bárcenas y Díaz, 2021, p. 65).

¹ Profesora Investigadora del Departamento de Sociología y Antropología, Universidad Autónoma de Aguascalientes. Doctora en ciencias antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana. Líneas de investigación: estudios culturales, jóvenes y religiones, grupos católicos y laicos, cultura popular. Ponente y conferencista en diversos congresos nacionales e internacionales. Perfil deseable del Programa para el Desarrollo Profesional Docente. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT, Nivel I.

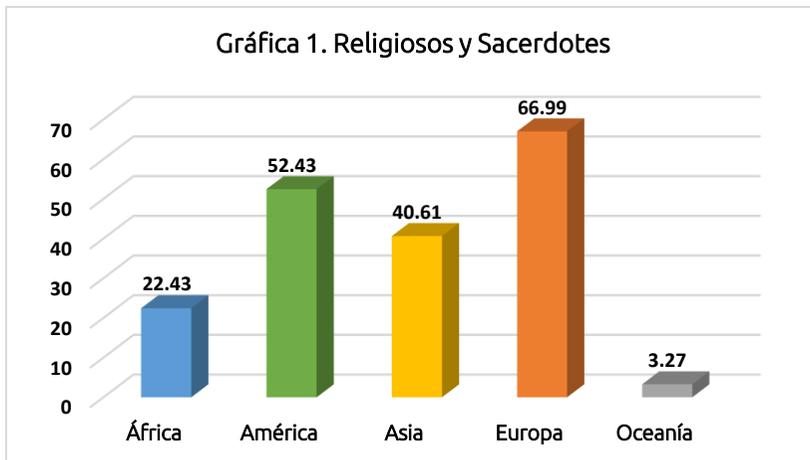
Se considera laicas a aquellas mujeres que han sido bautizadas y se asumen miembros de la Iglesia, en sentido estricto se refiere a todos aquellos que no han tomado el estado de vida consagrado, es decir, no son sacerdotes, religiosos ni religiosas. Con frecuencia se agrupan en asociaciones exclusivas para mujeres como las esposas católicas o mixtas, como el Movimiento Familiar Cristiano.

Un Instituto de vida apostólica son comunidades religiosas cuyos miembros, sin votos religiosos, buscan y ejercen un fin apostólico, llevan una vida fraterna en común de acuerdo con la observancia de sus constituciones. Un ejemplo de ellas lo son las numerarias del Opus Dei.

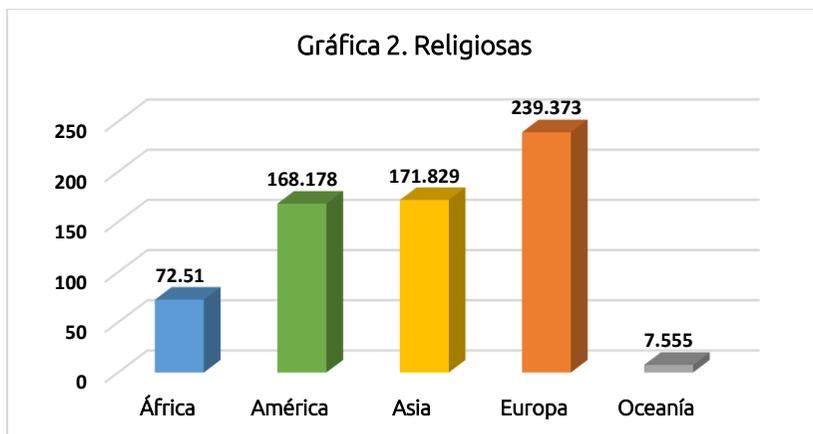
La vida consagrada a su vez tiene dos posibles vertientes: las monjas de vida contemplativa y las religiosas de vida activa, las primeras llevan una vida de reclusión en los conventos y como su nombre lo indica su vocación la desarrollan al interior de los muros, orando y trabajando. Por el contrario, las religiosas de vida activa desarrollan su carisma en los espacios seculares al igual que las laicas que pueden ser parte de una asociación que le agrupa en torno a un objetivo común y bajo una espiritualidad concreta, o bien, ser parte de alguna de las pastorales desarrolladas en cada parroquia.

Tanto las religiosas de vida activa, como las monjas de vida contemplativa conforman lo que se conoce canónicamente como la vida consagrada femenina, una de sus características es que estas mujeres han decidido consagrarse a la vida religiosa y hacer los votos de obediencia, castidad y pobreza, viviendo en comunidad, bajo las normas eclesiales y las constituciones de cada congregación. A pesar de ser reconocidas como parte importante de la Iglesia católica no forman parte de la estructura eclesial jerárquica.

Las mujeres que eligen a la vida consagrada son mayoría, en comparación con el número de hombres que eligen por la misma opción. El siguiente comparativo permite ejemplificar con mayor contundencia. Las gráficas están divididas por continente, así como los porcentajes y números totales de sus miembros. De manera general observaremos que el número de mujeres es triplicado por el número de hombres, lo que es un dato muy relevante para plantear la importancia en el campo religioso y las obras pastorales (Ver Gráfica 1 y 2).



Fuente: Agencia FIDES, 2018.



Fuente: Agencia FIDES, 2018.

En la gráfica 1 podemos observar el número total de hombres pertenecientes a la vida consagrada, es decir religiosos y religiosos sacerdotes. El mayor número se encuentra ubicado en Europa, en el que hay 66,999 religiosos, América en segundo sitio, cuenta con 52,436 miembros de la vida consagrada, por debajo los casos de Asia, África y Oceanía, en los que se reduce considerablemente su presencia.

En el caso de las mujeres insertas en la vida consagrada, en Europa encontramos el número más importante con 239,373 religiosas, seguidas de cerca por Asia con 171,829 y América con 168,178 miembros. Debajo los casos de África y Oceanía.

Un primer comparativo entre las gráficas destaca el significativo número de mujeres sobre la cantidad de varones, siendo en ambos casos Europa el continente con mayor número de religiosos y religiosas,

probablemente por encontrarse en Roma muchas de las casas generales de las congregaciones, así como seminarios de formación de religiosos y religiosas.

Las cifras de presencia tanto masculina como femenina en todos los continentes, también es consistente. En los casos de Europa y Asia, las religiosas son cuatro veces más que los religiosos, en América y África los triplican y en Oceanía los duplican. Por lo que, no podemos entender las dinámicas de las obras sociales y pastorales, principal trabajo de las religiosas, sin tener en cuenta su composición sociodemográfica. Sin duda, mucho de las obras sociales a través de los organismos institucionales como *Cáritas*² y los propios de las congregacionales y redes inter congregacionales dependen del trabajo de las mujeres consagradas.

ALGUNOS ANTECEDENTES SOBRE LA VIDA CONSAGRADA FEMENINA

Mujeres en la Iglesia siempre ha habido, no es objeto de este texto hacer un recuento de ello, pero sí de dejar plasmado el hecho de que han sido parte importante de la construcción de la Iglesia católica mas no de su estructura de poder y de la toma de decisiones de la cual han sido históricamente excluidas³.

En México, la historia de la presencia de vida consagrada femenina es añeja. Llegan como parte de la conquista espiritual⁴ que inició de manera metódica de acuerdo con Ricard (1994, p. 75) “con la llegada a la Nueva España de los misioneros franciscanos en 1524”. La primera congregación de la que se tiene registro son las concepcionistas que llegaron en 1540, su origen era portugués. Pocos años después se establecieron las dominicas de la Regla de San Agustín, reformada de Santo Domingo de Guzmán (Gonzalbo, 1987, p. 185). A decir de Salazar:

Monjas y laicas vieron en el convento un refugio, un lugar de protección, una costumbre, un destino o una forma de imposición, se adaptaron a las comodidades que les brindaba el claustro o aprovecharon ese espacio de desarrollo intelectual valiéndose de sus habilidades y conocimiento. Otras aceptaban pasivamente y por costumbre, un destino propiciado por sus padres o tutores, pero casi todas se rebelaban cuando una orden superior las obligaba a cambiar de hábitos o cuando se pretendía unificar una estructura social heterogénea que en forma natural había logrado un equilibrio (2005, p. 229).

² Cáritas es una instancia de la Iglesia católica dedicada a promover la pastoral social que contribuye al desarrollo humano e integral de personas en pobreza, vulnerabilidad, marginación y en desastre natural.

³ Para un desarrollo histórico amplio del tema revisar Jo Ann Kay McNamara (1999).

⁴ Se le denomina de esta manera al proceso de evangelización que acompañó a la conquista militar a la llegada de los españoles a América (Ricard, 1994).

Dado que cualquier fundación era precedida de patrocinadores que se comprometían a dar los medios necesarios para su instalación y sustento, durante el siglo XVI y XVII su presencia o ausencia a decir de Rosalva Loreto (2000, p. 15) “era índice del esplendor económico y cultural”.

Estos espacios cumplieron múltiples funciones, entre ellas la educación y la reproducción del modelo ideal de las mujeres al que podían aspirar. Para que una mujer pudiera ingresar a un convento era necesario ser bautizada, que diera a conocer su árbol genealógico o la declaración de testigos en el caso de las foráneas sobre su limpieza de sangre, por lo que “tener una monja en la familia era altamente valorado” (Salazar, 2005, p. 223).

Este modelo permaneció con muy pocos cambios hasta mediados del Siglo XIX, en el que los conventos dejaron de ser un espacio cuya actividad acontecía puertas adentro para abrirse al mundo y sus necesidades.

Pero no es hasta el Concilio Vaticano I (1869-1870) que la vida consagrada tanto femenina como masculina es regulada. En él se realizaron los trabajos que dieron como resultado la publicación del documento *Conditae a Christo*, publicado el 8 de diciembre de 1900. A decir de Bidegain:

Las orientaciones se encaminaron a un estricto control de la vida religiosa femenina por autoridades masculinas, fueran superiores varones de la misma rama o los obispos, todo en consonancia con la perspectiva de la época de tratar a la mujer como menor de edad o minusválida y necesitada de protección (2003, p. 49).

Con los que la vida consagrada femenina inicia un proceso de estructuración, pero las mujeres quedaron relegadas de la estructura jerárquica. Acorde al sentido de autoridad patriarcal en el que se sustentaba.

No obstante, este momento es de suma importancia ya que marca el inicio del trabajo de las religiosas en los ámbitos seculares, que en buena medida es el sello de distinción de la vida consagrada femenina en la actualidad. Lo que les daría gran presencia social en las áreas educativas y de la salud, principalmente. Con ello, nacen una gran cantidad de familias espirituales, a las que se les denominará congregaciones ya que no estaban obligadas a la clausura papal y los votos son simples, y su principal oficio “era el desempeño de su oficio en alguna obra de caridad” (Sanabria, 1956, p. 18).

A ellas se debe el inicio de la profesionalización de muchas de las profesiones consideradas femeninas hasta hace poco tiempo, como la enfermería, el trabajo social y la docencia en escuelas de educación básica, a partir de ese momento, la vida consagrada se dividió entre monjas de vida contemplativa y religiosas de vida activa. En todos los casos las religiosas dependen de su trabajo para sobrevivir económicamente, por ello su incursión en colegios y hospitales les permitió generar el necesario sustento para cada comunidad. Era usual que las congregaciones contaran, por ejemplo, con grandes colegios destinados a la educación de sectores económicamente altos y con las ganancias se solventaran los gastos de escuelas en zonas menos favorecidas, con lo que equilibraban su atención y economía.

El Concilio Vaticano II (1962-1965) vendrá a replantear muchos de los fundamentos de la Iglesia católica, en ese proceso la vida consagrada no será la excepción. Las religiosas de vida activa tuvieron un fuerte impulso motivado por el *aggiornamento* que propuso el Concilio, es decir “abrir las ventanas al mundo”. Para la vida consagrada estos cambios se vieron reflejados en dos documentos *Lumen Gentium* y el decreto *Perfectae Caritatis*. A decir de Negrete:

Abrió opciones para la renovación de la vida religiosa. Ésta se dejó a la libre iniciativa de cada instituto religioso, por lo cual, en algunas congregaciones se tradujo como una definición de la vida religiosa en unas comunidades renovadas. Y en resaltar la importancia de la persona dentro de la institución, así como en las relaciones interpersonales dentro de las comunidades. También se reflexionó sobre la misión de cada instituto, se acercaron a la realidad y se estudiaron las necesidades de la sociedad (2018, p. 655).

Si bien es cierto, que no todas las congregaciones tuvieron el mismo impulso de renovación, el proceso fue difícil y con grandes costos para muchas de ellas en las que la tensión entre las religiosas formadas en un espíritu tradicional, producto del Concilio Vaticano I y las generaciones de religiosas más jóvenes interesadas en hacer cambios a la vida religiosa en su conjunto. El reto fue tomado de manera desigual, algunas congregaciones se replantearon de forma discreta y en otras los cambios implicaron el desplazamiento a zonas y labores pastorales hasta ese momento nuevos para las congregaciones, el asentamiento de comunidades religiosas en zonas precarias de las ciudades y en las zonas rurales se hizo cada vez más frecuente, con lo que su presencia y su imagen en los espacios sociales sufrieron una modificación importante.

Otro elemento visible en algunas congregaciones fue la simplificación del hábito que cambió de largas faldas y velos a portar una vestimenta simple y cómoda, constituida por blusas, faldas y

chalecos, casi siempre en colores neutros como el negro, marrón, azul y blanco. No obstante, son claramente distinguibles y es una forma simplificada de hábito y un uniforme común a muchas comunidades. Existen también, aquellas que decidieron prescindir de los hábitos y vestir de acuerdo con la naturaleza de su trabajo pastoral, el uso de pantalones y blusas sin identificación alguna. La vestimenta así dejó de ser un identificador de su estado de vida.

La escolaridad y profesionalización de las mujeres fue otro hito importante de este momento, las religiosas se preocuparon por estudiar profesiones más allá de las convencionales, maestras de educación básica y enfermeras entre las más comunes, para explorar otros caminos que las llevaron a las universidades. Teólogas, sociólogas, psicólogas, antropólogas, abogadas, contadoras públicas y trabajadoras sociales son algunas de las profesiones en las que incursionaron y les permitieron ampliar el horizonte pastoral.

Actualmente se encuentran insertas en espacios menos conocidos como las casas de ayuda a migrantes, las redes de ayuda a mujeres víctimas de la trata de personas, la educación en zonas indígenas, centros de atención a mujeres víctimas de violencia, albergues para enfermos de VIH, centros de recuperación de adicciones y atención a reclusos entre otros.

Las religiosas para su organización y trabajo dependen del obispo en el cual se encuentra asentada la comunidad, de su permiso o la invitación de este depende la permanencia en dicho territorio, a él deben dar cuenta de su trabajo ya que ellos son la máxima autoridad territorial.

De manera interna dependen de la superiora en cada comunidad, de la provincial en caso de formar parte de una congregación con presencia en varias regiones y en última instancia de la Superiora General de la congregación, muchas de las cuales se encuentran asentadas en Roma. Todas ellas se organizan alrededor del Dicasterio⁵ para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica.

Para efectos de trabajo inter congregacional se reúnen en tres asociaciones: la nacional que en el caso de México se denomina la CIRM (Confederación de Institutos Religiosos en México) la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos) y la UISG (Unión Internacional de Superioras Generales) a nivel mundial.

⁵ Organismo de la Curia romana encargado del gobierno, disciplina, estudios, bienes, derechos y privilegios de las comunidades de vida consagrada.

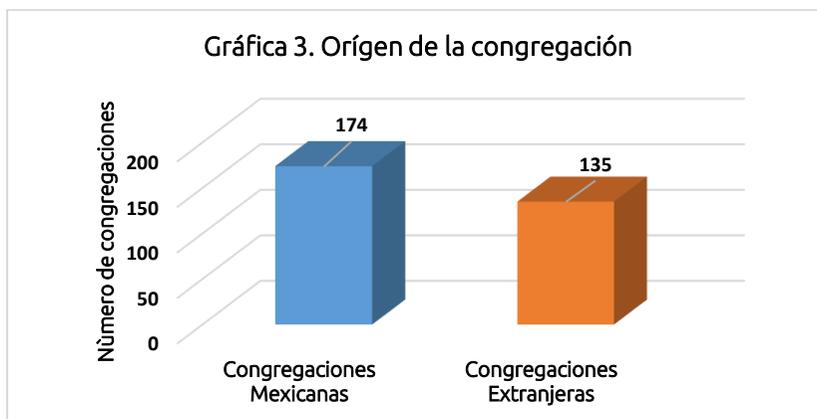
Ante el descenso de vocaciones en las últimas décadas el trabajo inter congregacional se considera una necesidad para muchas congregaciones, ya que les permite reunir esfuerzos en tareas comunes.

RELIGIOSAS DE VIDA ACTIVA EN MÉXICO

Las religiosas de vida activa en México han sido testigos y protagonistas de los movimientos esbozados con anterioridad. Sin embargo, también tienen un proceso propio, a ello dedicaremos las siguientes páginas, sobre todo a partir del siglo XX.

Dos características que deseo resaltar son la expansión de congregaciones mexicanas a lo largo del siglo XX, así como la presencia mayoritaria de fundaciones nacionales, lo que la hace un caso particular en América Latina, ya que es el único país en que las congregaciones nacionales son mayores a las congregaciones fundadas en otros países, tendencia observada en Brasil, Argentina y Perú (Suarez, et al., 2020).

En la que las comunidades de vida consagrada han sido fundadas en países europeos, en particular Italia, Francia y España, países católicos en los que las congregaciones surgieron y buscaron expandirse a otros lugares, en este caso Latinoamérica fue por muchas décadas un lugar a evangelizar y nuevas vocaciones. Por ello, responden a contextos particulares y se adaptan a las necesidades locales (Ver Gráfica 3).



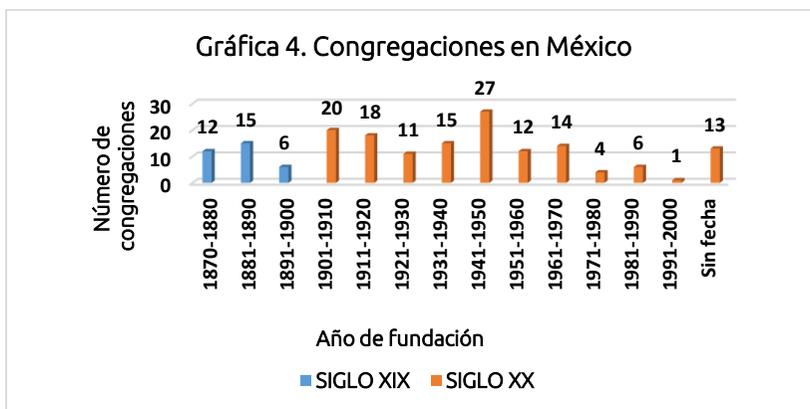
Fuente: Elaboración propia con datos de la CIRM, 2019.

La expansión se dio sobre todo en el siglo XX y tiene dos posibles razones. La primera de ellas es una reacción a las Leyes de reforma de 1859, que postulaban la separación entre la Iglesia y el Estado, de manera particular al decreto del 26 de febrero de 1861 que anunciaba la exclaustación de las religiosas y religiosos que vivían en comunidades religiosas, muchos de ellos extranjeros, y el cierre de conventos. La única

excepción fueron las Hermanas de la Caridad, por el trabajo que hacían en hospitales.

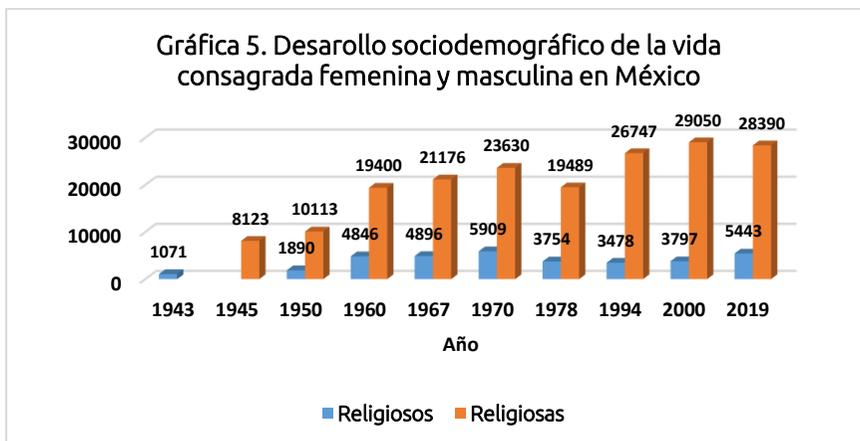
Un segundo momento, fue en el período constitucionalista entre 1913 y 1917, así como la posterior Guerra Cristera entre 1926 y 1929, en la que el exilio fue determinante para la supervivencia de congregaciones y el cobijo de buena parte del clero (Rosas, 2018). Las religiosas mexicanas se resguardaron con sus familias o en casas de creyentes que les ofrecieron alojamiento, no así las religiosas extranjeras, muchas de las cuales fueron llamadas a regresar a sus países de origen. Ello alentó a que, a partir de 1930, que inició un período de reconstitución de la Iglesia católica en México, fueron las religiosas católicas mexicanas quienes iniciaran nuevas congregaciones. Este período, tendrá su momento más importante en la década que va de 1941 a 1950, el cual está caracterizado por el llamado *modus vivendi*, en el que se logró una mayor estabilidad con el Estado mexicano. Sin duda, una etapa digna de estudiar a través de la expansión de las comunidades de vida consagrada femenina.

A partir de las décadas siguientes, la tendencia en las fundaciones locales va en disminución. Con un pequeño repunte, entre 1961 y 1970, probablemente, debido a los aires de renovación y modernización consecuencia de los acuerdos del Concilio Vaticano II y que sólo duraría en dicha década (Ver Gráfica 4).



Fuente: Elaboración propia con datos de la CIRM, 2019.

Otra arista del tema es cuando observamos otro tipo de datos que nos permiten una mirada al número de religiosas en contraste con el de religiosos. En el caso mexicano, se replica la tendencia a nivel mundial, en el que el número de religiosos es muy menor al de religiosas (Ver Gráfica 5).



Fuente: Elaboración propia con datos de la CIRM, 2019.

En la actualidad existen alrededor de 313 congregaciones religiosas femeninas, de las cuales 102 son fundaciones nacionales, es decir, una tercera parte de ellas, a las que se adscriben 28,390 religiosas profesas de vida activa en el país (CIRM, 2019). Los datos podrían ser mayores, ya que la CIRM articula al 80% de las congregaciones.

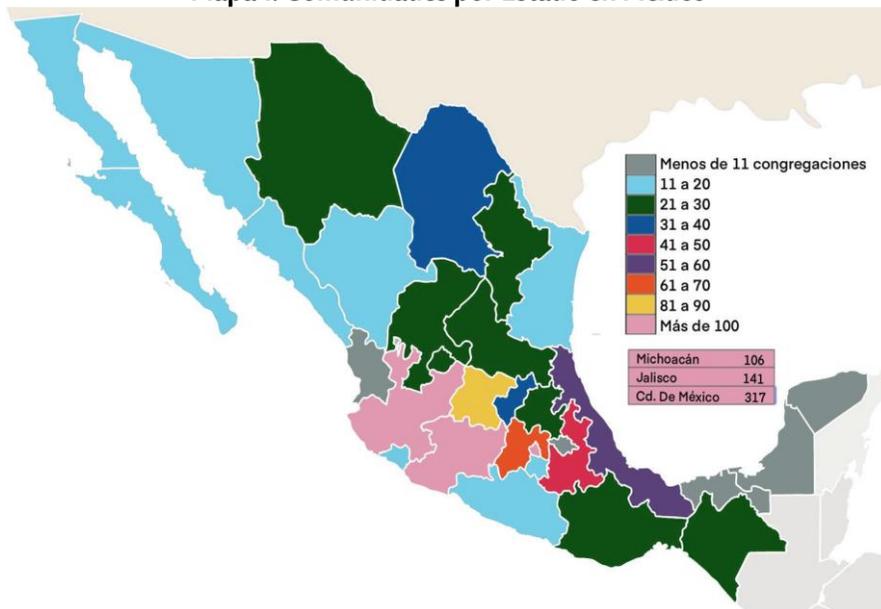
Cada congregación puede tener varias comunidades repartidas a lo largo del país, en cada una de ellas pueden dedicarse a las mismas actividades, por ejemplo, administrar instituciones de educación, hospitales, casas hogar o bien hacer un despliegue de varias actividades, todas ellas alrededor del carisma impreso por el fundador de cada una de ellas. De tal manera, que podrían ocuparse de una escuela, tener trabajo parroquial y catequesis en templos, así como colaborar con Cáritas local. Ello dependerá del número de religiosas en cada lugar.

Desde los albores del siglo XXI, el número de vocaciones ha descendido, sometiendo a las congregaciones a un envejecimiento de sus miembros. Ello ha impulsado el trabajo inter congregacional que les permite no dejar de lado intereses pastorales en las que siempre han estado e innovar en otras que no habían incursionado, tal es el caso de la Red inter congregacional con la trata de personas, la ayuda a migrantes que en la última década se ha incrementado y modificado sus rutas de paso, así como los centros psicológicos de ayuda a mujeres violentadas. Todas ellas, producto de la reflexión conjunta contemporánea y situada en los contextos nacionales (Patiño, 2021).

El mapa que se muestra a continuación nos ilustra la fuerte presencia de las congregaciones en la Ciudad de México, Jalisco y Michoacán, lugares a los que llegaron comunidades de vida consagrada desde la época colonial. Actualmente tienen una importante presencia del catolicismo y demográficamente son estados con densidad

poblacional, por lo que se pueden diversificar. En la Ciudad de México también se ubican muchas de las casas generales o provinciales.

Mapa 1. Comunidades por Estado en México



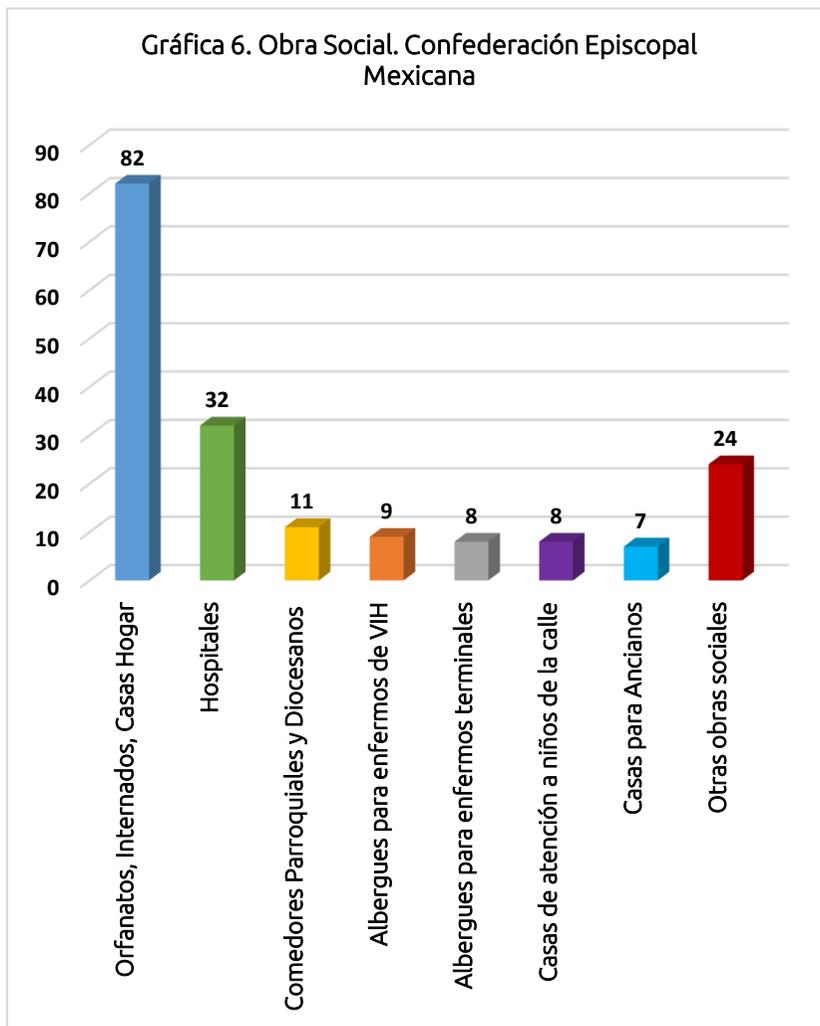
Fuente: Elaboración propia con datos de la CIRM, 2019.

Los estados del norte del país son en los que encontramos menor cantidad de comunidades, probablemente por la fuerte presencia de Iglesias cristianas en la frontera con Estados Unidos y un porcentaje menor de católicos en la zona. Es el mismo caso para los estados de la frontera sur como son Oaxaca y Chiapas, aunque en menor número. En ellos el porcentaje de católicos ha disminuido notablemente en las últimas décadas y está casi en equilibrio con los miembros de las Iglesias cristianas (Robledo, et al., 2021).

La gráfica 6, que por cierto es a la última que me refiero, tiene que ver con la diversidad de obra social vinculada a la Confederación Episcopal Mexicana (CEM) en la que colaboran las comunidades religiosas, en su página web pueden ubicarse un listado con ellas y un directorio con la dirección como con el nombre de la persona encargada, en las que la mayor parte están a cargo de religiosas de alguna comunidad. De manera particular, en orfanatos, internados y casas hogar.

Los datos en conjunto aquí expuestos permiten sustentar que, sin la participación de las religiosas, la Iglesia católica difícilmente podría sostener la obra pastoral y social que le da presencia en México. Coincidimos con Kay McNamara quien sustenta que “nunca ha existido

cristianismo alguno que no haya dependido de las oraciones y servicios de mujeres entregadas” (McNamara, 1999, p. 547).



Fuente: Elaboración propia con datos de la CEM, 2022.

CONCLUSIONES

El objetivo del presente capítulo fue ofrecer una mirada, un atisbo general del aporte de las mujeres pertenecientes a la vida consagrada, de manera particular en México, así como sus recomposiciones.

En las últimas dos décadas, se vienen replanteando su razón de ser, las obras pastorales que atienden, así como el proceso de formación de sus integrantes. Dicho proceso de reflexión sobre su situación interna, parte del decremento en las vocaciones y la imposibilidad de

mantener las obras pastorales en las que tradicionalmente se desarrollaban sus carismas.

De manera paralela se cuestionan sobre la relevancia de sus tareas ante realidades que han cambiado y para las que están explorando formas de incidencia, no sólo en las transiciones hacia otros caminos pastorales sino también de elementos de formación que les sean más adecuados para las nuevas tareas y de la necesidad de trabajar inter congregacionalmente. En este proceso, han logrado modificar la forma en que se concebían históricamente. No todas las congregaciones han seguido este camino, las que se han mantenido fieles a las tareas que hacían cotidianamente desde el siglo XX, tienen mayor riesgo de desaparecer ante su poca resiliencia.

A decir del actual Comité Directivo nacional es necesario visibilizar y encontrar caminos de solución para superar a un modelo “triplemente opresor que es el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado” (CIRM, 2021). Lo que invisibiliza su aporte a la Iglesia a la que colaboran a construir cada día. Las reconfiguraciones en un afán por no desaparecer o ver aminorados sus esfuerzos de cara a la disminución de vocaciones van en este sentido.

BIBLIOGRAFÍA

- Agencia Fides (2018). Las estadísticas de la iglesia católica. Órgano de Información de las Obras Misionales Pontificias.
- Bárceñas, K. y Díaz, A. (2021). Sexo. En: Reconfiguración de las identidades religiosas en México. Tomo IV. Demografías religiosas (pp. 55-76). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de la Frontera Norte.
- Bidegain, A. (2003). Vida religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica 1959-1999. Volumen I. Confederación Latinoamericana de Religiosos.
- Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México (2021). Documento interno. Horizonte inspirador, 2021-2024. Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México.
- Gonzalbo, P. (1987). Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana. El Colegio de México.
- Loreto, R. (2000). Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII. El Colegio de México.

- McNamara, J. (1999). *Hermanas en armas*. Herder.
- Negrete, M. (2018). Vida religiosa femenina en México. En: *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 655-660). Fondo de Cultura Económica.
- Patiño, M. E. (2021) Panorama de la vie Consacrée au Mexique: aperçu sur la configuration contemporaine. En: *Religieuses en Amérique Latine. Invisibles mais indispensables* (pp. 125-140). L'Harmattan.
- Patiño, M. E. (2017). *Religiosas católicas en la ciudad de Aguascalientes. Una mirada sociocultural desde los relatos de vida*. Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Ricard, R. (1994). *La conquista espiritual de México*. Fondo de Cultura Económica.
- Robledo, G, et al. (2021). Región Pacífico Sur y Sureste. En: *Reconfiguraciones de las identidades religiosas en México*. Tomo III. Geografías de las creencias (pp. 159-178). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de la Frontera Norte.
- Rosas, S. (2018). Sola con Dios: la exclaustración de las capuchinas en Zamora en el México revolucionario, 1914-1918. *Historias*, 101, 40-55.
- Suárez, A. et al. (2020). *Religiosas en América Latina: memorias y contextos*. Universidad Católica Argentina.
- Salazar, N. (2005). Los monasterios femeninos. En: *Historia de la vida cotidiana en México*. Tomo II. La ciudad barroca (pp. 221-259). Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México.
- Sanabria, J. (1956). *Derecho de religiosas*. Editorial Josefina.

CAPÍTULO VII

¿Conversión o incorporación religiosa en jóvenes evangélicos en México?

Daniel Ramos García¹

INTRODUCCIÓN

El cambio de una religión a otra se ha abordado desde la conversión religiosa y se entiende como un proceso en donde confluyen distintos factores, entre ellos, el contexto de crisis, el nuevo discurso religioso y la decisión del nuevo creyente para dejar sus creencias anteriores y aceptar las nuevas. Así lo han explicado en México autores como Claudia Molinari (2000), Patricia Fortuny (2000), Renée de la Torre (1996) y Carlos Garma (2004), por mencionar algunos. Una característica del proceso de conversión es que pone atención en personas adultas atravesadas por experiencias de vida diversas. Sin embargo, es necesario observar los procesos de incorporación, como es el caso de los adolescentes y los jóvenes que han nacido dentro del propio contexto de creencias y que son adheridos a las filas del grupo religioso. La conversión religiosa se torna complicada para entender estos procesos. Por ello, este texto aborda, desde una perspectiva teórica, a la incorporación religiosa como una propuesta conceptual de entender a las formas por las cuales los adolescentes y jóvenes pertenecientes a iglesias de tipo protestante evangélico son incluidos en el grupo religioso que los vio nacer.

¿QUÉ ES UN PROCESO DE CONVERSIÓN?

Resulta esencial entender qué es la conversión para contrastarlo con lo que hemos llamado incorporación religiosa para establecer parámetros y puntos de partida que nos permitan pensar en otras formas de adherencia religiosa, sobre todo si consideramos a jóvenes que no han tenido otras creencias más allá de las del grupo religioso al que pertenecen sus padres. Por eso, primero es preciso detenernos para comprender qué es un proceso de conversión religiosa, cómo se le ha visto y qué modelos se han elaborado para abordarlo. Por lo tanto, exponemos de forma breve lo que se ha entendido por conversión religiosa. Los estudios sobre religión han puesto atención en diferentes aspectos, los que saltan a la vista son los que abordan la difusión religiosa, los de corte histórico y, quizá, de los que más se ha escrito, sobre los estudios de conversión religiosa.

¹ Profesor Investigador del Colegio de Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Doctor en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ponente en congresos nacionales e internacionales.

Sobre este último punto, a los científicos sociales les ha interesado observar y explicar las causas por las cuales una creyente deja una religión y se pasa a otra. Esta forma de ver el paso de un sistema de creencias a otro implica un cambio –de identidad, personalidad, conductas, costumbres, entre otros–. En la mayoría de los casos, a este cambio le antecede una crisis, llevando al creyente a ser permeado por otro discurso religioso diferente al que pertenece. En los últimos 60 años, en México se ha observado una migración de personas de religión católica a la protestante en sus diferentes denominaciones, en este campo los antropólogos sociales han producido diversos estudios, como análisis y reflexiones para explicar la conversión religiosa.

Carlos Garma (2004), advierte que el término “proceso de conversión” es limitado, ya que no permite abarcar todas las formas posibles de conversión por las cuales el sujeto se incorpora a determinada religiosidad pues el concepto se refiere, principalmente, a los católicos que migran al protestantismo. Veamos algunas definiciones.

Manuel Marzal analiza la conversión desde diferentes etapas: las razones de contacto, las razones explícitas de los conversos y las razones explícitas de los analistas: llama conversión al “complejo proceso por el cual una persona deja una religión, en que se ha socializado y que ha practicado con mayor o menor fidelidad, y decide abrazar otra” (2000, p. 103). Se observa, a primera vista, que la idea de cambio de religión está presente en esta definición. Otras definiciones se han explicado desde el punto de vista de la identidad. Fortuny (2000) establece que es en el acto de la conversión en donde se da el inicio de la identidad religiosa. Las identidades anteriores, antes de la conversión, se reordenan y comienzan a operar en una forma distinta que va de acuerdo con el tipo de interacción social que el sujeto establece con la iglesia.

Para Daniel Solís y Gustavo Aviña (2009), la conversión es una reevaluación de tipo moral por parte del sujeto y se refleja hacia el ámbito social a través de sus formas de actuar, el cambio se hace negando la historia y la biografía pretérita. “El individuo abandona un mundo que ya no le es plausible y entra a otro donde encuentra especialmente el orden y la coherencia que le da un sentido a su vida” (p. 36). Por su parte, Claudia Molinari (2000), distingue en este tipo de conversión un ajuste en el orden cosmológico del creyente, este ajuste establece un esquema discursivo entre un pasado negativo y un presente positivo.

Una vez hecho contacto con las creencias de corte protestante, se advierte la idea de un “mundo pecaminoso” (un antes) frente a una

nueva forma de percibir el mundo (un después). Sin embargo, para el caso de los hijos de evangélicos, a pesar de que no han vivido un “mundo pecaminoso” contrastable con un “antes y un después”, sí hay ciertas transgresiones a las normas protestantes, pero para eso existe el bautismo en agua para que queden “limpios de pecado”. Entonces, lo que sigue es una reinterpretación en su modo de ver la vida lo más parecido a lo que dice Solís y Aviña:

Es un cambio en su posición dentro del campo simbólico social, en su status y funciones como parte de una sociedad. El converso adquiere, adhiriéndose a las “nuevas creencias”, un instrumento de explicación cosmológica que usa para controlar sus experiencias trascendentales. Así, la conversión es un cambio de orientación en la forma de percibir, explicar y experimentar el mundo. (...) lo narrado como orientador de prácticas y experiencias históricamente construidas que son expresadas a través de la persona (2009, p. 36).

Desde esta perspectiva, la conversión es una reinterpretación simbólica que va a estar enmarcada en el discurso del creyente. Por ello, la conversión se entiende también como un narrativa como lo establece Garma (2004), puesto que las conversiones son relatadas en los testimonios de los cultos religiosos, son compartidas con los inconversos en los diferentes espacios en donde se mueven los creyentes, para ejemplificar cómo la vida ha sido tocada por la divinidad, en palabras de Solís y Aviña:

La conversión va sustentada en un discurso que narra el sujeto convertido, es una narración cuyo argumento anuda tópicos secuenciales y de tránsito hacia una práctica renovada, vitalizada y reafirmada en el devenir subsiguiente del converso. Los sujetos conversos narran, desde un marco moralmente normativo y actualizado, un momento de su vida marcado por una serie de situaciones relacionadas con percepciones de su entorno y de ellos mismos. Situaciones y momentos son reprochables, o bien, salvables según la moral religiosa que actualmente acogen (2009, p. 44).

Por otro lado, la conversión hace actuar al sujeto de tal forma que se reencuentra con un sentido y posición ante la vida. Patricia Fortuny establece que los conversos son:

Aquellos individuos que le encuentran sentido a la vida de nuevo, que se reencuentran a ellos mismos después de largas y fracasadas búsquedas de identidades perdidas, conflictivas o encubiertas. Al afiliarse a la nueva iglesia la conversión no es automática, es más bien un proceso gradual que se da en la interacción continua con el grupo. Una vez que se da la conversión la iglesia tiene que seguir reproduciendo aspectos que refuercen esa conversión (2000, p. 125).

En la primera parte de la definición de Fortuny se entiende el proceso de una forma clásica, donde el sujeto errante anda por la vida

“pecaminosa” y al encontrarse con la nueva oferta religiosa es transformado, dándole sentido a su vida. Esta concepción sería de gran utilidad, si es que estuviéramos hablando de un cambio de religión o de personas adultas donde ya han tenido un largo recorrido por la vida, que no es nuestro caso. Sin embargo, es oportuno considerar la segunda parte de la definición, pues la conversión no es automática, como dice Fortuny, es un proceso gradual que se va a dar en la interacción con la iglesia.

Gilberto Giménez (1993), dice que las personas que experimentan un cambio lo hacen a partir de una crisis intensa. Estas crisis pueden ser de diferente índole: sociales, individuales, económicas y se expresan en formas de privación, carencias, demandas no satisfechas por el sistema social, angustia económica, movilidad social descendente, frustraciones, soledad, alienación, ansiedad, preocupaciones éticas y metafísicas, problemas de salud, etcétera. Una vez que el sujeto entra en este tipo de crisis lo lleva a buscar una posible solución y es cuando la institución religiosa entra en acción.²

Todos los modelos de conversión han puesto atención en el cambio, sin embargo, una de las preguntas que valdría la pena hacer es ¿qué factores son los que propician la adhesión de jóvenes hijos de evangélicos a la iglesia pentecostal?, por lo visto hasta ahora, ¿es posible hablar de conversión religiosa? Contestando a esta última pregunta, en un primer momento, es posible empezar a ver qué posibilidades hay en el concepto de conversión, para ello hay que considerar a qué sujetos está dirigido, en este caso a hijos de evangélicos que no experimentan un cambio de religión, no distinguen un estado de crisis profunda como al que hacen referencia otros investigadores ya mencionados y por la edad que tienen, no han tenido contacto con el “mundo pagano” del mismo modo que lo ha tenido alguien que viene de afuera del grupo, no hay una negación de su pasado, ni lo consideran como negativo. Por el contrario, lo que sí se puede apreciar es que en este grupo juvenil hay una necesidad por ser visibles, un interés por participar en actividades y rituales de acuerdo con grupo etario. Hay una inclusión y vigilancia tanto

² De acuerdo con Michel Foucault en toda conversión hay tres momentos. “En primer lugar, la conversión implica una mutación súbita (...) cuando digo súbita me refiero a un acontecimiento único, repentino, a la vez histórico y metahistórico, que sacuda y transforme de una sola vez el modo de ser del sujeto. En segundo lugar, siempre en esa conversión súbita tenemos un pasaje: pasaje de un tipo de ser a otro, de la muerte a la vida, de la mortalidad a la inmortalidad, de la oscuridad a la luz, del reino del demonio al de Dios, etcétera. En tercer lugar, en toda conversión hay un elemento que es la consecuencia de los otros dos o que está en el punto de cruce de los otros dos, a saber, que sólo puede haber conversión en la medida en que, en el interior mismo del sujeto, se produzca una ruptura. El yo que se convierte en un yo que ha renunciado a sí mismo. Renunciar a sí mismo, morir para sí mismo, renacer en otro yo y con una nueva forma, que en cierto modo no tiene nada que ver, ni en su ser, ni en su modo de ser, ni en sus hábitos, ni en su ethos, con el que lo precedió, constituye uno de los elementos fundamentales de la conversión” (como se citó en Gutiérrez, 2022, p. 59).

de la familia como de la iglesia en las diferentes prácticas y rituales. Se resalta más la diferencia entre bautizado y no bautizado en agua y la decisión de aceptar a la divinidad como única posibilidad para “salvarse de la destrucción eminente del mundo”.

Se observa que el concepto de conversión deja muchos aspectos de lado cuando se quieren aplicar a este grupo de jóvenes. Por eso, Carlos Garma (2004), prefiere hablar de *movilidad religiosa* y no de conversión, por considerar este último un concepto limitado para acercarse al fenómeno. Lo entiende de esta manera:

Una transformación de las creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado de parte de un individuo a través de un contacto intenso que experimenta con manifestaciones religiosas, espirituales y eclesiales diferentes y que implica modificaciones en sus experiencias y forma de vivir, cuando menos por un período determinado (2004, p. 196).

Si bien, los jóvenes no han experimentado con diferentes manifestaciones religiosas, esta definición no limita sólo a un cambio de religión, sino que pone atención en la transformación del individuo y en la relación con un contacto intenso con lo sagrado.

En suma, para este caso se prefiere hablar de incorporación religiosa que:

- Implica un cambio en la forma de integrarse que se da de manera gradual, no instantánea. Este se ve reflejado en el compromiso intenso que tiene el creyente con la institución. Pasa de un estado pasivo a uno activo. Tal cambio no es del tipo de conversión, sino que se va observando a lo largo del crecimiento de la persona. Es entonces que la familia y la iglesia, como instituciones, tienen la principal responsabilidad de dirigir este proceso.
- Involucra una interacción intensa entre el individuo y el grupo religioso.
- Es una acción que se enfatiza y está presente en la narrativa.
- Resignifica el orden de lo simbólico en la vida del sujeto.
- No hay claridad para establecer entre un antes y un después. El pasado no es visto como negativo.
- Es un estatus dentro del contexto evangélico, ya que se adquieren derechos y obligaciones.

APROXIMACIONES A LOS MODELOS DE CONVERSIÓN RELIGIOSA

El antropólogo Carlos Garma (2004), define que la conversión religiosa es al mismo tiempo un cambio de creencias y las clasifica de esta manera:

- *Modelo de la privación o la conversión religiosa a partir de los factores sociales.* La conversión está marcada por problemas sociales, sufrimiento y carencias, el cambio afecta, en su mayoría, a los menos favorecidos o marginados. Es bien sabido que muchas de las iglesias tienen su campo de trabajo en colonias populares, donde las personas de escasos recursos son creyentes y representan gran parte de las membresías de las iglesias. Ante las carencias básicas, la iglesia se encarga, por un lado, de suplir en menor medida cuestiones como ropa, alimento, o algunas veces, casa, y; por el otro, también ofrece ayuda de carácter espiritual para alivianar los pesares como la tristeza, la angustia, los problemas de salud, etcétera. En este sentido, Carlos Garma menciona que los marginados participan en una inversión ritual que los libra espiritualmente de su condición subordinada.
- *Modelo de tipo paulino.* Se entiende como un cambio repentino y trascendental que modifica la vida de la persona a partir de un encuentro con lo sagrado. Este modelo se nombra así por referirse a la conversión del apóstol Pablo³, en la Biblia, en el libro de Hechos, 9:1-12, se relata cómo sucedió este cambio repentino. Pablo de Tarso, en su camino a Damasco, fue cegado por una luz muy fuerte, al mismo tiempo escuchó una voz que lo cuestionaba sobre sus actos de perseguir a la iglesia. A partir de ese suceso vino la conversión de manera inmediata y una transformación total. “Eventos emotivos conforman el escenario para el proceso de conversión, llevando al individuo a una situación de crisis que luego supera por su contacto con lo sagrado” (Garma, 2004, p. 199).
- *Resocialización del individuo.* La persona reinterpreta su pasado y su sentido del mundo. La experiencia de la conversión implica una reestructuración simbólica. La nueva religión reorienta su vida. Es bien conocido que los conversos establecen un antes y un después en sus vidas una vez llegada la conversión religiosa.

Al respecto, Claudia Molinari dice que:

El converso vive durante dos líneas que rigen su vida, una en el pasado (negativo) y otra el presente (positivo). El pasado negativo nunca es ocultado, al contrario, es mencionado con frecuencia como un período pecaminoso caracterizado por la angustia, la soledad, la desesperación, etc. De esta manera establecen altos contrastes con la vida presente, descrita a su vez como tranquila, gozosa y armoniosa (2000, p. 201).

³ Pablo tenía una sólida formación teológica, filosófica, jurídica, mercantil y lingüística (hablaba griego, latín, hebreo y arameo). Antes de convertirse al cristianismo fue fariseo.

- *Conversión a partir de movimientos sociales.* Marcada por una época en donde sujetos conversos sólo la experimentan en una etapa en particular para luego regresar a su vida anterior. Este tipo de conversión se experimentó en las décadas de 1960 y 1970, la cual formó parte de la contracultura; este proceso se dio, principalmente, en integrantes de grupos de rock a través de las llamadas religiones alternativas, era una forma de conocer nuevas espiritualidades. Pero se advierte que el cambio religioso era sólo para experimentar formas religiosas diferentes a las establecidas. Muchos de los creyentes demostraban haber tenido una vida completamente normal y aburrida antes de adoptar las nuevas creencias. “Algunos incluso seguían viviendo una vida normal y aburrida después de un período de contacto con los nuevos movimientos religiosos” (Garma, 2004, p. 201). Este tipo de cambio religioso, en la actualidad, se ve más en intelectuales o en estratos de clase alta; sin embargo, se sigue cuestionando el cambio drástico en las creencias.
- *Conversos activos.* Personas que se dedican a buscar ofertas religiosas de manera totalmente voluntaria para encontrar un sentido a su vida. En esta forma, la Iglesia no encuentra al sujeto por las diferentes campañas de evangelización, más bien la persona es quien tiene la iniciativa de buscar una oferta religiosa con la que se identifique. Sin embargo, por la misma naturaleza del encuentro, el creyente puede salirse con mayor flexibilidad. “Estos hombres y mujeres siempre estarán cambiando de religión, sin estacionarse demasiado tiempo en una agrupación evangélica” (Garma, 2004, p. 202).
- *Conversión por “lavado de cerebro”.* Renée de la Torre menciona otros modelos que se han ocupado para observar los procesos, retoma a James Richardson y explica una tendencia de forma más psicológica y comúnmente llamada “lavado de cerebro”, a partir de una presencia intensa de parte de la iglesia que hacen que el sujeto transforme su personalidad, con esto se logra una coyuntura entre el rechazo de su vida anterior y la aceptación de su nueva vida. Otra forma de ver a la conversión es desde un marco de interpretación cognitivo, “los marcos culturales condicionan al sujeto a adoptar una nueva forma de interpretar el mundo” (1996, p. 111).

A partir de los modelos anteriores podemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿se puede concebir estos modelos o aplicarlos para los hijos de evangélicos? Quizá ninguno de los presentados ofrece una alternativa para observar cómo se integran las personas de segunda o tercera generación por completo a la iglesia, aunque no se descartan del todo. Si lo que se quiere observar y explicar es la forma en que los jóvenes deciden incorporarse como miembros de una religión

protestante, entonces hay que ver cómo se concibe esta por los propios hijos de creyentes evangélicos. De ello nos ocuparemos en el siguiente apartado.

HIJOS DE EVANGÉLICOS

Los miembros nominales son creyentes de segunda o tercera generación que asisten a la iglesia de forma periódica y que no participan intensamente, sin embargo, puede ocurrir que al paso del tiempo se integren de una forma más entusiasta (Jaimes, 2007).

Es importante aclarar que las iglesias de corte protestante, evangélico y pentecostal se denominan protestantes porque son herederos de las prácticas cristianas del siglo XVI, tanto de Juan Calvino como de Martín Lutero. Las iglesias pentecostales responden al Día del Pentecostés que, de acuerdo con la Biblia, alude a la experiencia del recibimiento del Espíritu Santo por un grupo de seguidores de Jesucristo. A principios del siglo XX en los Estados Unidos otro grupo de creyentes señaló tener una experiencia similar, lo que se conoció como los revival. El término evangélico alude a su base doctrinal, basada en los cuatro evangelios bíblicos donde están las enseñanzas de Jesús. De ahí que se puede decir que las iglesias protestantes presentan una amplia diversidad de grupos que, aunque parecen similares, tienen diferencias en la forma de concebir e interpretar la Biblia. Por ello, se habla de protestantes de manera genérica; pero de manera específica, de protestantes históricos, protestantes evangélicos, protestantes evangélicos pentecostales y protestantes evangélicos neopentecostales.

Las iglesias protestantes llegaron a México⁴ en 1820⁵ y se instalaron en diversas ciudades de contextos vulnerables y de marginación, teniendo mayor presencia en la frontera norte. Poco a poco, por vía de misioneros, empezaron un proceso de evangelización a casi todo el país. Hacia 1936 bajo el auspicio del gobierno cardenista se impulsó una educación que sería técnica, laica y socialista a fin de promover la industrialización (Huerta y Barranco, 2019), esto favoreció una serie de proyectos de investigación educativa cuyo centro eran las lenguas indígenas y estaba impulsado por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) de origen protestante. Para 1950 ya había presencia de grupos pentecostales por casi todo el territorio nacional. Protestantes

⁴ Las iglesias protestantes de corte histórico fueron las primeras en llegar al país y las pentecostales según Jael de la Luz (2010), aparecieron en gran parte de México durante las primeras décadas del siglo XX.

⁵ La historiadora Evelia Trejo (1988), señala que a principios del siglo XX ya había presencia de grupos protestantes en el norte del país. Sin embargo, fue hasta la promulgación de las Leyes de Reforma, en 1874, que los protestantes entraron con fuerza en México.

estadounidenses encomendaron la tarea a misioneros mexicanos de “llevar la palabra de Dios” y dar a conocer la “única y verdadera iglesia” a todas las ciudades mexicanas. Es importante notar que los primeros conversos venían de otras iglesias, tanto católicas como protestantes. En éstas últimas hubo una gran movilidad de creyentes dentro de la diversidad de iglesias protestantes. En la década de 1970 es cuando al interior de las iglesias protestantes comienzan a aparecer los primeros creyentes nominales⁶ que nacieron como resultado de las membresías consolidadas de las iglesias. Un grupo importante de creyentes, hijos de evangélicos, pasaron a formar parte de la membresía de las iglesias y, para la década de 1990, incluso llegaron a ocupar responsabilidades a nivel eclesiástico. Como ejemplo de ello, en la actualidad se pueden observar liderazgos juveniles, por ejemplo, pastores o responsables de los grupos de alabanza.

Los matrimonios evangélicos junto con los hijos forman parte activa dentro de la iglesia. Carlos Garma (2004), dice que los hijos de conversos son socializados en la institución religiosa y esta invierte esfuerzos en su adoctrinamiento. Participan desde niños en la escuela dominical, asisten a los servicios religiosos con sus padres y, quizá, algunos ya hayan recibido dones del Espíritu Santo como hablar en lenguas o sanar por la imposición de manos. Los hijos de evangélicos viven su vida moviéndose en diferentes espacios: escuela, familia y áreas laborales, privilegiando los espacios de la religión evangélica. Muchos de ellos tienen un sólo referente para explicar su mundo: las enseñanzas que aprenden desde pequeños en las iglesias.

Los jóvenes asisten a la iglesia desde pequeños. A muchos de ellos la religión los “tocó” desde antes que nacieran a través de diferentes rituales, entre ellos las oraciones para que el embarazo de las madres se desarrollara sin ningún contratiempo. En otros casos, a partir de la elección del nombre, a muchos de ellos les buscan un nombre bíblico, así tenemos nombres en su mayoría tomados del antiguo testamento: Jonás, Saúl, Jordano, Sulamita, Raquel, Kenia, Karyme, Uziel, Abraham, Isaí, Samuel, Jonathan, etcétera. Entonces, cuando llegan a la socialización religiosa ya vienen influenciados por la religión evangélica.

Un ritual que es común ver entre los evangélicos cuando hay un nacimiento es la presentación de los niños ante Dios. Los evangélicos no bautizan a los niños porque dicen que el bautismo es un acto consiente

⁶ Los matrimonios entre evangélicos son recurrentes, pues es mal visto, incluso sancionado, que un creyente se case con alguien de “afuera”. Por lo tanto, los matrimonios son entre creyentes de la misma denominación. Se puede decir que los que creyentes nominales son el resultado de estos matrimonios entre evangélicos; hijos que, en un primer momento no tienen participación intensa dentro de la Iglesia. También, a los hijos de evangélicos se les conoce como nacidos en “cuna evangélica”.

que cada persona debe realizar, por ello muchos son bautizados hasta que tengan una edad para decidir y pasen por distintas enseñanzas, de tal forma que se vea un crecimiento intelectual y espiritual. Cuando un hijo de evangélico nace debe ser presentado ante Dios y la Iglesia, siguiendo una tradición documentada en el Nuevo Testamento: el infante se presenta por medio de una oración donde participa toda la iglesia. Después, en los recién nacidos seguirán los rituales hacia su persona y cuando empiecen a tener edad suficiente para adherirse al grupo, recibirán una enseñanza de acuerdo con su edad. Mientras, el espacio familiar será responsable para que se le eduque como un cristiano evangélico, por supuesto, con apego a la doctrina de la iglesia.

La importancia de describir y contextualizar a los hijos de evangélicos es necesaria para entender cómo es que se adhieren a la iglesia que los “vio nacer”. Ahora podemos mirar con más detalle si es que hay algún tipo de conversión o estamos acudiendo, de forma conceptual, a otra forma de integrarse a una iglesia.

¿CÓMO SE VA A ENTENDER LA INCORPORACIÓN RELIGIOSA?

El connotado sociólogo Peter Berger (1967), ya hablaba de la conversión como un proceso migratorio entre mundos religiosos. Este es, quizá, el principal problema que se tiene en el momento de ver en los hijos de evangélicos cómo es que ellos se incorporan a una religión, pues la conversión es sinónimo de cambio religioso. Sin embargo, como se menciona en este texto, hay otras formas de entender la llegada de un creyente a la institución religiosa, pues no necesariamente implica un paso de una religión a otra, como sucede en los evangélicos de segunda o tercera generación que nacieron en un contexto evangélico y no han experimentado otro sistema de creencias.

La mayoría de los modelos que abordan la conversión ponen atención en una búsqueda de carácter individual en donde hay una serie de factores que impulsan al sujeto a indagar en el universo religioso para consumir el proceso. Renée de la Torre hace una exploración en Guadalajara sobre las diferentes formas de significar a Dios a través de la subjetividad y del imaginario de los creyentes dentro de diversos grupos al interior del catolicismo. Habla de una reconversión o reafiliación en sujetos que han nacido en el catolicismo, pero que no han tenido un compromiso y un grado de participación mayúsculo. Al respecto, menciona que:

Para muchos creyentes, a quienes identificamos como católicos nominales, pertenecer al catolicismo implica continuar con la tradición, que se vive como generalidad cultural que no se cuestiona y que ha sido incorporada al sentido común y se percibe como una norma a cumplir,

más que como una convicción consciente que esté precedida por el acto de decisión y compromiso con la iglesia (2003, p. 13).

De la Torre observa un compromiso mayor en los creyentes católicos motivados, ya sea por un suceso extraordinario o por sentirse útiles. Y supone la afiliación al catolicismo como un proceso de compromiso militante para con la comunidad de creyentes e incluso un proceso de conversión individual y revitalización religiosa comunitaria. El estudio de Renée de la Torre es aplicado a personas adultas que ya tuvieron un proceso de iniciación en la iglesia católica, al mismo tiempo que insiste en llamar conversión al suceso observado:

Los nuevos conversos al catolicismo ya eran católicos antes de su conversión y, aunque el cambio no se da en una salida de la institución, sí ocurre en una nueva forma de situarse, de resignificar y de revitalizar su pertenencia al catolicismo, pero ya no sólo como católicos a secas, sino desde la experiencia comunitaria que les brinda su participación en una subidentidad del catolicismo (2003, p. 16).

Menciona que los procesos de conversión no son cambios repentinos de un estado inicial a uno nuevo, sino más bien como experiencias de transformación de la cosmovisión religiosa. En este sentido, la anterior noción ofrece algunas pistas de gran utilidad para abordar a los hijos de evangélicos, ya que advierte que este tipo de conversión pone atención en la experiencia religiosa.

De acuerdo con Lewis Rambo (1996), la conversión es un proceso de cambio religioso y es resultado de múltiples interacciones entre personas, ideologías, instituciones y expectativas. No obstante, este autor distingue varios tipos de conversión y los explica de la siguiente manera:

- *La apostasía o defección* que es un repudio al sistema religioso actual, donde el creyente se separa para buscar otras formas de creencias.
- *La afiliación* es el paso de un individuo a un grupo religioso, al principio el compromiso es nulo o mínimo, pero se intensifica al paso del tiempo por diferentes vías.
- *La transición institucional*, entendida como una forma de cambio, pero entre iglesias protestantes, a veces se hace por prestigio, otras veces responde a necesidades de las personas.
- *El cambio de tradición* es el tipo de conversión que se observó en los siglos XVIII, XIX y XX debido a la expansión colonial europea.
- Finalmente, *la intensificación* es el compromiso reforzado, intenso con una fe a la que el converso ya había pertenecido formal o informalmente.

Estos tipos de conversión no necesariamente nos hablan de un cambio religioso, sino que están abiertos a otras posibilidades en donde el creyente deja de serlo o abraza una religión ya conocida. Con respecto a los tipos descritos por Rambo, retomo el tipo de intensificación que se define literalmente como:

El compromiso revitalizado con una fe a la que el converso había pertenecido previamente formal e informalmente. Se produce cuando los miembros nominales de una institución religiosa hacen de su compromiso una parte central de sus vidas, o cuando las personas profundizan en su vinculación con una comunidad de fe mediante experiencias religiosas profundas y/o transiciones vitales, como el matrimonio, el nacimiento de un hijo y la proximidad de la muerte (1996, p. 36).

Desde la perspectiva de la intensificación se entenderá la forma en que los jóvenes, hijos de evangélicos, se incorporan al grupo protestante. Hay que destacar algunas ideas que menciona Rambo. En primer lugar, señala un compromiso de parte del sujeto hacia el grupo religioso; en un segundo momento, hacia los credos familiares. En tercer lugar, la vinculación a la comunidad de fe se dará en la medida que la persona participe en las diferentes actividades religiosas, finalmente la conversión de forma intensa situará a los dogmas en el centro de la vida de los sujetos. Entonces tenemos, en el creyente, un conjunto de creencias previas, un compromiso hacia éstas y una relación intensa a través de diversas prácticas donde el evangélico encontrará esa intensificación de la que decía Lewis Rambo. En este sentido, la revitalización es una forma de acentuar y de confirmar una religión que ya se conoce, heredada por la familia y que se enfatiza a través de un compromiso agudo entre el sujeto y la iglesia.

Hasta aquí es indispensable hacer una aclaración, ya que se puede confundir lo que se está proponiendo. Por un lado, hemos dicho cómo se ha explicado la conversión religiosa y la mayoría lo ha hecho a partir del cambio religioso. Aunque Lewis Rambo establece el término conversión, lo pone de forma más flexible y observa múltiples tipos. De forma particular, el que denomina como intensificación es uno de los más cercanos a lo que se observa en los hijos de evangélicos, no obstante, para este caso, se prefiere decir incorporación, en lugar de conversión. Retomemos, ahora, otra definición que también se muestra abierta ante las múltiples formas en que la religión y las personas se encuentran.

Para Carlos Garma (2004), todas las formas de conversión religiosa se pueden englobar en lo que llama movilidad religiosa, esta propuesta en particular parece integradora y flexible, pues apunta a ver cómo se está moviendo la religión en el creyente y de ahí sus múltiples

posibilidades, dependiendo del contexto en que se observe. No se puede dejar pasar de lado esta definición, principalmente cuando se está viendo que existen nuevas formas de que el creyente se adhiera a una religión. Ya se ha mencionado a qué tipo de personas se está refiriendo en esta investigación, por lo tanto, coincidimos con esta propuesta, en específico, cuando menciona que el creyente requiere de una intensa experiencia con lo sagrado, la familia y la iglesia tendrán esa responsabilidad.

A lo que nos referimos con incorporación religiosa es que es una forma de acceder a un sistema religioso y que está mediado por diversas instituciones. El creyente se posiciona y ubica en la estructura eclesiástica para tener un papel más activo. La persona, por herencia, ha pertenecido a un sistema de creencias, pero ha permanecido pasivo, incluso invisible. Entonces a través de la incorporación religiosa se podrá acceder a otro estatus y nivel de participación al interior de la iglesia.

Tanto Garma como Rambo hablan de un contacto intenso con lo sagrado. Este último, refiriéndose a la intensificación, dice que hay un compromiso revitalizado con una fe a la que de por sí se ha pertenecido a partir de un contacto intenso –a través de las prácticas– que llevará al creyente a que las creencias religiosas que habían permanecido ocultas sean, ahora, el centro de su vida. Entonces, a partir de ahí, el creyente realizará un compromiso mayor con el grupo religioso.

Lo que se está dando con este tipo de incorporación es un proceso de intensificación de creencias heredadas, pero que aún no han sido incorporadas en su totalidad a la vida del creyente. Para ello, se requiere de sucesos y prácticas dadas en los rituales que posibilitan un diálogo intenso entre la iglesia y el sujeto. Lo que se quiere subrayar es que estos jóvenes nacidos en “cuna evangélica” se incorporan al protestantismo por un contacto intenso con la iglesia y un compromiso a las creencias que han heredado donde los rituales juegan un papel decisivo.

En este sentido, la incorporación religiosa es al igual que la conversión, un proceso, pero en donde intervienen la institución religiosa y la familiar, acompañan a las personas desde distintos programas donde ponen atención en la socialización religiosa, la vigilancia, sanciones y una educación religiosa donde administran la doctrina del grupo religioso (normas y valores y estatutos) y que culmina en un ritual de incorporación que generalmente puede ser el bautismo en agua y el compromiso público ante los miembros del grupo religioso. La incorporación no es pasiva, en algunos casos la persona que está en este proceso se presenta de manera conflictiva tratando de mediar una situación que se le presenta como una decisión de enrolarse y

comprometerse o deslindarse y volverse apóstata de las creencias a las que pertenece el grupo familiar.

PALABRAS FINALES

La conversión religiosa nos da una primera base para pensar en cómo se han integrado personas de un sistema de creencias distinta a otro. Sin embargo, con la incorporación religiosa se atiende y se trata de explicar otras formas en las que la iglesia y la persona negocian su pertenencia. La conversión aplica para personas que vienen de un sistema religioso distinto al que se van a integrar. Por lo tanto, la conversión es cambio. En la incorporación no aplica un cambio de creencias, más bien es un compromiso intensificado por parte de la persona con el grupo religioso.

La conversión la entendemos como un proceso, pues no es un acto instantáneo, tiene que existir la relación entre sujeto e iglesia y un conjunto de actividades donde el tiempo y las prácticas religiosas llevarán a un proceso de conversión. Cuando hablamos de incorporación también estamos hablando de procesos en donde la iglesia y la familia juegan un papel protagonista.

Para ambos casos es necesario poner atención en las personas y sus contextos, la incorporación para este caso aplica en jóvenes que nacieron en contextos propios de la religión y que desde la mirada institucional no hay una vida necesariamente "pecaminosa". La conversión al estar precedida por una serie de múltiples crisis las personas son adultas que han tenido una serie de experiencias en el mundo secular y pagano, por lo tanto, la noción de pecado está presente en sus vidas.

BIBLIOGRAFÍA

- Berger, P. (1967). El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión. Amorrortu.
- De la Luz, J. (2010). El movimiento pentecostal en México. La iglesia de Dios, 1926-1948. Editorial Manda.
- De la Torre, R. (2003). La diversidad católica vista desde los nuevos rostros de Dios. Ciencias Sociales y Religión, 5, 11-36.
- De la Torre, R. (1996). Los motivos de conversión, estudios de caso en la Luz del Mundo. Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, 39(1), 109-126.

- Fortuny, P. (2000). Lo religioso, núcleo de la identidad en los conversos. En: Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos (pp. 123-154). Plaza y Valdés.
- Garma, C. (2004). Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México. Plaza y Valdés, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Giménez, G. (1993). Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa. En: Nuevas identidades culturales (pp. 23-54). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Gutiérrez, Á. A. (2022). Historias de vida sobre el proceso de conversión religiosa en Alcohólicos Anónimos. *Perspectivas Sociales*, 24(1), 57-91.
- Huerta, M. y Barranco, N. (2019). Antropología mexicana, poder y políticas educativas para pueblos indígenas. En: Caminos entreverados. Cultura, procesos y etnografías contemporáneas (pp. 78-106). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Montiel y Soriano Editores.
- Jaimes, R. (2007). La paradoja neopentecostal, una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California. Tesis de Doctorado en Estudios Regionales. El Colegio de la Frontera Norte.
- Marzal, M. (2000). Conversión y resistencia de católicos populares del Perú a los nuevos movimientos religiosos. En: Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos (pp. 101-122). Plaza y Valdés.
- Molinari, C. (2000). Protestantismo y cambio religioso en la tarahumara. Apuntes para una teoría de la conversión. En: Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos (pp. 191-206). Plaza y Valdés.
- Rambo, L. (1996). Psicología de la conversión religiosa. ¿convencimiento o seducción?. Herder.
- Solís, D. y Aviña, G. (2009). Conversión y apostasía religiosa como ritos de paso en la sociedad contemporánea. En: Ritos de paso, arqueología y antropología de las religiones. Volumen 3 (pp. 35-52). Instituto Nacional de Antropología, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Trejo, E. (1988). La introducción del protestantismo en México. Aspectos diplomáticos. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 11, 149-181.

CAPÍTULO VIII

Elefante Blanco: representaciones sociales sobre la fe y el compromiso político en una narrativa cinematográfica de los curas villeros en la Argentina del siglo XXI¹

Miguel Jesús Hernández Madrid²

Los investigadores descubren
los bienes para el hombre
los poderosos los reparten
los ricos los usan
los pobres y los oprimidos deciden
si vivir tiene un sentido
si el hombre es un ser feliz
si la vida puede ser aún amor y proyecto

Arturo Paoli (1973)

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo³ plantea qué en el relato cinematográfico de *Elefante blanco* (2012) dirigida por Pablo Trapero se reconoce la experiencia social y política de un colectivo de sacerdotes y laicos para llevar al terreno de los hechos la utopía de una iglesia de los pobres, enfrentando las contradicciones subjetivas de sus protagonistas y las propias de un sistema político deteriorado por la violencia del narcotráfico y el colapso de un Estado de bienestar en la Argentina del siglo XXI.

De entre las varias posibilidades de iniciar este artículo hemos decidido hacerlo abordando la dimensión metodológica en que se sustenta la construcción de su objeto de análisis. Esto se debe a que es necesario explicar cómo es qué de un imaginario contenido en un relato fílmico, relato de ficción por su género dramático, el investigador construye representaciones que proponen la presencia de un movimiento social en la historia contada. Para su argumentación, lo metodológico se desagrega en cuatro componentes.

¹ Dedico este trabajo como homenaje a luchadores de la talla de los que aquí se describen: Gabriel Salom, Sergio Cházaro, Enrique Pizarro, en paz descansen estos inolvidables compañeros de Ayahualulco (1974-1975).

² Profesor investigador Titular C en el Centro de Estudios Rurales de El Colegio de Michoacán. Doctor en Ciencias Sociales por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Integrante de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT, Nivel II.

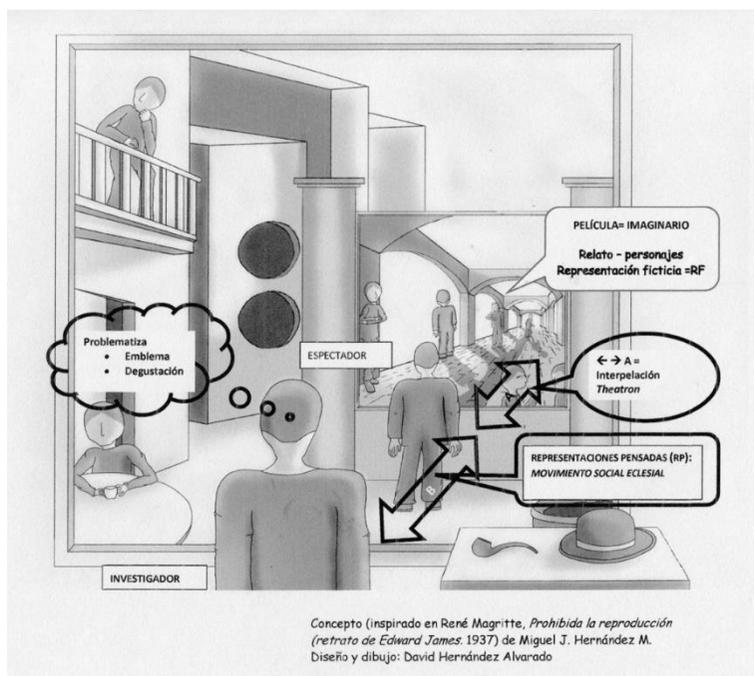
³ El autor reconoce y agradece la participación de Álvaro Fernández y de David Hernández por sus comentarios, críticas y sugerencias para mejorar las primeras versiones de este trabajo. De igual manera a Mariana Hernández por su profesional revisión como editora. El presente artículo es producto del proyecto de investigación "Sufrimiento social y hospitalidad trashumante en la era de las expulsiones" bajo la responsabilidad del autor en el Centro de Estudios Rurales de El Colegio de Michoacán. Su primera versión como ponencia fue elaborada y presentada en el 3er Workshop Internacional Virtual (2021), organizado por la RIIR y la UAM.

Primero, ubiquemos en el campo de la investigación científico social interdisciplinar el paradigma constructivista, que postula la intervención del investigador en la construcción de su objeto de estudio, según la célebre cita que hacemos de Ferdinand de Saussure “el punto de vista crea el objeto” (De Saussure, 1993, p. 33). En este procedimiento la elaboración de representaciones de lo real es el primer paso en la generación de datos y hechos como resultado del encuentro con el fenómeno que el investigador delimita con sus observaciones. El método del concreto –abstracto– concreto (De la Garza, 1983; Pasternac, 1982), define como “concreto aparente” a estas primeras representaciones porque son la materia prima descrita y organizada para su problematización, esto es, valga la redundancia, para ser interrogadas con la finalidad de formular el problema de investigación en un proyecto.

Segundo, pero la problematización de las representaciones de lo real no necesariamente se reduce a entender el problema como una dificultad, anomalía o equivalente que requiere solución, como se postula en el paradigma hipotético deductivo. Víctor Ortiz (2008) al realizar un estado de la cuestión sobre los significados etimológicos del término “problematizar” descubre diversas posibilidades y saberes para comprender esta acción, de entre las cuales destacamos dos. Una, que remite al significado de emblema (p. 18) en la que lo revelado en el fenómeno es susceptible de ubicarse en las perspectivas de diferentes saberes construidos en coordenadas de tiempo espacio, de tal manera que sus significados y significantes asociados puedan “representarse” como “mosaicos” para ensayar su acomodo o reacomodo. La otra connotación de problematización propuesta por Ortiz se vincula con la experiencia de la degustación (p. 18) que orienta una acción de reconocimiento. Lo aprendido en la experiencia expresado como saber es puesto a prueba ante la aprehensión de un fenómeno manifestado en su acontecer, y menos que interpretarlo se rastrea lo que de él nos interpela y provoca diversas reacciones susceptibles de procesarse en preguntas, hipótesis, vínculos. De haber en estas dos aproximaciones de problematización sobre las representaciones lo que Gastón Bachelard (2002), postuló como “grados de vigilancia epistemológica”, este sería el discernimiento para captar en ellas sus signos de los tiempos y espacios.

Tercero, ¿y cómo aplicamos estas pautas metodológicas en la escritura del artículo? En el siguiente esquema ubicamos las características del método que orienta la “obra negra” en este trabajo.

Esquema 1. Estrategia metodológica para la construcción del objeto de estudio



Fuente: Elaboración propia.

Ubiquemos en el esquema dos entornos de interacción. El primero, a la derecha, es el de la película, definida como un dispositivo imaginario que es susceptible de generar una relación de encuentro con el segundo entorno, izquierda, en donde se ubican dos sujetos que corresponden al mismo individuo, pero con posiciones cognitivas diferentes con respecto al efecto que genera la película.

El término “película” se refiere a una obra cinematográfica que relata una historia mediante diferentes tipos de técnicas, aun cuando la cinta de celuloide que constituye su material original está siendo desplazada por la tecnología digital. Lo importante aquí es ubicar la película en el primer entorno del esquema en su calidad de dispositivo, en tanto procedimiento de control del discurso para el ejercicio de poder, para su contrapeso en la resistencia (Foucault, 1979) u otras líneas de fuga no contempladas en esta dialéctica. No compete en este trabajo enfocar nuestro análisis y discusión en la producción, contenido y aportación de la película como objeto en sí, sino en asumir su producción como un hecho sobre el cual el sujeto espectador puede realizar lecturas diferentes de lo que en ella se expresa. Lo que viene al caso preguntar es si *Elefante blanco* ¿tiene el potencial para establecer con el público una acción comunicativa susceptible de manifestarse en la interpelación de emociones, ideas, saberes y otras maneras de reflexión? A modo de hipótesis proponemos que *Elefante blanco*

recupera en su estructura narrativa el sentido primigenio del término *Theatron*, que Willy Thayer (2010) enfatiza al señalar que éste nombra el momento “en que un público contempla una acción a distancia, de modo que ese público es ya un punto de vista respecto al acontecer” (Thayer, 2010, p. 27).

Thayer distingue *Theatron* del teatro de ritual, al ubicar en el primero el principio crítico de interrogación, de admiración y apreciación de la distancia o familiaridad del espectador con respecto a un acontecimiento encarnado en actuantes. El ritual, al contrario, no admite punto de vista, distancia o discernimiento alguno porque en él la palabra proferida –que no emana de una voluntad individual sino que encamina a lo que otro ha prescrito– establece un código preestablecido que obliga, repitiéndose, a ser recibido del modo en que es enunciado (p. 28). En el ritual no hay espectadores, sólo fieles con distintos grados de iniciación.

Volvamos al esquema para examinar las características del segundo entorno en el que, indicamos, se aprecian dos tipos de sujetos que corresponden a un mismo individuo en momentos diferentes de su interacción con la película. En el primer momento, el sujeto espectador es interpelado por el relato de la película en la medida que sus imágenes, actuaciones de los personajes, efectos de realidad y otros componentes estéticos y sonoros provocan en él actitudes de reconocimiento, emoción y crítica. Conviene aclarar que lo que el espectador capta en el constructo cinematográfico es el sentido que sus realizadores (director, productor, guionista, actores) le imprimieron. En el caso de *Elefante blanco* las entrevistas realizadas a algunos de sus actores y al director Pablo Trapero no indican que ellos tuvieran presente el movimiento social y eclesial que aquí construimos como objeto de estudio, ni tampoco que hagan explícita la relación de los personajes del relato con el sujeto histórico “cura villero” que reconocemos. Las locaciones de *Elefante blanco* corresponden a la villa en donde se ubica la capilla original de Cristo Obrero, pero en la película se utiliza el seudónimo de “Villa Virgen”; también es interesante considerar en las entrevistas citadas la información de la participación de habitantes del barrio como actores de reparto que involucró de una manera comprometida a los actores en los roles de sus personajes.

La cualidad comunicativa de *Theatron* que hemos propuesto como hipótesis supone el desplazamiento del impacto espectacular de una película en el público a otro nivel de aprehensión, en donde el sujeto reflexiona los mensajes significados del relato. Cuando este individuo se posiciona como sujeto investigador problematiza las representaciones aparentes que aprehendió como espectador y es aquí en donde su reflexión, orientada por la teoría y su experiencia, le permiten proyectar

la interpretación de sus signos en otra perspectiva diferente al relato original de la película. Es en esta fase del proceso descrito cuando nuestro objeto de análisis: movimiento social eclesial es construido.

El cuarto componente metodológico es el conjunto de herramientas conceptuales que orientan la problematización de las “representaciones aparentes” aprehendidas por el espectador en su interpelación con la película. No se trata de un “marco teórico” con fines interpretativos, sino de pautas que en el enfoque de problematización adoptado, el emblema y la degustación, nos permitirán ejercitar en el relato de *Elefante blanco* la lectura de signos que conectaremos con un movimiento social y eclesial en su dimensión histórica. Veamos de manera sintética cuáles son estas herramientas conceptuales.

El argumento de este escrito se sostiene en dos premisas que, a modo de hipótesis, proponen uno, que las creencias, sin adjetivos (porque no necesariamente tienen una naturaleza religiosa con las que usualmente se asocian), son aquello que los individuos dan por verdadero y orienta el sentido de sus acciones. Cuando la creencia alcanza un nivel de confianza ineludible para proporcionar el sentido existencial de quien la sostiene estamos hablando de fe. Citando a Julia Kristeva:

¿De qué verdad se trata? No de la que se demuestra lógicamente, de la que se prueba científicamente, de la que se calcula. Se trata de una verdad “que se me cruza”, a la que no puedo no adherir, que me subyuga total y fatalmente, a la que considero vital, absoluta, indiscutible: *creo quia absurdum*. Una verdad que me sostiene, que me hace ser. Más que una idea, una cosa, una situación, ¿sería una experiencia? (2009, p. 15).

Dos, que al enfocar la posibilidad de que la creencia se objetive en experiencia, esto es en llevar al terreno de la práctica, del aprendizaje, de la reflexión, esa “verdad” en la que se confía, tenemos un entramado metodológico susceptible de articular el encuentro de dos dimensiones de lo real: lo imaginario y las representaciones. Ahora bien, para completar el razonamiento argumentativo ¿qué se infiere de tales premisas en la estructura y contenido de este escrito?

Empecemos por retomar el tema que nos ocupa: un movimiento social. En 1979 Francesco Alberoni escribió que el enamoramiento “es el estado naciente de un movimiento colectivo de dos” (Alberoni, 1993, p. 9), y referimos esta sencilla definición de movimiento, que el autor citado diferencia en su singularidad fenomenológica de los movimientos colectivos de masas y de clases sociales estudiados por la sociología y ciencias políticas, porque reconoce su rasgo elemental: el compromiso entre dos o más individuos para efectuar transformaciones

en sus realidades inmediatas y potenciales, orientadas por ideales en los que se creen.

En el contexto de un movimiento social los imaginarios soportados en las creencias tienden a objetivarse en ideologías y en utopías. Hugo Zemelman (1989), establece una diferencia entre ideología y utopía al señalar que la primera “cristaliza en proyectos particulares que con cierta precipitación tienden a identificarse con la única realidad considerada como posible, dejando fuera de su campo otras realidades alternativas” (p. 75). La utopía, en otra tesitura, cumple la función de construir opciones estableciendo una línea divisoria entre lo dado del presente y lo que pueda darse como futuro (p. 50). Los paradigmas que en las ciencias sociales han estudiado los movimientos sociales privilegian el peso de las ideologías en la conducción de las acciones colectivas; no obstante, si recuperamos el postulado de Alberoni antes citado es viable observar en procesos históricos de mediana y larga duración la presencia de utopías retomadas, enriquecidas, adaptadas y resignificadas en las circunstancias temporales donde los actores sociales que las reivindican luchan por hacerlas realidad.

Recapitulando el hilo conductor del argumento, sostenemos que en un movimiento social la posibilidad de observar cómo se objetiva el encuentro entre las dimensiones imaginaria y representativa social es atendiendo en la experiencia de los actores sociales participantes las maneras en que procesan sus creencias en forma de ideología y/o utopía para orientar su realización en prácticas efectivas. Al enfocar la experiencia como objeto de estudio en este entramado suponemos que tal “realización” no sigue una ruta mecánica, sino de aprendizaje en el ensayo y error. Por ello, proponemos ubicar en el concepto de praxis este proceso por el contenido reflexivo y cognitivo que le da sentido. Paulo Freire expresa la riqueza del significado de praxis al especificar que es un descubrimiento en la que el ser humano individuo discierne en su relación con otros los desafíos de las circunstancias históricas y sociales de su existencia en su ámbito cotidiano (Freire, 1972, p. 50).

Una vez argumentado el entorno teórico metodológico, entremos en materia.

EL RELATO

El padre Julián no distingue en ese momento qué dolor le causa mayor sufrimiento, si el provocado por el tumor canceroso que sabe acabará

con su vida (00:38:09; 01:10:49)⁴ o por la decepción que le ocasionó su mejor amigo y colega, el padre Nicolás, cuando dijo que iba a colgar los hábitos para formar pareja con Lucinda, la asistente social laica (01:13:19). La primera muerte es inminente pero la segunda inesperada, pues lo que ahí muere no es el cuerpo sino la esperanza, el sentido de toda una vida de entrega y militancia. Eso pensaba Julián mientras corría llevando en brazos a una niña para protegerla de los macanazos de los policías que perseguían a los habitantes de villa Virgen por el delito de vivir en la miseria (01:10:00).

Recurrimos a estas escenas para presentar la película *Elefante blanco* (2012), del cineasta argentino Pablo Trapero, porque forma parte de esas excepcionales maneras de hacer cine en las nebulosas de las tecnologías mediáticas contemporáneas, donde incluso la función ideológica de los medios de comunicación masiva se ha diluido, dejándonos en la ingravidez de las sensaciones y el goce perverso de soñar con poseerlas.

Elefante blanco es un eufemismo que emplean los habitantes del barrio o villa Virgen, marginal en la periferia urbana de Buenos Aires, para referirse a la enorme construcción de cemento, sobresaliente entre las destartaladas viviendas, que según el proyecto del general Perón sería el hospital más grande de Latinoamérica (00:13:00 – 00:14:00). El cascarón en obra negra quedó paralizado en la década de 1940; al despuntar el siglo XXI era un lugar habitado por algunas familias del barrio, refugio de los adictos a las drogas para adquirirlas y consumirlas y hogar de los sacerdotes responsables de la parroquia Cristo Obrero.

La película inicia con una secuencia en la que el padre Nicolás huye de los paramilitares que destruyen una aldea y masacran a sus habitantes (00:03:23 – 00:05:04). Más adelante sabremos que estaba ubicada en la región amazónica de Iquitos, Perú; pero lo importante de la secuencia es el viaje del padre Julián en busca de su amigo sacerdote a quien halla convaleciente en un hospital (00:06:00 – 00:08:20). Julián regresa con Nicolás a la villa y en el trayecto de su viaje los paisajes rurales y urbanos comparten imágenes de extrema pobreza, polución, marginalidad: imágenes del paisaje contemporáneo de Argentina en la era del Banco Mundial (Murillo, 2008).

En la villa, Nicolás recibe la bienvenida de Lisandro (00:16:02), también sacerdote, y de Lucinda (00:20:50), asistente social laica que colabora con la parroquia en el proyecto de viviendas de

⁴ En adelante, cada vez que mencionemos una escena de la película referiremos su ubicación, indicando el minuto donde inicia la secuencia.

autoconstrucción y en los grupos terapéuticos para rehabilitar a jóvenes adictos a las drogas, entre quienes se ubica otro personaje importante el "monito" (00:19:46). Una vez establecido el contexto de los personajes y su territorio los elementos narrativos de la película se estructuran en un orden coherente para mostrar las facetas diversas del trabajo pastoral y social de los sacerdotes en el barrio, de su mediación con los narcotraficantes y la policía arraigados en la villa para contener la violencia provocada por la venganza y la represión (00:34:12; 00:42:28; 01:09:00). El desenlace ocurre cuando en un operativo policíaco para atrapar al "monito", el padre Julián muere enfrentándose a tiros con un policía para salvarle la vida a Nicolás (01:34:30).

La marcha de los dos proyectos mencionados son nada fáciles porque el barrio es un territorio disputado por carteles de narcotraficantes que se emboscan entre sí (00:38:59) y, en consecuencia, la intervención de la policía es frecuente para allanar viviendas, ajusticiar sicarios, infundir miedo. El proyecto de autoconstrucción de viviendas es financiado por un consorcio en el que participan el municipio y el obispado diocesano (00:34:17), más como una obra asistencial de caridad y menos como un compromiso sostenido de justicia social. Cuando la imagen pública de los funcionarios y los jerarcas requiere exhibirse en los medios de comunicación los recursos fluyen, pero cuando no hay necesidad de ese performance se interrumpen los fondos para pagar a los trabajadores y el aprovisionamiento de materiales de construcción. Esto provoca tensiones fuertes entre los trabajadores y Lucinda, a quien le reclaman el corte de los salarios porque la confunden como empleada del consorcio (01:14:15). El acontecimiento que detona el clímax del filme es la invasión de la zona donde se construyen las viviendas por la gente de la villa, entre quienes se hallan Nicolás y Lucinda (01:22:56), que son desalojados violentamente por la policía (01:26:27). Julián acude a la jerarquía eclesiástica local para pedir su apoyo a los habitantes de la villa que les es negado, porque consideran la invasión como un acto ilegítimo de alborotadores (01:25:22).

Cuando los curas villeros atienden en la parroquia a los heridos reprimidos por la policía, el "monito" entra herido de bala pidiendo ayuda (01:31:00). Julián y Nicolás deciden llevarlo al hospital en un automóvil y en el trayecto se dan cuenta de que el "monito" lleva una pistola. Una patrulla los detiene y los obligan a que bajen al "monito" con la intención de ejecutarlo. Nicolás sale del auto protegiéndolo con su cuerpo mientras un policía les dispara; Julián reacciona echando tiros con la pistola del "monito" para defenderlos y el policía lo agrede hiriéndolo de muerte (01:34:30). Julián muere en brazos de Nicolás y los policías los separan para llevárselo herido, mientras grita pidiendo un médico para su compañero que yace en el suelo (01:35:23). Las escenas

finales de *Elefante blanco* muestran a Julián en un monasterio, conviviendo con los monjes en clausura (01:36:24), en donde Lucinda irá por él para llevarlo de nuevo al barrio, donde es recibido entre vivas para el padre Julián y los curas villeros (01:39:57). Nicolás asume la dirección de la parroquia de Cristo Obrero para continuar con el proyecto de su comunidad.

Esquema 2. Elenco de *Elefante blanco*

Personajes principales de <i>Elefante blanco</i> Por orden de aparición	Roles representados
Padre Nicolás (actor: Jérémie Renier)	Sacerdote que sobrevive de una masacre a la aldea en donde trabajaba, ubicada en una región selvática. Su amigo el padre Julián lo busca en donde está convaleciente para invitarlo a villa Virgen. Nicolás se integra en el equipo de la comunidad de la capilla Cristo Obrero.
Padre Julián (actor: Ricardo Darín)	Sacerdote dirigente de la capilla Cristo Obrero en villa Virgen y de la comunidad eclesial de base (CEB) que la integra.
Padre Lisandro (actor: Walter Jakob)	Sacerdote integrante de la CEB
Lucinda (actriz: Martina Gusmán)	Trabajadora social laica que participa en la CEB en los proyectos de construcción de viviendas populares y en el de rehabilitación de jóvenes adictos a las drogas.
Monito (actor: Federico Barga)	Joven adolescente adicto que protagoniza las situaciones de tensión y conflicto que involucran a los integrantes de la CEB.

Fuente: Elaboración propia.

EL PROBLEMA

Elefante blanco no es una película de tema religioso, aun cuando sus protagonistas sean sacerdotes y los acontecimientos remitan a un entorno de pastoral social. Lo que se debate en este filme es el dilema de la militancia que perfila un Otro posible como utopía en la praxis histórica y liberadora del Evangelio. Se trata, siguiendo a Alain Badiou (1999), de la recreación de un acontecimiento donde el cristianismo es practicado como proceso de verdad, aclarando que con ello no se refiere a la reivindicación de dogmas, sino al espíritu mismo con el que San Pablo inventó la religión cristiana: como una predicación universal sostenida en la conexión paradójica entre un sujeto sin identidad y una ley sin soporte que hace del relato de la resurrección de Cristo el punto convergente de sus líneas de fuga.

¿Cómo se objetiva en *Elefante blanco* este dilema en el argumento, narración y actuación? A continuación, proponemos abordar algunas de estas objetivaciones.

ENTRE LA ANGUSTIA DEL ETERNO RETORNO Y DE LA LEVEDAD

No encontramos un mejor modo de expresar en el filme el dilema de la militancia y la utopía de un Otro posible que recurriendo a esa memorable introducción de Milan Kundera (1984) en su novela *La*

insoportable levedad del ser. Se recordará que en ella Kundera retoma de Nietzsche la demencial idea del mito del eterno retorno: “¡Pensar que alguna vez haya de repetirse todo tal como lo hemos vivido ya, y que incluso esa repetición haya de repetirse al infinito!” (p.7). De ser así, continua Kundera, ninguna vida tendría significado, sería una sombra carente de peso, muerta de antemano. No obstante, la idea del eterno retorno significa cierta perspectiva que atenúa la circunstancia de su peso y abre otro panorama al infierno de la condena eterna y repetitiva. Esta otra perspectiva es la de la levedad, el desapego por el peso y el movimiento hacia lo contingente (“Todo lo sólido se desvanece en el aire”, Marx y Engels, 1972, p. 34). Pero entonces, pregunta Kundera, ¿es de verdad terrible el peso y maravillosa la levedad?, ¿se puede en una existencia individual escoger una u otra? o, más bien, ¿cómo ésta contradicción hace que la vida tome los cursos que sus propios protagonistas le dan? (Kundera, 1984, p. 9).

Esta última pregunta es la cuestión clave en *Elefante blanco*. La manera en que se expresa es con la tensión manifiesta de sus protagonistas entre la certeza de su elección de compromiso con los pobres, apoyada en su fe cristiana, y los acontecimientos violentos de la realidad cotidiana en el barrio, que contradicen cualquier avance en el progreso de una sociedad justa. En otras palabras, es la tensión entre un imaginario convertido en utopía y sus representaciones en la realidad de la vida cotidiana. Lo segundo parece reiterar, como dijera el poeta León Felipe: “las mismas guerras, los mismos tiranos, los mismos esclavos, las mismas protestas...” (León Felipe, 1974, p. 53).

Julián y Nicolás son personajes que experimentaron repetidas veces la violencia extrema del poder que mata no necesariamente a “los malos”, como hubiera querido el poeta César Vallejo⁵ sino a “los mansos de espíritu” del relato del Evangelio. Su agotamiento, evidente en el clímax de la película, no es por las derrotas en el combate resuelto y valiente que ellos han sostenido, sino por el agotamiento de recorrer el mismo sendero. En la escena donde Julián le pregunta a Nicolás si sería capaz de quedarse y conducir la parroquia, el primero le confiesa “Estoy cansado muy cansado, hay veces que tengo ganas de mandar a todos a la mierda. ... a veces no puedo ni siquiera mirarlos a los ojos. Yo nunca me paso. Estoy lleno de ira, estoy cada día más enojado, tengo miedo. No quiero terminar odiando a todo mundo” (00:50:19 – 00:51:06) Nicolás le responde “No Julián, vos no sabes odiar, estás sufriendo” (00:51:41).

⁵ “¡Voluntarios, por la vida, por lo bueno, matad a la muerte, matad a los malos!”. César Vallejo, “Himno a los voluntarios de la República” (Vallejo, 2010, p. 457).

Pero aun estando presentes estas situaciones en casi todas las secuencias del filme, *Elefante blanco* no es la historia de una tragedia sino de la reivindicación de una memoria sobre la experiencia de quienes desafiaron el mito del eterno retorno dando sentido a su condición leve, frágil y contingente de existencia, mediante el descubrimiento de su vocación y su compromiso de asumirla en el momento histórico de su presente. Es la memoria de una utopía generada en Latinoamérica durante las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX con el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) que, en Argentina, como sucedió en otros países de América Latina, incluido México,⁶ tuvo una singular manera de realizarse en el entorno político, cultural y religioso de su tiempo: el peronismo. Antes de explorar algunas características de este movimiento en Argentina, conviene aclarar que nuestra referencia de la reivindicación de una memoria en el filme de Pablo Trapero no insinúa la trama de un relato cronológico, tan trivial en gran parte de las películas que actualmente se venden como testimonios de “hechos de la vida real”, sino de una manera sutil de visibilizar huellas que el espectador podría considerar si se interroga ¿por qué los personajes asumieron el dilema de su levedad de la manera en que lo hicieron?

LAS HUELLAS DEL PADRE CARLOS MUGICA Y LOS CURAS VILLEROS

Cuando Nicolás llegó al barrio y el padre Lisandro lo llevó a la modesta capilla de Cristo Obrero (00:18:39), vio en su pared exterior un mural deteriorado donde se reconocía todavía la imagen de su fundador el padre Carlos Mugica y un mensaje: “Señor, sueño por morir por ellos”. Conforme se desarrolla la trama de la película averiguamos que el padre Mugica fue asesinado en el barrio treinta y siete años atrás (11 de mayo de 1974) y el lugar donde cayó acribillado es objeto de devoción de sus habitantes. También hay una escena en la que el obispo dirige una comisión para la beatificación del padre Mugica (00:51:53), pero las evidencias presentadas tienen un cariz político que no serían aceptadas por el Vaticano y le pide a Julián que obtenga una prueba “milagrosa”, entrevistando a la mujer que afirma haber sanado de una enfermedad terminal porque le rezó al padre Carlos y él se le apareció para curarla (01:05:37). Sin embargo, el padre Julián retoma a Múgica en una misa al aire libre para conmemorar el aniversario de su muerte y consagrar a un nuevo sacerdote originario de la villa. Esto ocurre unos días después del enfrentamiento entre bandas rivales de narcotraficantes. Con ello, recuerda que su martirio “nos unifica, para enfrentar la violencia, para

⁶ Algunos de los trabajos que abordan la temática de los movimientos identificados con el cristianismo de liberación en países latinoamericanos, son: en Argentina, Donatello (2008), en Bolivia, Suárez (2003), en Colombia, Guzmán (1968), en Chile, Carrier (2014), en México, Alcalá (1984).

combatir la violencia con amor. No es lo mismo la violencia de ayer que la de hoy, pero nuestro amor sí que es el mismo” (00:54:45).

Las alusiones a Mugica no son en la película cabos sueltos sino huellas para rastrear uno de los movimientos sociales y políticos más importantes de la Iglesia Latinoamericana en la década de los setenta, que en Argentina fue el ya mencionado MSTM.

Siguiendo a Mónica Mangione (2004), y a José Martín (2010), en sus investigaciones sobre este movimiento, destacamos tres características en su conformación. Una, el antecedente del Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo (Cámara y otros, 1967), encabezado por Helder Cámara, Arzobispo de Recife, Brasil y firmado por otros diecisiete obispos de Brasil, Argelia, Colombia, Egipto, Indonesia, Líbano, Oceanía, Singapur y Yugoslavia. En los 23 puntos de este manifiesto los obispos argumentan, en el espíritu y mensaje de la Encíclica *Populorum Progressio* del Papa Paulo VI, porqué la Iglesia a pesar de que en su peregrinar histórico y terrenal ha estado asociada a los sistemas de poder político, social y económico esa no es su verdadera misión y es el momento de retomarla denunciando la injusticia y solidarizándose con la lucha revolucionaria de los pobres por la justicia y equidad. “Dios no quiere que haya ricos que aprovechen los bienes de este mundo explotando a los pobres. No. Dios no quiere que haya pobres siempre miserables. La religión no es el opio del pueblo” (Cámara y otros, 1967, p. 5).

Dos, inspirados en este documento se alude al liderazgo de tres sacerdotes porteños: Héctor Botan, Miguel Ramondetti y Rodolfo Ricciardelli la convocatoria para crear el MSTM a la que respondieron alrededor de 267 sacerdotes en las diferentes provincias de Argentina, ascendiendo a 400 en el transcurso de mayo de 1968.⁷ Estos “curas del tercer mundo”, como los llamó la prensa, organizaron en Córdoba un encuentro donde establecieron los métodos para adquirir una mayor conciencia de sus realidades, la organización de pastorales dirigidas a atender los problemas sociales, políticos y económicos de “nuestro pueblo” y la realización de praxis específicas. Este antecedente fue una contribución importante en la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) de Medellín Colombia (agosto de 1968), donde también concurrieron sacerdotes, religiosas y obispos de otros países con experiencias equiparables.

Tres, el padre Carlos Mugica, escriben algunos de sus biógrafos, estaba en París cuando conoció la convocatoria del MSTM y se adhirió a

⁷ En su libro, Mónica Mangione (2004), reproduce la lista de nombres de los sacerdotes argentinos que se adhirieron al movimiento, ubicándolos en sus respectivas provincias.

ella con entusiasmo. Pero en 1968 Mugica ya tenía recorrido un trayecto importante en su compromiso misionero para trabajar en zonas rurales de extrema pobreza, cuando en 1966 lo hizo en Santa Fe con tres sacerdotes, a quienes se reconoce la fundación de la organización armada peronista Montoneros: Gustavo Ramus, Fernando Abal Medina y Mario Firmenich (Mugica, 1971).

La década 1966-1977 fue un período de intensa actividad política en Argentina expresada en los liderazgos de los movimientos políticos e intelectuales que hicieron del peronismo su objeto de deseo y apego, para encauzar el entusiasmo por el cristianismo liberador, anunciado en el Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo y consensuado en el cuerpo doctrinal pastoral de la II CELAM (Romero, 2012).

Gustavo Morello (2003), sostiene que en Argentina las raíces intelectuales del movimiento de los cristianos comprometidos con el proceso de liberación articularon los marxismos de la época con la ideología peronista expuesta, en primer lugar, por Juan Domingo Perón en sus escritos y discursos. La evidencia clave de esta tesis de Morello es la revista *Cristianismo y Revolución*, fundada en 1966 y concluida en 1977, en donde da seguimiento al intenso debate de las corrientes ideológicas y de acción entre grupos y personajes que, como el padre Mugica, fueron aprendiendo a modificar sus puntos de vista en el fragor de sus experiencias de trabajo en las villas miseria o en la lucha guerrillera. En este período se evidenció que el encanto por el peronismo, en sus diversas y polarizadas maneras de imaginarlo y fomentar la androlatría del personaje,⁸ tuvo rupturas con el Perón de carne y hueso que retornó a Argentina en 1972. El ejemplo más drástico fue la expulsión de Montoneros del movimiento peronista y la intensa persecución de sus facciones radicales por el gobierno democrático de derecha antes del golpe militar de 1976.⁹

Carlos Mugica fue un ferviente admirador de las ideas y prácticas socialistas de Perón durante su mandato y exilio, las cuales retoma como ejemplo para ilustrar el tipo de compromiso que debería tener el sacerdote con el pueblo (Mugica, 1971); simpatizante también de la

⁸ La androlatría, dijo Octavio Paz en una entrevista con Julio Scherer, pertenece no tanto a la historia y debate de las ideas políticas como a la patología religiosa. "Se trata de un desplazamiento del objeto religioso: se pasa de la adoración de una divinidad a la de una idea y de ésta a la adoración de los sistemas y los jefes. Se termina en la androlatría, el culto a un hombre divinizado" (Paz, 2014, p. 15).

⁹ En un decreto del 8 de septiembre de 1975 la presidenta María Estela Martínez de Perón y sus ministros prohibieron todo tipo de apoyo para las actividades del grupo subversivo Montoneros, calificándolo de "flagelo de actividad terrorista". Llama la atención que esta postura no se ejecutara también con el grupo paramilitar Alianza Anticomunista Argentina (la triple A), fundado con la aprobación de Perón para combatir a Montoneros y a cualquier militante de izquierda o simpatizantes de su causa.

causa de Montoneros en sus inicios, marca una distancia con el movimiento peronista de izquierda en la medida que como integrante del MSTM descubre en el trabajo con los curas villeros y los habitantes de los barrios populares otra dimensión del compromiso liberador del evangelio que no es el camino de la lucha armada. Sus declaraciones críticas a Montoneros por el ejercicio de la violencia y el desarrollo de otro tipo de movimiento cívico y democrático entre sus seguidores: catequistas, religiosas y grupos comunitarios formados con los habitantes de las villas miseria, lo posicionaron como una amenaza para los marxistas fundamentalistas y los grupos de poder institucionales (Gobierno, Iglesia, iniciativa privada). Un sábado de mayo de 1974, el padre Carlos Mugica fue acribillado por un pistolero de la AAA, después de oficiar misa en la capilla de Cristo Obrero.¹⁰

“HÁGANSE DE AMIGOS PARA QUE LOS RECIBAN”

Si la exposición que hasta este momento hemos realizado se suspendiera, quizá demos lugar a inferir que los personajes de *Elefante blanco* son seguidores de Mugica y están expuestos a repetir el acontecimiento del martirio, como le ocurre al padre Julián y pueda que también a Nicolás si se queda en el barrio y continúa el apostolado con los pobres. Pero, es precisamente en esta encrucijada narrativa donde se da un punto de fuga clave para apreciar por qué la película de Trapero abre la posibilidad de recuperar la experiencia de la memoria.

Volvamos a Mugica y los curas villeros del MSTM. Si bien, el foro público donde se expresaron y debatieron las ideas, prácticas y arengas de los integrantes del movimiento fueron revistas como *Cristianismo y Revolución*, existe otra fuente importante, aunque excepcional, donde la mirada teológica y eclesiológica capturó en esa época la reflexión de sus experiencias en una lectura original del Evangelio. Siguiendo a Leonardo Boff (1992), la identificamos como una eclesiología militante tendiente a construir en la práctica pastoral un modelo de Iglesia desde la vocación histórica y liberadora del pueblo. En Argentina una referencia sólida de este tipo de eclesiología militante son los libros del cura villero Arturo Paoli (1970, 1973), sacerdote de la provincia de Reconquista cuando se fundó el MSTM.¹¹

¹⁰ A la AAA se le atribuye el asesinato del padre Carlos Mugica, según testigos que presenciaron el crimen e identificaron al gatillero. Llama la atención que en marzo de 1974, dos meses antes de su muerte, el órgano oficial de la prensa de Montoneros declaró a Mugica “enemigo del pueblo” (*Militancia Peronista*, 1974, p. 48). En un libro reciente de 2014, Juan Manuel Duarte abre de nuevo la polémica del asesinato del padre Mugica al aseverar que Montoneros estuvo implicado en el complot con la AAA.

¹¹ El padre Arturo Paoli visitó México en 1974 y 1975, para impartir conferencias y discutir su libro *La perspectiva política de San Lucas* (1973). Como dirigente de la orden de los Hermanitos de Jesús, del padre Carlos de Foucauld, fundó una comunidad eclesial de base en la zona marginada de los alrededores de la Villa de Guadalupe.

No es el lugar ni momento para presentar la riqueza del pensamiento eclesiológico de Arturo Paolí, pues al mencionarlo solamente nos interesa retomar dos de sus planteamientos, sugerentes para comprender por qué ante el dilema repetitivo de la adversidad y la violencia los curas villeros comparten y recrean una visión militante y eclesiológica que anima el sentido de su levedad.

El primer planteamiento es un desplazamiento de la mirada que ve en el pobre su objeto de apostolado y misericordia a otro lugar donde es el Otro quien decide liberarse y en ese proceso libera a ego espectador de su perspectiva mesiánica.¹² En primera instancia parece que se trata de un desplazamiento del sujeto en un juego de espejos donde se cruzan las miradas entre ego y el Otro, pero el planteamiento tiene una proyección más amplia porque lo que se desplaza es el espacio donde la construcción simbólica del orden y los modos de ser pierden sus significados prescritos y se abren a encontrarse, aprender y transitar en la mirada del Otro; de ese Otro nombrado como *pobre*. Paolí, desmenuzando en todo su esplendor el evangelio de San Lucas, reafirma que solamente el encuentro amistoso tiene la posibilidad de liberación; el reto de quien asume la búsqueda de este encuentro está expuesto a la voluntad hospitalaria del Otro para ser recibido: “háganse de amigos para que los reciban” (Paoli, 1973, p. 21).

Si el primer planteamiento es equiparable a una epistemología subjetiva del encuentro, la segunda corresponde al sentido práctico que puede tener la anterior cuando se asume el compromiso de esta búsqueda. El concepto que Arturo Paolí propone para significarlo es el de *vocación*, término demasiado estereotipado en el lenguaje religioso cuando refiere una situación, casi mística, en la que un individuo escucha el llamado de Dios y lo que Él quiere. En el ámbito de la eclesiológica militante la *vocación* no es algo que se da, es alguien a quien se le sale al encuentro. La *vocación* es expresión de la libertad, es decir –escribe Paoli–: “significación de mi existencia en este tiempo, en este espacio, en esta comunidad. En otras palabras, la real aceptación de mí mismo en las propias y determinadas circunstancias” (Paoli, 1970, p. 53).

En *Diálogo de la liberación* (1970), llama la atención que Paoli aborda el tema de la *vocación* en el capítulo que trata sobre la liberación de la muerte; más allá del discurso mismo nos parece entender por qué lo aborda así cuando miramos como espectadores *Elefante blanco*. Julián y Nicolás saben que la única manera de vencer a la muerte es

¹² Esta es una premisa clave que se aprecia en otros teólogos y militantes de la época, entre quienes se halla el pedagogo brasileño Paulo Freire que la tradujo en un método de educación liberadora practicado en la alfabetización de adultos. Si bien de Freire es más conocido su libro *Pedagogía del oprimido* (1970), hay un ensayo posterior en el que analiza críticamente la posición de la Iglesia católica en el proceso liberador; se trata de *Las iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia* (1974).

rescatando el espacio y el tiempo como vocación, “transformando el advenimiento en historia” (Paoli, 1970, p. 55). La muerte que temen no es la de su cuerpo físico, aunque ésta cause dolor y pena, sino la provocada por la alienación del encerramiento en sí mismos, la de la ilusión de pensarse como individuos absolutos y merecedores de todos los derechos; es la muerte del temor porque pierda sentido su vocación como obediencia que testifique la muerte como don definitivo y total de sí mismo. El padre Mugica al decir “sueño por morir por ellos” estaba refiriéndose al pasaje de San Juan “Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos” (Juan. 15:13), porque solamente soltándose en el flujo de la hospitalidad del Otro los curas militantes descubren la certeza de su fe y liberación propia. Y esto lo sabe muy bien el padre Julián al consolar a su compañero Nicolás, en un momento de crisis personal por sentirse culpable de haber sobrevivido a la matanza de su grey en la aldea de Iquitos, le dice que enfoque su experiencia pensando de la siguiente manera “Señor quiero morir por ellos, ayúdame a vivir por ellos. Quiero estar con ellos a la hora de la luz” (00:27:26).

RECAPITULACIÓN

Elefante blanco provoca inquietudes no solamente por las situaciones dramatizadas en la película sino por la presencia de sus personajes principales y el carácter cabal que portan. ¿Cómo es que en el siglo XXI haya curas villeros comprometidos con un ideal cristiano liberador?, ¿son náufragos de un movimiento que la Iglesia católica conservadora y las dictaduras militares exterminaron sistemáticamente en América Latina y en otras naciones? (Perea y otros, 2012), ¿cómo es que pueden trabajar en entornos donde las condiciones del ejercicio de los poderes se han transversalizado con las economías criminales, susceptibles de corromper a cada individuo para convertirlo en enemigo del otro y hacer de la *nuda vida*¹³ una práctica cotidiana?, ¿se pueden construir en estas condiciones relaciones de comunidad para una pastoral social como la que pretenden los curas villeros?

Qué fuertes y duras cuestiones son éstas, pero al formularlas podemos reflexionar que el filme de Traperero no es para dar respuestas sino para mostrar, como lo hace una obra de arte cabal, según Walter

¹³ *Nuda vida*, escribe Agamben, “es la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insaciable del *homo sacer*” (Agamben, 2006, p. 18). El término de transversalidad del poder describe las relaciones de complicidad entre funcionarios de gobierno, carteles del narcotráfico, organizaciones criminales y sectores de población civil para el control de territorios y de flujos de todo lo que se connota como mercancía de las economías criminales (cuerpos, órganos, personas, drogas). Los trabajos de la antropóloga Rita Laura Segato han abierto líneas de investigación sobre estos temas con enfoques metodológicos afines al movimiento que postula una Epistemología del Sur (Segato, 2007; De Sousa, 2009).

Benjamin,¹⁴ constelaciones de movimientos entre signos históricos culturales que nos obligan a cimbrarnos.

Si Julián, Nicolás y Lucinda son personajes que evocan a los curas y catequistas villeros de hoy día,¹⁵ eso quiere decir que más allá de la Iglesia como institución persiste el sujeto de su fundación cristiana perfilado por Badiou, el que hace de su contingencia y creencia en el relato del Evangelio la base sólida de su fe. Este tipo de militante, que no es el de las ideologías forjadas en la institución eclesiástica, contradice las confusas y oportunistas movilidades de los movimientos culturales posmodernos en los que, al decir de Agnes Heller, todo se vale porque no hay necesidad de compromiso pues el motivo de su presencia es el desencanto por todo (Heller, 1988). “Elefante blanco”, como eufemismo, es también la metáfora de una posmodernidad donde solamente queda el cascarón del Estado de bienestar, diluido en las corporaciones mundiales sin rostro; ¿será también la situación de la Iglesia católica institucional?

La historia que se narra en *Elefante blanco* sucedió antes de que el Arzobispo de Buenos Aires Jorge Mario Bergoglio fuera nombrado Papa, por lo que la fuerza de su mensaje antecede todo proyecto de pastoral social y de misericordia postulado ahora por la Iglesia institucional (Hernández, 2019). Los curas villeros actuantes en *Elefante blanco* portan la utopía de un Otro posible que los obispos, curas, religiosas y seglares rebeldes de la época aquí analizada llamaron “el hombre nuevo”. Si no se trata sólo de una herencia sino de una militancia persistente, podríamos preguntarnos si el “eterno retorno” puede interpretarse en otra visión diferente a la fatídica de Nietzsche, por ejemplo, la enfocada por Mircea Eliade (1989), al mostrar que hay experiencia del retorno *de* y *hacia* lo sagrado, no en un círculo vicioso sino en una espiral donde está presente la posibilidad de que los seres humanos encuentren su sentido de lo divino, como lo propuso otro pensador de esa época: Teilhard de Chardin (1974).

Como sea, después de mirar varias veces *Elefante blanco* y deconstruirme como espectador no puedo menos que desear a los guerreros reales, evocados en la ficción cinematográfica, que en algún momento de su ardua militancia puedan cantar como Silvio Rodríguez “soy feliz, soy un hombre feliz y quiero que me perdonen por este día los muertos de mi felicidad” (Rodríguez, 1978).

¹⁴ Esta apreciación de la obra de Walter Benjamin la retomo de Sigrid Weigel (1999) y de Buck-Morss (2001).

¹⁵ Véanse las recientes declaraciones del Papa Francisco sobre los “curas villeros” en Argentina: “El trabajo de los curas villeros no es ideológico sino apostólico” (*La Gaceta*, 15 de marzo de 2014) y notas de los catequistas, por ejemplo, “Carta de un catequista villero después del temporal” (30 de mayo de 2014. En: <https://es-es.facebook.com/YONOLAVOTE/posts/540572405993369>).

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Alberoni, F. (1993). *Enamoramiento y amor. Nacimiento y desarrollo de una impetuosa y creativa fuerza revolucionaria*. Gedisa.
- Alcalá, A. (coordinador) (1984). *Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo V. Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina*.
- Bachelard, G. (2002). *Los tres grados de la vigilancia*. En: *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos* (pp.121-124). Siglo XXI.
- Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Anthropos.
- Barthes, R. (1970). *El efecto de realidad*. En: *Lo verosímil* (pp. 95-108). *Tiempo contemporáneo*.
- Boff, L. (1992). *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Sal Terrae.
- Buck-Morss, S. (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de Los Pasajes. La balsa de la medusa*.
- Cámara, H. y otros (1967). *Manifiesto de los Obispos del tercer mundo. Punto Final*, (44), 1-6.
- Carrier, Y. (2014). *Teología práctica de liberación en el Chile de Salvador Allende*. Santiago de Chile. Ceibo.
- De Chardin, T. (1964). *El medio divino*. Taurus.
- De la Garza, E. (1983). *El método del concreto – abstracto – concreto. Ensayos de metodología marxista*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- De Saussure, F. (1993). *Curso de lingüística general*. Planeta-Agostini.
- De Sousa, B. (2009). *Una epistemología del sur*. Siglo XXI.
- Donatello, L. (2008). *Sobre algunos conceptos para comprender las relaciones entre religión y guerrilla en la Argentina de los ´60 y ´70*. *Nuevo mundo, mundos nuevos*. Debates.

- Duarte, J. (2014). Entregado por nosotros. Montoneros y el asesinato del padre Carlos Mugica. Sudamericana.
- Eliade, M. (1989). El mito del eterno retorno. Alianza.
- Freire, P. (1970). Pedagogía del oprimido. Tierra Nueva.
- Freire, P. (1972). El mensaje de Paulo Freire. Teoría y práctica de la liberación. Marsiega.
- Freire, P. (1974). Las iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia. La Aurora.
- Foucault, M. (1979). La arqueología del saber. Siglo XXI.
- Freire, P. (1974). Las iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia. Buenos Aires: La Aurora.
- Guzmán, G. (1968). El padre Camilo Torres. Siglo XXI.
- Heller, A. (1988). Los movimientos culturales como vehículo de cambio. Nueva Sociedad, (96), 39-49.
- Hernández, M. (2019). Predicar en la misericordia. Los viajes apostólicos del papa Francisco en América. Relaciones. Estudios de historia y sociedad, 40(157), 4-32.
- Kristeva, J. (2009). Esa increíble necesidad de creer. Un punto de vista laico. Paidós.
- Kundera, M. (1984). La insoportable levedad del ser. Tusquets.
- León, F. (1974). Versos y oraciones de caminante. Finisterre.
- Mangione, M. (2004). El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Kolektivo Editorial.
- Martín, P. (2010). El movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Marx, K. y Engels, F. (1972). Manifiesto del Partido Comunista. Progreso.
- Morello, G. (2003). Cristianismo y revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla en Argentina. Universidad Católica de Córdoba.
- Mugica, C. (1971). Peronismo y cristianismo. Merlín.

- Murillo, S. (2008). [Colonizar el dolor] La interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina. El caso argentino desde Blumberg a Cromañón. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Ortiz, V. (2008). Máscaras de la muerte. El Colegio de Michoacán.
- Paoli, A. (1970). Diálogo de la liberación. Carlos Lohlé.
- Paoli, A. (1973). La perspectiva política de San Lucas. Siglo XXI.
- Pasternac, M. (1982). Introducción al problema de los métodos en psicología. En: Psicología: ideología y ciencia (pp. 107-126). Siglo XXI.
- Paz, O. (2014). Paz-Scherer, entrevista de 1977. *Proceso*, 37(44), 8-23.
- Perea, J., González, J., Torres, A. y Vitoria, J. (editores) (2012). Clamor contra el gueto. Textos sobre la crisis de la Iglesia. Trotta.
- Romero, L. (2012). Breve historia contemporánea de la Argentina. 1916-2010. Fondo de Cultura Económica.
- Segato, R. (2007). La nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de Identidad. Prometeo.
- Suárez, H. (2003). ¿Ser cristiano es ser de izquierda?. La experiencia político religiosa del cristianismo de liberación en Bolivia en los años 60. Muela del Diablo.
- Thayer, W. (2010). Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze. Metales Pesados.
- Vallejo, C. (2010). Poesía completa. Akal.
- Weigel, S. (1999). Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Paidós.
- Zemelman, H. (1989). De la historia a la política. La experiencia de América Latina. Siglo XXI, Universidad de las Naciones Unidas.

DISCOGRAFÍA

- Rodríguez, S. (1978). Pequeña serenata diurna [Canción]. En Antología. Egrem-Ojalá.

FILMOGRAFÍA

Trapero, P. (Director) (2012). *Elefante Blanco* [Película]. Argentina-España. Alta Films y productora Patagonik Film Group, Morena Films, Matanza Cine.

HEMEROGRAFÍA

Cristianismo y revolución. Buenos Aires. Nos. 1 (1966) a 30 (1977).

Militancia peronista para la liberación. Año 2, No. 38, 28 de marzo de 1974 [Sección Cárcel del Pueblo: Hoy, Carlos Mugica].

Punto Final. Santiago de Chile. No. 44, martes 19 de diciembre.

Wilfrido Miguel Contreras Sánchez
Secretario de Investigación, Posgrado y Vinculación

Pablo Marín Olán
Director de Difusión y Divulgación Científica y Tecnológica

Francisco Cubas Jiménez
Jefe del Departamento Editorial de Publicaciones No Periódicas