

PRESENTACIÓN DEL PROYECTO:
OBSERVATORIO DE LA
RELIGIOSIDAD POPULAR
SELECCIÓN DE TEXTOS
A CUATRO AÑOS DE SU FUNDACIÓN

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

2018



Presentación del proyecto: *Observatorio de la Religiosidad Popular.*

Selección de textos a cuatro años de su fundación

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes



COLECCIÓN: Antologías, 3



CDMX, 2018

D.R. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Hecho en México

**Presentación del proyecto:
*Observatorio de la Religiosidad
Popular.***

**Selección de textos a cuatro años
de su fundación**

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
I. PERFILANDO DISCUSIONES SINCERAS PARA HERIDAS ABIERTAS: LA RELIGIOSIDAD POPULAR AD INTRA Y AD EXTRA DE LA IGLESIA	11
II. RETROSPECTIVA DEL ORP A TRES AÑOS DE SU FUNDACIÓN: ITINERARIO DE UN CAMINAR CONJUNTO (LOGROS, RETOS, EXPECTATIVAS)	41
III. PRESENTACIÓN NÚMERO ESPECIAL DE LA REVISTA VOCES DEDICADO AL OBSERVATORIO DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR	55

PRESENTACIÓN

En este número tres de la colección “Antologías” del proyecto editorial Senda Libre, presentamos un breve compendio de tres textos que pretenden presentar el proyecto del Observatorio de la Religiosidad Popular, el cual, inició sus funciones a finales de octubre de 2014. Próximo a cumplir cuatro años de vida, es de interés común a los miembros recordar de dónde venimos, qué espíritu nos impulsó en la fundación, y revisar el trayecto que hemos recorrido, especialmente enfocándonos en el cómo lo hemos recorrido. Sin tratar de ser exhaustivos hasta el límite, pretendemos en esta conjunción de tres textos recordar los eventos, publicaciones e interacciones personales e interinstitucionales que permitieron el nacimiento de este Observatorio bajo el sello distintivo de la identidad que hoy lo configura bajo el resguardo institucional de la Universidad Intercontinental y los Misioneros de Guadalupe.

El Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante”, nace oficialmente el 31 de octubre de 2014 en el evento de presentación de esta instancia académica en el Auditorio Fray Bartolomé de Las Casas, en la Universidad Intercontinental.

Sin embargo, como todo nacimiento, fue culmen de un largo proceso de gestación donde las redes interpersonales e interinstitucionales jugaron un papel decisivo para configurar este Observatorio como lo que es: una instancia académica colegiada que respeta la proveniencia doctrinal, disciplinar e institucional de cada miembro, convirtiéndose en espacio de interacción de los congregados por un tema común, a saber, la religiosidad popular y problemas socio-culturales implícitos en ella.

Desde este punto de vista, el *Observatorio de la Religiosidad Popular* pretende ser una instancia catalizadora de las fuerzas ya presentes en la práctica docente de la Universidad Intercontinental, a través de los programas de licenciatura y posgrado de filosofía y teología. Los alumnos que atienden a estos programas, son en su gran mayoría formandos de diversas casas religiosas cuyos carismas los encausan a la primera línea de actividad evangelizadora, muchos de ellos con experiencia pastoral previa o con actividad pastoral paralela a su formación académica. Ellos son un gran impulso para concretar este proyecto que posibilita prolongar los lazos de interacción, intercambio de ideas, y posibilidades de colaboración, más allá del tiempo que dura su formación individual, creando nexos fuertes con las comunidades de procedencia. A la par los

docentes interesados en las temáticas afines contarán con un espacio de reflexión que pretende cristalizar sus aportes en publicaciones concernientes a estas temáticas que puedan generar un acervo de referencia para las futuras generaciones que compartirán este espacio académico.

Partiendo de lo anterior, este Observatorio pretende vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, con miras a ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso.

Así, me parece que este proyecto no es para nada sustentable en el aislamiento, pues desde su fundación nació como catalizador de fuerzas ya existentes y operantes en el campo académico, pastoral y de acción social.

En lo institucional, este proyecto acerca los centros de adscripción de los participantes, en vínculos que se entretajan a través de las personas comprometidas y auguran futuras participaciones entre las instituciones académicas involucradas: UIC, UPAEP, BUAP, ENAH, INAH, UNAM, Universidad Católica *Lumen Gentium*, Universidad Pontificia, La Salle Oaxaca, Universidad Anáhuac Oaxaca, UNACH, UAEMex, Universidad Veracruzana, Universidad de la Plata, Argentina, entre otras instancias como la Arquidiócesis de México, la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chis, la Diócesis de Ríobamba, Ecuador, el Instituto de Teología Católica de la Universidad de Osnabrück y el Grupo Científico "Iglesia Mundial" de la Conferencia Episcopal Alemana, el ICALA¹, el CEIRC², el GIEIRP³, el CENAMI⁴ y el CEICUM⁵. Además del amplio abanico de comunidades religiosas participantes por su adscripción a las aulas de la Universidad Intercontinental: Misioneros de Guadalupe, Misioneros Scalabrinianos, Servidores del Verbo Divino, Servidores de la Palabra, Mercedarios, Paulinos, Franciscanos, Agustinos recoletos, Escolapios, Hermanas Misioneras para la Tarahumara y el Mundo, entre otras.

¹ Instituto Cultural Alemán Latinoamericano.

² Centro de Estudios Interdisciplinarios de Religión y Cultura, A.C.

³ Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular.

⁴ Centro Nacional para la Ayuda de las Misiones Indígenas: Dependencia de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM).

⁵ Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Mesoamericanas, A.C.

Los miembros fundadores de este Observatorio ya formábamos un grupo más o menos constante de participación académica en distintos foros desde hacía varios años. Dos vetas nos constituyeron fuertemente en este sentido:

- 1.) Los colegas antropólogos, etnólogos y etnohistoriadores que convivimos desde nuestra formación de posgrado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, bajo la tutela de la Dra. Johanna Broda en su seminario: “Organización Social y Cosmovisiones Prehispánicas”. Desde esta veta nutrimos la reflexión con trabajos preferentemente enfocados en el mundo indígena mexicano y guatemalteco, con análisis teóricos que daban cuenta de nuestro trabajo de campo en comunidades indígenas, o bien, de ascendencia indígena. En este sentido vida rural en medio de cosmovisiones agrícolas. El fruto colegiado de esta interacción se condensa en los volúmenes colectivos que conforman una tetralogía publicada en México por Artificio Editores⁶.
- 2.) La otra veta, fue el trabajo colegiado en la Universidad Católica *Lumen Gentium*, específicamente en la Maestría de Pastoral Urbana, que en numerosas ocasiones nos reunió por eventos, clases, exámenes profesionales; o bien, por proyectos de investigación. Desde esta veta, el enfoque fue orientado hacia los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos. Los resultados de estos encuentros están también publicados en México en la editorial San Pablo⁷.

Así, poco a poco en la interacción colegiada, los temas rurales y urbanos han sido tratados en el esfuerzo analítico de discernir las diferencias entre ambas realidades

⁶ Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores. 2013; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo D., y Alicia María Juárez Becerril, (Coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores. 2014; Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores. 2015; María Elena Padrón Herrera y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores. 2015.

⁷ Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano y Cruz (comps.), *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo. 2014; Serrano Sánchez, Jesús Antonio (Coord.), *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*, México, Editorial San Pablo. 2014; Margit Eckholt y Stefan Silber (Coords.), *Vivir la fe en la Ciudad Hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, 2 tomos, México, Editorial San Pablo. 2014.

contextuales, pero también lanzando sugerencias iluminadoras desde los métodos aplicados desde uno u otro lado.

La creación de este Observatorio, nunca pretendió suprimir aquellas raíces de interacción natural y amistosa que de forma espontánea y personal surgieron, crecieron y se fortalecieron, dando muchos frutos académicos. Al contrario, el Observatorio nació como espacio aglutinador de esas fuerzas e iniciativas ya existentes, para ofrecer una instancia académica con cierta estabilidad que permitiera confluir esos esfuerzos ya cimentados desde otros proyectos institucionales. Así pues, sin interacción, este Observatorio simplemente se desvanecería, pues su ser se posibilitó gracias a la conjunción de esfuerzos preexistentes sin afán de exclusividad.

Es importante señalar que dada la característica antes resaltada, es casi imposible decir con justicia qué acontecimiento dio pie al surgimiento de nuestro Observatorio. Sin embargo, sí podemos apuntar que el 19 de octubre de 2012, se realizó en la UIC el evento: “La religión popular desde tres ángulos filosóficos”, al terminar dicho evento, en plática informal, el P. Martín Cisneros Carboneros M.G. expresó por vez primera públicamente la idea de crear un Observatorio de la Religiosidad Popular. Me parece oportuno recordar que fue precisamente durante la gestión del P. Martín como director de Humanidades de la UIC que este Observatorio se fundó, quedando la primera mesa directiva constituida por él como vocal, el Mtro. Higinio Corpus Escobedo como secretario y un servidor como presidente.

Quien estuviere interesado en participar activamente en este proyecto adscribiéndose a nuestras reuniones plenarias semestrales o siguiendo nuestras publicaciones, puede escribir directamente al Dr. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes al correo: gomez_ramiro@hotmail.com



CDMX, a 7 de mayo 2018
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Miembro Fundador y Presidente del ORP

I. PERFILANDO DISCUSIONES SINCERAS PARA HERIDAS ABIERTAS: LA RELIGIOSIDAD POPULAR AD INTRA Y AD EXTRA DE LA IGLESIA

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Introducción, en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción. Aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, 2017, UIC, pp. 8-33. (ISBN: 978-607-9152-11-6).

Las manifestaciones religiosas populares en México, y otros contextos latinoamericanos, son expresiones sociales que ponen de manifiesto una dicotomía implícita en el apelativo de “lo popular”. Ese apellido necesariamente pone en evidencia la relación indisociable con una contraparte que haga necesario el calificativo definitorio de “popular”, y esa contraparte es lo que podríamos denominar “religión oficial”, institucionalizada, jerárquica, piramidalmente constituida y bien definida por un *corpus* claro de normas, dogmas y cánones. Así pues, lo que podamos decir acerca de la religión popular necesariamente se alimenta de esa dicotomía, que opone a ésta, aquella otra denominada: *religión oficial*. La relación entre estas dos modalidades puede establecerse de distintas formas. Una de las más divulgadas tendencias alrededor de la religión popular, parte de la premisa de que sólo existe la religión oficial (para el caso de México, predominantemente la Católica) y que las prácticas religiosas llamadas populares son la manera burda con que arremedan a lo oficial los estratos de población «bajos» del sistema social, incapaces de acceder a la sofisticación del discurso teológico aceptado. Así pues, partiendo desde la religión oficial y su enfoque teológico-pastoral, al momento de definir ésta lo que es la religión popular, emite un juicio de valor al calificarla en términos de “religiosidad tradicional”, “ignorante”,

“supersticiosa”, “pagana”, en relación a sí misma - la religión oficial-, juzgada *a priori* como “auténtica” y “verdadera”.

Partamos de una definición de la religiosidad popular dada desde el interior de las fronteras eclesiásticas, por ejemplo, desde lo dicho por el actual papa Francisco, cuando aún era cardenal Bergoglio:

La religiosidad popular es simplemente la religiosidad de la gente creyente que no puede menos que expresar públicamente, con sincera y sencilla espontaneidad, su fe cristiana, recibida de generación en generación, y que ha ido configurando la vida y las costumbres de todo su pueblo [...] La piedad popular como manifestación visible y sensible de la religiosidad popular es un modelo de la encarnación de la fe en las realidades culturales, que las impregna y al mismo tiempo se enriquece con ellas; es decir, es un modelo de inculturación de la fe. Es sensible, emocional; no es abstracta ni racional. Se expresa en una variada tipología de prácticas devocionales en las que por medio de símbolos se vivencian valores religiosos y específicamente cristianos que se vinculan con distintos universos culturales transformándose en un medio de autoevangelización. [...] El modo propio de la religiosidad popular está marcado por el corazón, la fe se encuentra determinada por los sentimientos. Si bien algunos no aceptan este tipo de religiosidad argumentando que no compromete a la persona, sin embargo los sentimientos del corazón llevan a la fe a expresarse en gestos y delicadezas, con el Señor y con los hermanos. (Bergoglio 2008: s/p).

Por su parte, el anterior pontífice romano –Benedicto XVI- expresaba en América Latina que la religiosidad popular es “un precioso tesoro de la Iglesia católica donde aparece el alma de los pueblos latinoamericanos” (Benedicto XVI, 2007: s/p). Sin embargo, ese tesoro pareciera ser interpretado como un diamante en bruto, pues no está “cribado”, ni “pulido”. El mismo pontífice escribiría, años más tarde, una carta a los seminaristas, donde les exhorta:

Sabed apreciar también la piedad popular, que es diferente en las diversas culturas, pero que a fin de cuentas es también muy parecida, pues el corazón del hombre después de todo es el mismo. Es cierto que la piedad popular puede derivar hacia lo irracional y quizás también quedarse en lo externo. Sin embargo, excluirla es completamente erróneo. A través de ella, la fe ha entrado en el corazón de los hombres, formando parte de sus sentimientos, costumbres, sentir y vivir común. Por eso, la piedad popular es un gran patrimonio de la Iglesia. La fe se ha hecho carne y sangre. Ciertamente, la piedad popular tiene siempre que

purificarse y apuntar al centro, pero merece todo nuestro aprecio, y hace que nosotros mismos nos integremos plenamente en el “Pueblo de Dios”. (Benedicto XVI, 2010: no. 4).

En este sentido se puede apreciar un franco optimismo por la religiosidad popular en los documentos eclesiológicos, como seguiremos viendo más adelante, seguidos siempre por una advertencia: purifíquese, enderécese, oriéntese, encáucese. Pareciera ser una doble tendencia, a la valoración teórica de las prácticas religiosas populares, pero bajo sospecha práctica en el momento de confrontarlas en la vida real.

De las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, la primera, en Río de Janeiro (1955), no menciona nada acerca de la religiosidad popular. Será hasta la segunda, en Medellín, cuando se señale que:

La expresión de la religiosidad popular es fruto de una evangelización realizada desde el tiempo de la Conquista, con características especiales. Es una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero de devociones, basada en la recepción de los sacramentos, especialmente del bautismo y de la primera comunión, recepción que tiene más bien repercusiones sociales que un verdadero influjo en el ejercicio de la vida cristiana. [...] Su participación en la vida cultural oficial es casi nula y su adhesión a la organización de la Iglesia es muy escasa. Esta religiosidad, es más bien de tipo cósmico, en la que Dios es respuesta a todas las incógnitas y necesidades del hombre, [...] El pueblo necesita expresar su fe de un modo simple, emocional, colectivo. Al enjuiciar la religiosidad popular no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada, propia de las clases media y alta urbanas, sino del significado que esa religiosidad tiene en el contexto de la subcultura de los grupos rurales y urbanos marginados. Sus expresiones pueden estar deformadas y mezcladas en cierta medida con un patrimonio religioso ancestral, donde la tradición ejerce un poder casi tiránico; tienen el peligro de ser fácilmente influidas por prácticas mágicas y supersticiones que revelan un carácter más bien utilitario y un cierto temor a lo divino, que necesitan de la intercesión de seres más próximos al hombre y de expresiones más plásticas y concretas. [...] La fe llega al hombre envuelta siempre en un lenguaje cultural y por eso en la religiosidad natural pueden encontrarse gérmenes de un llamado de Dios. (CELAM 1968: VI *Pastoral Popular*, I. Situación).

Más adelante en este documento, en la sección de recomendaciones pastorales se sugiere: “Que se impregnen las manifestaciones populares, como

romerías, peregrinaciones, devociones diversas, de la palabra evangélica. Que se revisen muchas de las devociones a los santos para que no sean tomados sólo como intercesores sino también como modelos de vida de imitación de Cristo” (CELAM 1968: VI, 12). Y lo recalca después en la sección de “Catequesis” en sugerencias particulares: “Siendo tan arraigadas en nuestro pueblo ciertas devociones populares, se recomienda buscar formas más a propósito que les den contenido litúrgico, de modo que sean vehículos de fe y de compromiso con Dios y con los hombres” (CELAM 1968: VIII, 15).

Posteriormente, en Puebla, la Tercera reunión del CELAM enfatiza en el mismo espíritu: “La revalorización de la religiosidad popular, a pesar de sus desviaciones y ambigüedades, expresa la identidad religiosa de un pueblo y, al purificarse de eventuales deformaciones, ofrece un lugar privilegiado a la Evangelización. Las grandes devociones y celebraciones populares han sido un distintivo del catolicismo latinoamericano, mantienen valores evangélicos y son un signo de pertenencia a la Iglesia” (CELAM 1979: 109). Sin embargo, más adelante en el documento se advierte que: “también presenta aspectos negativos: falta de sentido de pertenencia a la Iglesia; desvinculación entre fe y vida; el hecho de que no conduce a la recepción de los sacramentos; valoración exagerada del culto a los santos con detrimento del conocimiento de Jesucristo y su misterio; idea deformada de Dios; concepto utilitario de ciertas formas de piedad; inclinación, en algunos lugares, al sincretismo religioso; infiltración del espiritismo y, en algunos casos, de prácticas religiosas del Oriente” (CELAM 1979: 914). Y más adelante sugiere directamente: “Para que constituya un elemento eficaz de evangelización la piedad popular necesita de una constante purificación y clarificación y llevar no sólo a la pertenencia a la Iglesia, sino también a la vivencia cristiana y al compromiso con los hermanos” (CELAM 1979: 937).

Pasando a la cuarta Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Santo Domingo, se señala en las conclusiones que:

La religiosidad popular es una expresión privilegiada de la inculturación de la fe. No se trata sólo de expresiones religiosas sino también de valores, criterios, conductas y actitudes que nacen del dogma católico y constituyen la sabiduría de nuestro pueblo, formando su matriz cultural. Esta celebración de la fe, tan importante en la vida de la Iglesia de América Latina y el Caribe, está presente en nuestra preocupación pastoral. Las palabras de Pablo VI (cf. EN 48), recibidas y desarrolladas por la Conferencia de Puebla en propuestas claras, son aún hoy válidas (cf. DP 444ss). Es necesario que reafirmemos nuestro propósito de continuar los esfuerzos por comprender cada vez mejor y acompañar con actitudes pastorales las maneras de sentir y vivir, comprender y expresar el misterio de Dios y de Cristo por parte de nuestros pueblos, para que purificadas de sus posibles limitaciones y desviaciones lleguen a encontrar su lugar propio en nuestras Iglesias locales y en su acción pastoral. (CELAM 1992: 36).

Por supuesto que esto va seguido de la advertencia consabida: “Frecuentemente la religiosidad popular, a pesar de sus inmensos valores, no está purificada de elementos ajenos a la auténtica fe cristiana ni lleva siempre a la adhesión personal a Cristo muerto y resucitado”. (CELAM 1992: 39).

Finalmente en Aparecida, la V reunión de la CELAM, puntualiza:

La piedad popular penetra delicadamente la existencia personal de cada fiel y, aunque también se vive en una multitud, no es una “espiritualidad de masas”. En distintos momentos de la lucha cotidiana, muchos recurren a algún pequeño signo del amor de Dios: un crucifijo, un rosario, una vela que se enciende para acompañar a un hijo en su enfermedad, un Padrenuestro musitado entre lágrimas, una mirada entrañable a una imagen querida de María, una sonrisa dirigida al Cielo, en medio de una sencilla alegría.

Es verdad que la fe que se encarnó en la cultura puede ser profundizada y penetrar cada vez mejor la forma de vivir de nuestros pueblos. Pero eso sólo puede suceder si valoramos positivamente lo que el Espíritu Santo ya ha sembrado. La piedad popular es un “imprescindible punto de partida para conseguir que la fe del pueblo madure y se haga más fecunda”. Por eso, el discípulo misionero tiene que ser “sensible a ella, saber percibir sus dimensiones interiores y sus valores innegables”. Cuando afirmamos que hay que evangelizarla o purificarla, no queremos decir que esté privada de riqueza evangélica. Simplemente, deseamos que todos los miembros del pueblo fiel, reconociendo el testimonio de María y también de los santos, traten de imitarles cada día más. Así procurarán un contacto más directo con la Biblia y una mayor participación en los sacramentos, llegarán a disfrutar de la celebración dominical de la Eucaristía, y vivirán mejor todavía el servicio del amor solidario. Por este camino, se podrá aprovechar todavía más el rico potencial de santidad y de justicia social que encierra la mística popular.

No podemos devaluar la espiritualidad popular, o considerarla un modo secundario de la vida cristiana, porque sería olvidar el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios. En la piedad popular, se contiene y expresa un intenso sentido de la trascendencia, una capacidad espontánea de apoyarse en Dios y una verdadera experiencia de amor teologal. Es también una expresión de sabiduría sobrenatural, porque la sabiduría del amor no depende directamente de la ilustración de la mente sino de la acción interna de la gracia. Por eso, la llamamos espiritualidad popular. Es decir, una espiritualidad cristiana que, siendo un encuentro personal con el Señor, integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas. Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, que, no por eso, es menos espiritual, sino que lo es de otra manera.

La piedad popular es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia y una forma de ser misioneros, donde se recogen las más hondas vibraciones de la América profunda. Es parte de una “originalidad histórica cultural” de los pobres de este continente, y fruto de “una síntesis entre las culturas y la fe cristiana”. En el ambiente de secularización que viven nuestros pueblos, sigue siendo una poderosa confesión del Dios vivo que actúa en la historia y un canal de transmisión de la fe. El caminar juntos hacia los santuarios y el participar en otras manifestaciones de la piedad popular, también llevando a los hijos o invitando a otros, es en sí mismo un gesto evangelizador por el cual el pueblo cristiano se evangeliza a sí mismo y cumple la vocación misionera de la Iglesia. (CELAM 2007: 261-264).

Todo esto seguido de la siguiente advertencia y sugerencia para intervenir en dichas manifestaciones y “acercarlas”, “purificándolas”:

Debe darse una catequesis apropiada que acompañe la fe ya presente en la religiosidad popular. Una manera concreta puede ser el ofrecer un proceso de iniciación cristiana en visitas a las familias, donde no sólo se les comunique los contenidos de la fe, sino que se las conduzca a la práctica de la oración familiar, a la lectura orante de la Palabra de Dios y al desarrollo de las virtudes evangélicas, que las consoliden cada vez más como iglesias domésticas. Para este crecimiento en la fe, también es conveniente aprovechar pedagógicamente el potencial educativo que encierra la piedad popular mariana. Se trata de un camino educativo que, cultivando el amor personal a la Virgen, verdadera “educadora de la fe”, que nos lleva a asemejarnos cada vez más a Jesucristo, provoque la apropiación progresiva de sus actitudes. (CELAM 2007: 300).

Así pues, es de llamar la atención que a pesar de la suavidad del lenguaje escrito de las directrices orientadoras, en la realidad contextual de muchos lugares esa suavidad de intención contrasta con la dura aspereza de la práctica asumida

frente a las expresiones religiosas indígenas, tal y como denunciara Báez-Jorge en relación a grupos indígenas de Veracruz:

Intolerancia religiosa, destrucción de altares y de ofrendas en sitios sagrados fueron denunciados por más de 350 ritualistas y médicos tradicionales (nahuas, otomíes, totonacas y tepehuas) en una *carta pronunciamiento*, suscrita en noviembre de 1999. Este documento (en el que se acusa a catequistas bilingües y sacerdotes católicos, así como a ministros protestantes) fue redactado en un encuentro celebrado en Ixhuatlán de Madero (Enclave de la cálida y lluviosa Huasteca Veracruzana) los días 12 y 13 del citado mes. En el curso de la reunión (en la que se presentó una muestra iconográfica de papel ceremonial, música ritual, oraciones propiciatorias y danzas), también se denunció que en algunos poblados la jerarquía eclesiástica aliada con las autoridades municipales reprende a los ritualistas, prohibiéndoles la práctica de sus ceremonias tradicionales, calificadas como actos de brujería. Los sacerdotes católicos han llegado al extremo de negarse a oficiar bautizos y matrimonios en los que participen practicantes de rituales indígenas, considerando que “rinden culto al Diablo”. Las actitudes represivas contra las creencias autóctonas se han manifestado de manera continua desde años atrás. [...] La persecución contemporánea contra las “idolatrías” en la Huasteca, se inscribe en el contexto de la “Nueva Evangelización” convocada por Juan Pablo II y emprendida por la Diócesis de Tuxpan. Esta acción, signada por una estrategia que oscila entre la represión cültica y la integración devocional (finalmente otra forma de intolerancia), ha sido examinada [...] en términos de transculturación religiosa y resistencia étnica. Las denuncias de los indígenas de la Huasteca ejemplifican lo que ocurre en otras regiones del país. (Báez-Jorge 2000: 7-9).

Un ángulo de enfoque muy interesante sobre este conflicto de poderes implícito en el problema de la religiosidad popular, nos lo proporcionan los comentarios de un sacerdote indígena, P. Eleazar López, experto del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI) dependiente de la Conferencia del Episcopado Mexicano. Dichos comentarios parten del documento del Obispo de San Cristóbal de Las Casas, Felipe Arizmendi Esquivel, quien en su calidad de responsable de la Dimensión de Pastoral Indígena, presentara el documento: *Jesucristo, los símbolos, mitos y ritos indígenas*. En este documento el prelado refiere que los indígenas, y además, sacerdotes, laicos y religiosas que trabajan con ellos “casi no mencionan a Jesucristo. No afirmo que no creen en Él,

o que no son cristianos ni católicos, sino que no aparece explícitamente su fe en Jesucristo” (Arizmendi 2008: num. 1). Frente a esto, el P. Eleazar López contesta:

Existe un serio problema cristológico con los pueblos indígenas, no porque Cristo esté ausente o se le esté negando su lugar, sino por la manera en que los indígenas hemos incluido a Jesucristo en nuestras vidas, es decir, envuelto en los pañales de nuestra cultura e identidad particular. Y es precisamente esto lo que a algunos miembros directivos de la Iglesia no les satisface todavía. Quisieran vernos más apegados a las categorías establecidos en la Iglesia que a nuestras creencias ancestrales, que forman parte de nuestra identidad-alteridad. Y ahí está el impase actual: ni nosotros hemos podido explicar nuestra experiencia cristológica, ni nos han convencido de nuestros supuestos errores cristológicos. (En: Arizmendi 2008, nota al pie no. 1).

Y en un tono mucho más claro acerca del problema cultural implícito, más adelante puntualiza:

Los indígenas ya hemos incorporado a Cristo en nuestras vidas y en nuestra perspectiva teológica fundamental. El problema no es si está o no está Cristo asumido, sino cómo está; y ahí es donde no nos hemos podido dar a entender, pues ciertamente Cristo está, pero vinculado necesariamente a las creencias ancestrales indígenas. Estas creencias ancestrales son las que ahora llamamos "Semillas del Verbo" en un esfuerzo teológico por ser fieles tanto a la Iglesia como a la herencia recibida. A mi parecer, todavía no se entiende adecuadamente en la Iglesia nuestra problemática indígena de fondo. No son solamente cuestiones de complejos de culpa o de víctimas. Habrá que profundizar el análisis. Cristo no es problema para nosotros, pero sí algunos esquemas teológicos de la institución eclesiástica que siguen actuando frente a nuestras creencias heredadas, como si fueran basura que debemos desechar y no como verdaderas "Semillas del Verbo". La institución fácilmente pide que nosotros explicitemos más a Cristo en nuestra vida; pero ella no da pasos serios de valoración de lo nuestro, de conversión hacia nuestras creencias; si para nosotros Cristo esta presente en nuestras semillas del Verbo, eso tendría que ser también para el resto de la Iglesia. [...]

Estas cristologías indígenas son, en parte, fruto de la apropiación que nuestros abuelos y abuelas hicieron de lo que los misioneros les enseñaron sobre Jesucristo. Pero también tenemos que reconocer que, al igual que en el caso de los discípulos del Señor, la mayor parte de lo que los pueblos indígenas afirman del Hijo de Dios *no se lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos*. Esta revelación divina tiene que ver con la siembra hecha por Dios en el corazón de nuestra historia y culturas milenarias. Y que, para expresarse, echa mano de los mejores canales o instrumentos de comunicación elaborados en dichas culturas... Por la búsqueda religiosa de los pueblos y sobre todo por la revelación de Dios en las culturas, se han ido configurando los cimientos de una

crisología indígena que debe ser ahora tomada en serio para la *nueva evangelización* y para el diálogo interreligioso con los pueblos indios. (En: Arizmendi 2008, notas a pie no. 11 y 12).

Es interesante, pues, constatar las contradicciones que surgen entre el discurso y la puesta en marcha en la realidad. En este sentido, llamamos la atención sobre esta dialéctica que en la realidad social se da de forma cotidiana. No es solamente una cuestión teórica, sino cómo esa teoría se lleva o no a la práctica en el contacto real, cotidiano y ordinario con las expresiones religiosas “de frontera”. La inmensa diversidad de posibilidades en los innumerables contextos singulares, abre un rico abanico de interpretaciones plurales que retan de frente las posiciones doctrinales monológicas. Resulta ilustrativo lo que dijera Carlos Lenkersdorf: “Pululan los libros voluminosos y eruditos de teología, pero ¿dónde encontramos la convivencia practicada de vivir entre hermanos?” (Lenkersdorf 1996: 69).

Es preciso destacar que las referencias a la religiosidad popular, piedad popular, catolicismo popular, o de la forma como se le llame, hace referencia casi exclusivamente a elementos cúltricos externos: “Entre las expresiones de esta espiritualidad se cuentan: las fiestas patronales, las novenas, los rosarios y *via crucis*, las procesiones, las danzas y los cánticos del folclore religioso, el cariño a los santos y a los ángeles, las promesas, las oraciones en familia. Destacamos las peregrinaciones, donde se puede reconocer al Pueblo de Dios en camino” (CELAM 2007: 259). Es como si la concepción de lo Divino desde estas alteridades ni siquiera fuera considerado como posibilidad. Se da por sentado, desde un posicionamiento completamente etnocéntrico, que la Verdad está dada y preservada unilateralmente, cuando lo implícito en las manifestaciones religiosas populares en contextos indígenas, por ejemplo, es mucho más profundo, pues implica la concepción misma de lo Divino desde otras coordenadas culturales y mundos simbólicos completamente diferentes.

La forma de referirse a la divinidad en los pueblos campesinos donde opera la religiosidad popular, sugiere no sólo una diferente forma de expresión cultural en relación con la iglesia católica oficial, sino también una concepción distinta de lo que es y cómo se accede a la divinidad.

La concepción de Dios manejada en el cristianismo es la de un ser supremo, que es omnisciente, omnipresente y omnipotente, creador de todo lo existente y pendiente de la creatura, especialmente la humana, que a través de un camino ético ya establecido de acuerdo al plan divino, puede o no aspirar a una vida venidera que será completamente diferente a ésta, sin corporeidad.

La posibilidad de relación del hombre con este ser supremo se deriva de la propia voluntad divina, que decide por sí misma hacerse cercana al hombre, de aquí que se trate de una religión que se considera como revelada, pues es Dios mismo quien viene a darle al hombre, lo que de suyo nunca podría alcanzar. Esta característica de inalcanzabilidad atribuida a Dios, proviene desde el judaísmo, donde el nombre mismo de Dios era prohibido y se expresaba a través de un tetragrama: YHWH, que resulta impronunciable, pero al verlo funcionaba como una clave para saber a qué se referían, pues Dios es tan inalcanzable que nadie puede conocer su nombre, ni mirarlo, ni representarlo. Posteriormente el cristianismo disminuyó esta distancia entre Dios y el hombre al considerar a Cristo como el hijo de Dios encarnado, es decir, un Dios-hombre, que une en una relación filial al creador y la creatura. No obstante la cercanía de esta nueva relación, queda muy claro siempre quién manda, y ese es Dios, que se une indisociablemente al término de “verdad”, lo que implica para el hombre la aceptación o el rechazo de esa verdad, sin posibilidad de ambivalencia, pues al tener un criterio ontológico de verdad, necesariamente se sigue uno ético de bondad. El único camino bueno y verdadero es el de Dios, y cualquier otro es malo y engañoso.

Así, en el cristianismo la divinidad es –en principio- inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la

humanidad, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de cohesión a lo divino, o de obligación de ésta para con el hombre, o de ambigüedad ética en lo divino, no tienen cabida en la ortodoxia cristiana.

Por su parte, la forma indígena de entender a los seres sagrados y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana, pues es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo. A Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da –en la ofrenda- y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando da, está dando de lo recibido en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sagrados. En este sentido, la ofrenda indígena no tiene el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica se puede entender que en ciertas comunidades campesinas se “castigue” a los santos, cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y “parándolos” en el sol, o cualquier otro tipo de presión ejercida sobre el santo para que cumpla con su obligación. La figura misma del santo, merece mención aparte, pues la forma de tratarlo sugiere la no distinción entre la imagen tallada y aquél a quien representa. El papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, interpretación propia de la ortodoxia católica, no es un elemento que destaque en la forma como los santos se han integrado a la vida de muchas comunidades indígenas, las cuales han valorado a sus imágenes como miembros activos de la sociedad humana, que reciben del pueblo, pero también deben corresponder, pues son parte de él. De esta manera, tenemos que los santos son parte integral de la comunidad, y como todo miembro de ésta, gozan de beneficios y tienen obligaciones particulares para con el resto de la población.

Aquí cabe recordar lo que en su libro *Debates en torno a lo sagrado*, Félix Báez-Jorge (2011) puntualizara acerca de la diferencia entre *Religión Popular* y *Catolicismo Popular*. No los considera como sinónimos, aunque en las disertaciones en derredor del problema religioso popular, suele usárseles como tales sin distingo alguno. La radical diferencia que enfatiza Báez-Jorge, mucho más allá de una estéril discusión nominal, tiene que ver con la realidad social que subyace en el fenómeno religioso observado y las implicaciones que el uso de uno u otro término conlleva. Este autor –y en este sentido lo sigo- privilegia la *Religión popular*, pues desde su perspectiva la expresión de *Catolicismo popular*, implicaría una necesaria vinculación a la instancia católica oficial, que dejaría fuera la parte “original indígena”, esa donde se dan las “rarezas” contrastables con la instancia hegemónica, y que –en este caso, desde un enfoque antropológico o desde otra disciplina social- es lo que más interesa, pues evidencia una realidad socio-cultural históricamente configurada en la fricción y el conflicto entre la oficialidad y las instancias populares. La expresión de *Religión popular*, permitiría integrar la posición –en términos de poder- que los distintos actores sociales juegan en la vivencia de estos fenómenos religiosos, sin el *a priori* de una referencia exclusiva y definitoria a la instancia hegemónica, ella sola como protagonista única sin interlocutor, en las propias palabras del referido Báez-Jorge:

[...] he procurado situarme en una perspectiva desde la cual observo a la religión oficial y a la religión popular como fuerzas sociales y entidades simbólicas que (aunque sus manifestaciones puedan ser polares) en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada. Erróneo sería reducir una a la otra, e igualmente equivocado sería examinarlas de manera aislada (Báez-Jorge 2011: 289).

En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, que son una ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones religiosas interactuantes dialécticamente. En este sentido, recordemos que, para Néstor García Canclini: “Las culturas populares son resultado de una apropiación

desigual del capital cultural, una elaboración propia de sus condiciones de vida y una interacción conflictiva con los sectores hegemónicos” (García Canclini 2002:91).

Los fenómenos suscitados en la religión popular, no pueden ser explicados en términos universales, sino que tienen siempre un referente doméstico, por lo tanto, no es posible dar notas definitorias decisivas acerca de los mismos que se apliquen de manera universal a todo lugar y circunstancia. La configuración histórica y cultural local es decisiva, por lo que la forma concreta que estas vivencias religiosas populares asumen en la *praxis*, dependen en todo sentido de las circunstancias concretas de la realidad social en la que se suscitan, por lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico.

Subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico, dependen directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto.

Encontrar estos puntos de conflicto en los documentos eclesiales concretos de Latinoamérica, no lleva a desechar, descalificar o negar la actividad que la iglesia tiene entre estos sectores populares y sus manifestaciones cúllicas concretas, fechadas y perfectamente situadas, sino más bien sería fructífero recalcar que hay una diferencia fundamental en la apreciación del fenómeno religioso popular desde el sector eclesiástico y la antropología, entre otras ciencias sociales. Para esta última, cualquier valoración de un fenómeno social desde criterios universales externos a la realidad concreta, histórica y determinada del sector social que lo genera, es falaz. Enfatiza la singularidad cultural e histórica, valorando los símbolos, expresiones y formas culturales por ellas mismas y no en relación con

una intencionalidad universal a realizarse posteriormente en un proyecto ajeno a la cultura específica. En este sentido, valora y entiende las expresiones religiosas populares como manifestaciones culturales valiosas en sí mismas, sin apego a instancias externas que posibiliten juicios calificativos de bondad o malicia en relación a la cercanía o lejanía con un universal extracultural-histórico. En procesos históricos tan convulsionados como los de los países latinoamericanos, es innegable que la Iglesia ha estado presente en el proceso desde el momento del encuentro (o más bien desencuentro a sentir de muchos). Pero en esa presencia siempre conflictiva y militante, no ha sido la única voz, pues las culturas locales reformularon el mensaje cristiano desde sus propios horizontes culturales, cuya originalidad resultante, no es patrimonio exclusivo de la iglesia, y –con mucho- ni siquiera es mayoritariamente de la iglesia, pues los pueblos sojuzgados lo acuñaron en medio de la sospecha, el desprecio y en muchas ocasiones, franca persecución de sus formas locales de culto, insertos ya en un contexto social cristianizado, pero lo suficientemente “diferente” como para no pasar desapercibido por el ojo vigilante del clero de los ss. XVI Y XVII. En este sentido, aquello que queda implícito en estas expresiones de culto popular, no es totalmente cristiano, sino que se dejaron pasar intencionalmente puntos de amarre con las concepciones ancestrales de lo divino. Hay allí, subyacentes, verdaderas formas de entender lo sagrado cifradas en otros horizontes culturales no-occidentales, donde la iglesia vería necesidad de “enderezamiento”, “purificación”, “discernimiento doctrinal”, pero que son las partes más valoradas desde la antropología, pues son producto de largos procesos de reformulación en un espectro temporal de muy larga duración, y resultado de conflictos, consensos y reacomodos constantes en un entorno específico que da cuenta de su propio proceso cultural e histórico. Allí donde la iglesia pone el “pero”, la antropología se maravilla de los procesos sociales implícitos en tan dinámica construcción y reproducción cultural. Por ende, desde la disciplina antropológica, se trata de reductos de refugio de identidades culturales diversas que buscan prolongarse

como entidades sociales diferenciadas en medio de culturas hegemónicas homologantes que pretenden la asimilación de toda alteridad.

Podría ser, incluso, que desde lo más profundo de este impase, surja una inquietud teológica obligada: en esas diferencias culturales de concepción de lo sagrado ¿no cabe la posibilidad de revelación divina en coordenadas no-occidentales?

Los esfuerzos invertidos en estas discusiones, no son para crear infructíferas discusiones entre dos sectores enemistados que buscan cómo deshacerse de la contraparte. Muy por el contrario buscamos con sinceridad y genuina preocupación, puntos mínimos de entendimiento entre sectores culturales diferentes pero interconectados e interactuantes –si no por convicción, por la mera necesidad de una vecindad histórica innegable-. Así pues, reiteramos que con este tipo de aportes colectivos interdisciplinarios, plurales, y heterogéneos en derredor de un tema común, buscamos el entendimiento del otro y un reconocimiento indispensable para contar con una plataforma mínima de soporte hacia un diálogo intercultural e interreligioso mutuamente fructífero y enriquecedor.

Esperamos con sinceridad que los sectores centralizados en la oficialidad eclesiástica no han de sentirse atacados o minusvalorados por las presentes críticas, que buscan abrir el debate en torno a un problema con amplias deudas históricas, culturales y de reconocimiento.

Desde las ciencias sociales, hay un interés enorme por entender, comprender y profundizar en estas expresiones religiosas populares, valorándolas como expresiones de identidad, cobijo y pertenencia social en contextos culturales muy castigados históricamente y relegados al desprecio, nulificación y abajamiento. Al mismo tiempo, también desde la labor pastoral de la iglesia, hay un genuino y sincero interés por valorar y compenetrarse en estas expresiones religiosas, tal vez no de todos los sectores y tendencias, pero es un sentir que crece entre muchos pastores interpelados por un ámbito social general de apertura y pluralidad.

En todo sentido, el diálogo abierto entre las disciplinas sociales y los agentes eclesiales que buscan insertarse en este mundo, con todas las consecuencias que ello implica, puede redituarse en una comprensión del otro desde su otredad, contribuyendo a relaciones interculturales no violentas, retroalimentadoras y compenetradoras de sentido, especialmente el sentido de lo sagrado y sus consecuencias en las relaciones sociales y con el entorno natural.

Gilberto Giménez, en *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac* presenta una delimitación del problema de la religiosidad popular que resulta particularmente útil dentro de las ciencias sociales, pues trata de definir el problema desde el fenómeno mismo y su propia lógica interna que lo genera (Cfr. Giménez 1978: 11-13). Sostiene que dicha delimitación se da en tres coordenadas:

- *Eclesiástico-institucional*; donde se hace hincapié en la autonomía de la religiosidad popular respecto a la institución eclesial en cuanto a normas y control pastoral. Esto se opone radicalmente a la concepción desde la ortodoxia católica a considerar a la religiosidad popular como una desviación, permitiendo la distinción entre lo oficial y lo no oficial, lo válido y lo inválido, pues el punto de referencia institucional es polarizante y excluye lo que escapa a su comprensión y control.
- *Socio-cultural*; hay una relación marcada entre los estratos populares marginados con la religiosidad popular, por lo que el campo, los suburbios y las zonas urbanas populares son donde florecen las expresiones populares en lo religioso.
- *Histórica*; la religiosidad popular, suele presentarse como la forma de religiosidad resultante del cruce de las religiones indígenas precolombinas con el catolicismo español de la Contrarreforma.

Aquí encontramos una primera aproximación teórica que intenta explicar este fenómeno partiendo de un contexto ritual concreto y –sobre todo- buscando la lógica inherente al mismo, lo cual implica considerar los fenómenos religiosos populares desde la singularidad de su configuración cultural, social e histórica. De Gilberto Giménez retomamos la idea crucial de que la religiosidad popular es un proceso paralelo a la religión oficial, en el sentido de que no es una escisión o escoriación que se desprende patológicamente de un organismo sano, sino que es un fenómeno que se diferencia mucho de los parámetros oficiales, porque responde a una realidad social e histórica muy diferente a la que viven los grupos hegemónicos.

Es evidente que el concepto de religiosidad popular, en muchos casos, se presta a subestimación, pues se le toma como una especie de catolicismo “de segunda”, practicado por las masas ignorantes, frente a un catolicismo original, preservado por una élite exclusiva y excluyente, que preserva su pureza, la cual es el clero. De esto, se desprende la concepción de la existencia de un catolicismo correcto, y uno desviado o desvirtuado por impurezas de prácticas medio paganas, que es –en ciertos puntos y bajo ciertas circunstancias- tolerado por el clero.

Sin embargo, desde el análisis antropológico, se hace evidente que en el problema de la religiosidad popular subyace una relación de poderes que se enfrascan en una lucha constante, lo cual no implica en modo alguno la ruptura total de las partes enfrascadas, pues a la par de ese conflicto se dan negociaciones, consensos y acomodos continuos entre la iglesia oficial y los actores de la religiosidad popular.

Félix Báez-Jorge, en relación con la relación de poderes implícita en la religiosidad popular, sugiere:

Ahondar en el hecho de que la religión popular emerge y se desarrolla en relación dialéctica con la religión y la cultura hegemónica. Esta observación implica

considerar que si bien los contenidos rituales e ideacionales de las devociones populares son contrarios u opuestas a la ideología dominante, mantienen relación permanente con ella, hecho que corresponde al principio dialéctico de la compenetración de los opuestos. Se trata de una interacción que no se resuelve en una síntesis, sino que manifiesta una permanencia sostenida a partir de la acción continuada de las fuerzas sociales en pugna. Esta interacción cubre un amplio ámbito sociocultural que abarca clases sociales, grupos étnicos, fenómenos políticos y dinámicas transculturativas. (Báez-Jorge 2006b: 3).

Por su parte, Javier Ayala apunta que la religiosidad popular, puede ser entendida como:

Las adaptaciones de una religión caracterizadas por su búsqueda de relaciones con lo sagrado más “sencillas, directas y rentables” que las postuladas a partir de las formas teológicamente hegemónicas imperantes dentro de una sociedad, razón por la cual tienden a ser de índole devocional con respecto a la fe y no litúrgica con respecto a la autoridad de la iglesia jerárquica. Dichas relaciones con lo sagrado buscan ser más *sencillas* en un intento por superar una forma de praxis religiosa que se antoja demasiado conceptualizada, abstracta y rígida para los intereses personales inmediatos de los individuos; más *directas* en tanto que no requieren de la intervención de terceros para entrar en contacto con lo sagrado y más *rentables* en cuanto a su capacidad para satisfacer los deseos de utilidad del creyente: un terreno en donde se llega con demasiada frecuencia a los linderos de la magia y el retorno a las reminiscencias y vestigios de creencias alternas en busca de un beneficio espiritual, por un lado, y material, por el otro. Espiritual porque se trata de un contacto directo con lo sagrado que se busca para satisfacer la necesidad de trascendencia, y material porque las personas buscan un contacto con lo sagrado que les ayude a solucionar sus problemas cotidianos. Como puede verse, al hablar de *religiosidad popular* no se requiere su vinculación exclusiva con grupos subordinados en oposición a élites hegemónicas, sino con creencias flexibles y variables asociadas a las necesidades de la vida cotidiana, en contraste con la rigidez de la religiosidad culta. (Ayala 2010: 21-22).

En este mismo sentido, Jorge Ramírez Calzadilla al tratar acerca de la religión y cómo se integra en ella la religiosidad popular, asevera que la religiosidad popular se distingue de la religiosidad oficial en tanto a la espontaneidad de la primera que permite la permeabilidad de elementos ajenos a la ortodoxia y le da una flexibilidad que los grupos populares han sabido aprovechar para integrar elementos culturales provenientes de otros contextos que los aprobados por la oficialidad, creando una expresión religiosa más acorde a la cosmovisión e historia concreta de comunidades específicas:

La religión, en resumen, en tanto concepto, es un producto ideal abstracto y general. Ontológicamente, se verifica en la práctica social en formas concretas bajo determinados sistemas de ideas, actividades y elementos organizativos. Cada una surge en correspondencia con el modelo sociocultural donde se origina y varía según sus cambios y, también, al recibir influencias por el contacto entre culturas. Algunas se organizan más que otras y hasta llegan a tener niveles hegemónicos, sobre todo cuando derivan de culturas dominantes o se asocian con ellas; pero hay formas religiosas de menor sistematización teórica y organizativa, con una notable espontaneidad. Es a éstas últimas a las que parece corresponder la llamada religiosidad popular. [...] en la medida en que se crean círculos que se alejan de la ortodoxia, se producen variantes religiosas más permeables al cambio, a la espontaneidad y a la incorporación de elementos nuevos o procedentes de otras formas religiosas. Es en este movimiento de distanciamiento de núcleos de ortodoxia en el que probablemente encontremos la explicación a la religiosidad popular. (Ramírez Calzadilla 2004: 30).

Así, no es de extrañar que en esta vivencia de lo religioso, las puertas de lo milagroso se abran en los lugares y acontecimientos más insospechados. Francisco Rojas González, en *El Diosero*, narra “La parábola de un joven tuerto”, en esta narración, explica de un joven que al ser tuerto, era molestado por los demás chicos del pueblo, con burlas y escarnios crecientes al ritmo del cantadito: *¡Uno, dos, tres, tuerto es! Ya harto el joven y su madre, acuden al Santuario de San Juan de los Lagos para pedir que al muchacho se le quite lo tuerto. En la fiesta, un cohete quema el ojo bueno del tuerto y entonces queda irremediablemente ciego. En este contexto resalto directamente el texto subsecuente a tales acontecimientos:*

Retornaban. La madre hacía de Lazarillo. Iban los dos trepando trabajosamente la pina falda de un cerro. Hubo de hacerse un descanso. Él gimíó y maldijo su suerte... Mas ella, acariciándole la cara con sus dos manos le dijo:

- Ya sabía yo, hijito, que la Virgen de San Juan no nos iba a negar un milagro...
¡Porque lo que ha hecho contigo es un milagro patente!

Él puso una cara de estupefacción al escuchar aquellas palabras.

- ¿Milagro, madre? Pues no se lo agradezco, he perdido mi ojo bueno en las puertas de su templo.

- Ése es el prodigio por el que debemos bendecirla: cuando te vean en el pueblo, todos quedarán chasqueados y no van a tener más remedio que buscarse otro tuerto de quien burlarse... Porque tú, hijo mío, ya no eres tuerto.

Él permaneció silencioso algunos instantes, el gesto de amargura fue mudando lentamente hasta transformarse en una sonrisa dulce, de ciego, que le iluminó toda la cara.

- ¡Es verdad, madre, yo ya no soy tuerto...! Volveremos el año que entra; sí, volveremos al Santuario para agradecer las mercedes a Nuestra Señora.

- Volveremos, hijo, con un par de ojos de plata.

Y lentamente, persiguieron su camino. (Rojas 1994: 59-60).

En este orden de ideas, recurro a Félix Báez-Jorge, eminente estudioso contemporáneo de estos fenómenos religiosos populares, quien en su libro *Olor de Santidad*, nos ofrece un apéndice autobiográfico del cual quisiera resaltar ahora una anécdota fundante del interés de este autor –entrañable maestro y guía en estos estudios- por lo implícito en estos fenómenos socio-religiosos. El Dr. Báez-Jorge se refiere al agua milagrosa del obispo Guízar y Valencia, hoy San Rafael Guízar y Valencia:

Una tarde tuve la encomienda de llevar un frasquito del “agua del obispo” a la casa de la costurera de mi tía Mercedes; la madre de ella sufría de terribles dolores reumáticos, agravados por la humedad invernal. [...] resbalé en el cruce de la calle de Juárez y Revolución. Naturalmente, el frasco del “agua milagrosa” se rompió, y otro tanto padecieron mis rodillas. La angustia fue inmensa; tenía claro que había destruido un objeto de extremo valor. Mi reacción fue razonada por breves minutos: decidí comprar un pequeño envase en la “Farmacia Regis” (próxima al lugar de la caída) y lo llené de agua en una pileta de los lavaderos públicos de Xallitic. Después, con prisa, lo llevé a la modista amiga de mi tía, que lo recibió agradecida. Animada, la enferma agradeció también el envío. [...] Así pasaron uno o dos meses, hasta que un domingo a mediodía el problema cambió de rumbo. Caminaba por la calle de Revolución (tomado de la mano con mi tía Mercedes) rumbo a la catedral, para asistir a misa. De pronto, próximos a la entrada, coincidimos con la señora reumática que avanzaba apoyada en un bastón, del brazo de su hija. ¡Se dirigía a la tumba del obispo Guízar y Valencia para dar gracias por el alivio que le propiciara el “agua milagrosa”! [...] Sentimientos encontrados se agolparon en mi cabeza [...] ¿Impidió monseñor Guízar y Valencia que me descubrieran? ¿Era ésta una lección para que no incurriera en mentiras? ¿Me enviaba un mensaje para acercarme a la Iglesia? (Báez-Jorge 2006a: 584-585).

El análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo.

En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una

integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo al horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que –de esta forma- se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Este tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas, pues florecen en contextos semiurbanos y urbanos en sectores obreros, marginales o de una u otra forma segregados hacia la periferia. Sin embargo, también en esos contextos encontramos la distinción básica de sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados y otros que se alejan de la interpretación centralizada en una referencia constante a ese centro pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa validada no por la oficialidad sino por el grupo que localmente da fuerza y vigor a esa manifestación religiosa específica que le resulta significativa en su propio contexto histórico y realidad existencial concreta y particular.

Los eventos, actividades académicas y proyectos anteriores que nos han congregado a los coautores que ahora participamos para formar este volumen colectivo, hablan de esa discusión abierta, integradora y en sincera preocupación por profundizar en estos temas desde las disciplinas de proveniencia de cada uno (etnología, historia, antropología social, etnohistoria, filosofía, teología, psicología social, sociología) y el ámbito laboral específico donde nos hemos desarrollado: docencia, investigación, publicaciones, pastoral. Por mencionar algunos de estos espacios compartidos entre los coautores del presente libro, están: la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, en el Simposium organizado por la Dra. Broda: “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, y publicado bajo el mismo título (Broda 2009). Posteriormente, en el 2010 la *XXIX Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de*

Antropología en Puebla en el Simposio: “Los divinos entre los humanos: los santos en contextos religiosos sincréticos en comunidades campesinas de origen indígena”, que posteriormente catalizó en la publicación del libro colectivo: *Los Divinos entre los Humanos* (Gómez Arzapalo 2013). El evento celebrado en la UIC en 2013: “La Religión Popular desde tres ángulos filosóficos”, donde empieza a verbalizarse por parte del P. Martín Cisneros la inquietud por fundar un Observatorio de la Religiosidad Popular, lo cual felizmente se cristaliza en octubre del 2014, en la UIC con la participación de la mayoría de los que ahora escriben en este libro. La publicación del libro: *Fenómenos Religiosos Populares en América Latina. Análisis y Aportaciones Interdisciplinarias* (Gómez Arzapalo y Juárez 2014), constituyó una plataforma inicial para posteriores interacciones en este sentido. Los eventos organizados por la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium* han sido particularmente fructíferos: las “Jornadas de Estudios Urbanos” en el 2009, posteriormente en el 2010 el evento “Mayordomías en la Ciudad” y en el 2013 el encuentro “Religiosidad, mayordomías y fiscalías” cuyos resultados se condensan en el libro *Pastoral Urbana y Mayordomías* (Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano y Cruz 2014), además del Coloquio “Devoción a San Judas Tadeo” en el 2011, publicado más tarde como: *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo* (Serrano 2014). En la ENAH, nos congregamos algunos de los que aquí participamos en el marco del II Congreso Internacional de Antropología Social con ocasión de la presentación del antes referido libro de *Los Divinos entre los humanos* y en este mismo sentido, el vínculo con la licenciatura de Antropología Social de la ENAH nos ha llevado también a la colaboración conjunta en el libro colectivo: *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología* (Padrón y Gómez Arzapalo 2015). También cabe mencionar el *I Congreso de etnografía de la religión: santuarios y peregrinaciones*, en la BUAP en el 2013 en el Simposio: “El Culto a los Cristos desde la Cosmovisión Indígena Mesoamericana”, y que nos volvió a congregar en el 2014 en la XXX Reunión de Mesa Redonda de la

Sociedad Mexicana de Antropología en Querétaro bajo el Simposio: “Los Cristos en la Vida Ritual de las Comunidades indígenas Mesoamericanas”, y cuyos frutos se concentran en la publicación del libro con este último título (Juárez y Gómez Arzapalo 2015). El evento de la Universidad Autónoma de Chapingo en el 2010: *Segundo Foro sobre diversidad e identidad cultural* en la Mesa: “Identidad en el color, ritos y ceremonias”. Los Tres Coloquios sobre *Cosmovisiones Indígenas* en la BUAP en las mesas organizadas por la Dra. Johanna Broda, en el 2008, 2009 y 2011, el primero de los cuales desembocó en el libro: *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola* (Broda y Gámez 2009). El Congreso: *Vivir la Fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, del Proyecto internacional e interdisciplinario de investigación “Pastoral Urbana” (Universidad de Osnabrück / Alemania), también celebrado como el XI Seminario internacional e interdisciplinario del Intercambio cultural latinoamericano-alemán (ICALA / Universidad Iberoamericana). Programa Alumni DAAD-BMZ (Universidad de Osnabrück / Alemania) en las Instalaciones de la Conferencia Episcopal Mexicana, Lago de Guadalupe en el 2013. Publicado en el 2014 (Eckholt y Silber 2014). De relevante importancia fueron los dos *Encuentros Sobre la Religión Popular en el Mundo*, celebrados en el Museo del Carmen en el 2011 y el 2013, organizados por el INAH bajo la coordinación de la Dra. Yólotl González. Finalmente mencionaremos el *Coloquio-Homenaje: Pensamiento antropológico y obra académica del Dr. Félix Báez-Jorge*, organizado por el INAH-CIESAS-UV, celebrado en la Universidad Veracruzana en Xalapa, Ver. Merece mención aparte dado el continuo trato que en años pasados tuvimos varios de los participantes en este volumen con el Dr. Báez-Jorge, quien con sus atinadas observaciones, pertinentes críticas y el tacto que siempre lo caracterizaron en esta discusión académica, nutrió, enriqueció y encauzó el posicionamiento teórico de varios de los coautores que aquí nos congregamos ahora, por eso este libro que trata acerca de la Religiosidad Popular, no puede pasar sin mención justa del Dr. Báez-

Jorge eminente pensador y referencia obligada al tratar acerca de estos temas en México.

Cabe mencionar también en este sentido el III Congreso de etnografía de la Religión: Santuarios y peregrinaciones en la BUAP en el 2015, varios de los coautores participantes aquí, nos congregamos en el Simposio: “Santos y Santuarios: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares”.

Finalmente podemos mencionar la primera y segunda reuniones plenarias del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante”, en marzo y octubre de 2015, cuyos ponentes fueron el eje rector del índice que ahora presentamos en este volumen. Así pues, este compendio integra las ponencias de dichos eventos en el primer año de actividades de esa instancia académica, además de muchos otros que por las temáticas que trabajan, nutrieron el presente volumen aún sin haber participado como ponentes. Como podrá notarse al revisar el contenido de este volumen colectivo, salta a la vista la primera gran división temática en los trabajos presentados: los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos, por un lado, y en contextos rurales (campesinos, agrícolas, tradicionales, de ascendencia indígena) por el otro. Los enfoques teóricos aplicados a cada realidad contextual resultan muy diferentes y no pueden ser aplicados indistintamente en ambos casos, sin embargo, se reconoce que en su diferencia son complementarios, y sus aportes específicos pueden ser ampliamente sugerentes para la contraparte.

En lo institucional, este proyecto acerca los centros de adscripción de los participantes, en vínculos que se entretajan y auguran futuras participaciones entre la UIC, UPAEP, BUAP, ENAH, INAH, UNAM, Universidad Católica *Lumen Gentium*, La Salle Oaxaca, Universidad Anáhuac Oaxaca, UNACH, entre otras instancias como la Diócesis de Ríobamba, Ecuador, el CEIRC¹ y el CEICUM².

¹ Centro de Estudios Interdisciplinarios de Religión y Cultura, A.C.

Este amplio espectro de actividades conjuntas y sus frutos en eventos conjuntos de amplia envergadura y las publicaciones resultantes de los mismos, son testimonio fehaciente de la riqueza implicada en el diálogo abierto, interdisciplinar, respetuoso e incluyente, continuamente retroalimentado, inspirado e impulsado desde el aula.

Así, nos congratulamos de que este Observatorio coadyuve a vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, con miras a ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Santa Úrsula, Xitla, Tlalpan, D.F.
Noviembre de 2014

² Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Mesoamericanas, A.C.

Referencias bibliográficas

Arizmendi, Felipe

2008, “Jesucristo, los símbolos, mitos y ritos indígenas”, ponencia presentada en la Asamblea Nacional de Pastoral Indígena el 16 de enero de 2008 en México, D.F. Publicación electrónica disponible en:

www.celam.org/documentacion/210.doc

Ayala Calderón, Javier

2010 *El Diablo en la Nueva España*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato.

Báez-Jorge, Félix

2000 “Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)”, en: *La Palabra y el Hombre*, julio-septiembre 2000, no. 115, Universidad Veracruzana, p. 7-23.

2006 a “Chalma y los santos hipostasiados”, Comentarios a la Ponencia de Ramiro Gómez Arzapalo: *Imágenes de santos en el contexto de la Religiosidad Popular*, Coloquio Interno del posgrado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.

2006b *Olor de Santidad*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2011 *Debates en torno a lo sagrado*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

Benedicto XVI

2007, *Discurso* durante la sesión inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, 13 de mayo 2007.

2010, *Carta del Santo Padre Benedicto XVI a los seminaristas*, 18 de octubre de 2010, Cd. Del Vaticano. Publicación electrónica disponible en:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_b-en-xvi_let_20101018_seminaristi_sp.html

Bergoglio, Jorge Mario

2008 "Cultura y religiosidad popular. Religiosidad popular como inculturación de la fe". Conferencia 19 de enero de 2008.

Broda, Johanna (coord.)

2009 *Religiosidad Popular y Cosmovisiones Indígenas en la Historia de México*, INAH- ENAH, Materiales de apoyo a la docencia/Bitácora, México.

Broda, Johanna y Gámez, Alejandra (coords.)

2009 *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola, Estudios Interdisciplinarios y Regionales*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM)

1955 *Documento final de la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Río de Janeiro, Brasil.

http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Rio.pdf

(Consultado el 3 de noviembre de 2014).

1968 *Documento final de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Medellín, Colombia.

http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

(Consultado el 3 de noviembre de 2014).

1979 *Documento final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Puebla, México.

http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

(Consultado el 3 de noviembre de 2014)

1992 *Documento final de la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Santo Domingo.

http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf

(Consultado el 3 de noviembre de 2014).

2007 *Documento final de la Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Aparecida, Brasil.

<http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf> (Consultado el 3 de noviembre de 2014).

Eckholt, Margit y Silber, Stefan (Coords.)

2014 *Vivir la fe en la Ciudad Hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, 2 tomos, México, Editorial San Pablo.

García Canclini, Néstor

2002 *Culturas populares en el capitalismo*. México, Grijalbo.

Giménez, Gilberto

1978 *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*. México, Centro de Estudios Ecuménicos.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso (Coord.)

2013 *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores.

Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano y Cruz (comps.)

2014 *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo.

Gómez Arzapalo D., Ramiro Alfonso y Juárez Becerril, Alicia María (Coords.)

2014 *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores.

Juárez Becerril, Alicia Ma. y Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro A. (coords.)

2015 *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores.

Padrón Herrera, María Elena y Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro A. (coords.)

2015 *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores.

Ramírez Calzadilla, Jorge,

2004 "La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña", en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba*, UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp.25-46.

Rojas González, Francisco

1994 *El Diosero*, México, FCE.

Serrano Sánchez, Jesús Antonio (Coord.)

2014 *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*, México, Editorial San Pablo.

II. RETROSPECTIVA DEL ORP A TRES AÑOS DE SU FUNDACIÓN: ITINERARIO DE UN CAMINAR CONJUNTO (LOGROS, RETOS, EXPECTATIVAS)¹

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Revista Voces. Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018. (ISSN: 1870-784X).

El Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante”, nace oficialmente el 31 de octubre de 2014 en el evento de presentación de esta instancia académica en el Auditorio Fray Bartolomé de Las Casas, en la Universidad Intercontinental.

Sin embargo, como todo nacimiento, fue culmen de un largo proceso de gestación donde las redes interpersonales e interinstitucionales jugaron un papel decisivo para configurar este Observatorio como lo que es: una instancia académica colegiada que respeta la proveniencia doctrinal, disciplinar e institucional de cada miembro, convirtiéndose en espacio de interacción de los congregados por un tema común, a saber, la religiosidad popular y problemas socio-culturales implícitos en ella.

La fecha de fundación fue escogida a propósito dada su cercanía con la fiesta de muertos en México, una de las principales fiestas populares de presencia ominabarcante en nuestro país.

¹ Cabe aclarar que en el momento de ser presentado este texto como ponencia de la cuarta reunión plenaria del ORP en octubre de 2016, el ORP tenía dos años y el título lo señalaba, pero ante la posibilidad de esta versión escrita, hemos actualizado la información relevante de esta instancia a octubre de 2017, por ello la modificación del título.

Los miembros fundadores ya formábamos un grupo más o menos constante de participación académica en distintos foros desde hacía varios años. Dos vetas nos constituyeron fuertemente en este sentido:

- 1.) Los colegas antropólogos, etnólogos y etnohistoriadores que convivimos desde nuestra formación de posgrado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, bajo la tutela de la Dra. Johanna Broda en su seminario: “Organización Social y Cosmovisiones Prehispánicas”. Desde esta veta nutrimos la reflexión con trabajos preferentemente enfocados en el mundo indígena mexicano y guatemalteco, con análisis teóricos que daban cuenta de nuestro trabajo de campo en comunidades indígenas, o bien, de ascendencia indígena. En este sentido vida rural en medio de cosmovisiones agrícolas. El fruto colegiado de esta interacción se condensa en los volúmenes colectivos que conforman una tetralogía publicada en México por Artificio Editores².
- 2.) La otra veta, fue el trabajo colegiado en la Universidad Católica *Lumen Gentium*, específicamente en la Maestría de Pastoral Urbana, que en numerosas ocasiones nos reunió por eventos, clases, exámenes profesionales; o bien, por proyectos de investigación. Desde esta veta, el enfoque fue orientado hacia los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos. Los resultados de estos encuentros están también publicados en México en la editorial San Pablo³.

² Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores. 2013; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo D., y Alicia María Juárez Becerril, (Coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores. 2014; Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores. 2015; María Elena Padrón Herrera y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores. 2015.

³ Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano y Cruz (comps.), *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo. 2014; Serrano Sánchez, Jesús Antonio (Coord.), *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*, México, Editorial San Pablo. 2014; Margit Eckholt y Stefan Silber (Coords.), *Vivir la fe en la Ciudad*

Así, poco a poco en la interacción colegiada, los temas rurales y urbanos han sido tratados en el esfuerzo analítico de discernir las diferencias entre ambas realidades contextuales, pero también lanzando sugerencias iluminadoras desde los métodos aplicados desde uno u otro lado.

Teóricamente, este Observatorio reconoce que el análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo. En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo al horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que –de esta forma- se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Este tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas, pues florecen en contextos semiurbanos y urbanos en sectores obreros, marginales o de una u otra forma segregados hacia la periferia. Sin embargo, también en esos contextos encontramos la distinción básica de sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados y otros que se alejan de la interpretación centralizada en una referencia constante a ese centro pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa validada no por la oficialidad sino por el grupo que

Hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa, 2 tomos, México, Editorial San Pablo. 2014.

localmente da fuerza y vigor a esa manifestación religiosa específica que le resulta significativa en su propio contexto histórico y realidad existencial concreta y particular.

Desde este punto de vista, el *Observatorio de la Religiosidad Popular* pretende ser una instancia catalizadora de las fuerzas ya presentes en la práctica docente de la Universidad Intercontinental, a través de los programas de licenciatura y posgrado de filosofía y teología. Los alumnos que atienden a estos programas, son en su gran mayoría formados de diversas casas religiosas cuyos carismas los encausan a la primera línea de actividad evangelizadora, muchos de ellos con experiencia pastoral previa o con actividad pastoral paralela a su formación académica. Ellos son un gran impulso para concretar este proyecto que posibilita prolongar los lazos de interacción, intercambio de ideas, y posibilidades de colaboración, más allá del tiempo que dura su formación individual, creando nexos fuertes con las comunidades de procedencia. A la par los docentes interesados en las temáticas afines contarán con un espacio de reflexión que pretende cristalizar sus aportes en publicaciones concernientes a estas temáticas que puedan generar un acervo de referencia para las futuras generaciones que compartirán este espacio académico.

Dada la naturaleza de la identidad de la Universidad Intercontinental, fundada por los Misioneros de Guadalupe, el papel que juegan los programas de filosofía y teología, no es para nada secundario, sino esencial en la vinculación de la academia y la vida cristiana comprometida a exaltar los valores humanos, su dignidad y sentido trascendente. Partiendo de lo anterior, este Observatorio pretende vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, con miras a ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso. En todo sentido, estas pretensiones coadyuvarán a un

óptimo desarrollo de la misión *ad gentes*, que en décadas recientes, ha venido integrando cada vez más, los soportes teóricos provistos por las Ciencias Sociales, como eficientes auxiliares en la prosecución de sus fines propios.

Así, me parece que este proyecto no es para nada sustentable en el aislamiento, pues desde su fundación nació como catalizador de fuerzas ya existentes y operantes en el campo académico, pastoral y de acción social, por lo tanto concluyo que está en completa sintonía con el ideario de la Universidad Intercontinental y los Misioneros de Guadalupe, en el proyecto actual de perfilar una identidad misionera de la UIC:

Acorde con el ideario de la Universidad, y el origen misionero de nuestro Instituto, toca decir que la vocación a la cual queremos responder como institución de educación superior es la de velar y promover una cultura humanista en el más amplio sentido del término; una cultura que en el momento actual destaque los derechos humanos y los hábitos de la democracia de entre las diversas prácticas que constituyen la vida social.⁴

Desde las ciencias sociales, hay un interés enorme por entender, comprender y profundizar en estas expresiones religiosas populares, valorándolas como expresiones de identidad, cobijo y pertenencia social en contextos culturales muy castigados históricamente y relegados al desprecio, nulificación y abajamiento. Al mismo tiempo, también desde la labor pastoral de la iglesia, hay un genuino y sincero interés por valorar y compenetrarse en estas expresiones religiosas, tal vez no de todos los sectores y tendencias, pero es un sentir que crece entre muchos pastores interpelados por un ámbito social general de apertura y pluralidad.

⁴ Cfr. Consejo de Gobierno, Identidad Misionera de la Universidad Intercontinental, México, UIC, 2016, p. 6.

La creación de este Observatorio, nunca pretendió suprimir aquellas raíces de interacción natural y amistosa que de forma espontánea y personal surgieron, crecieron y se fortalecieron, dando muchos frutos académicos. Al contrario, el Observatorio nació como espacio aglutinador de esas fuerzas e iniciativas ya existentes, para ofrecer una instancia académica con cierta estabilidad que permitiera confluir esos esfuerzos ya cimentados desde otros proyectos institucionales. Así pues, sin interacción, este Observatorio simplemente se desvanecería, pues su ser se posibilitó gracias a la conjunción de esfuerzos preexistentes sin afán de exclusividad.

Es importante señalar que dada la característica antes resaltada, es casi imposible decir con justicia qué acontecimiento dio pie al surgimiento de nuestro Observatorio. Sin embargo, sí podemos apuntar que el 19 de octubre de 2012, se realizó en la UIC el evento: “La religión popular desde tres ángulos filosóficos”, al terminar dicho evento, en plática informal, el P. Martín Cisneros Carboneros M.G. expresó por vez primera públicamente la idea de crear un Observatorio de la Religiosidad Popular. Me parece oportuno recordar que fue precisamente durante la gestión del P. Martín como director de Humanidades de la UIC que este Observatorio se fundó, quedando la primera mesa directiva constituida por él como vocal, el Mtro. Higinio Corpus Escobedo como secretario y un servidor como presidente.

Volviendo a los eventos fundantes, cabe señalar que numerosos eventos académicos nos habían venido reuniendo a quienes acabamos siendo fundadores de esta instancia de forma sistemática desde hacía 6 años atrás de la fundación del ORP, entre ellos cabe mencionar: la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología* en el 2009, con el Simposium organizado por la Dra. Broda: “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”,

y publicado bajo el mismo título⁵. Posteriormente, en el 2010 la *XXIX Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología* en Puebla en el Simposio: “Los divinos entre los humanos: los santos en contextos religiosos sincréticos en comunidades campesinas de origen indígena”, que posteriormente catalizó en la publicación del libro colectivo: *Los Divinos entre los Humanos*⁶. La publicación del libro: *Fenómenos Religiosos Populares en América Latina. Análisis y Aportaciones Interdisciplinarias*⁷, constituyó una plataforma inicial para posteriores interacciones en este sentido. Los eventos organizados por la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium* han sido particularmente fructíferos: las “Jornadas de Estudios Urbanos” en el 2009, posteriormente en el 2010 el evento “Mayordomías en la Ciudad” y en el 2013 el encuentro “Religiosidad, mayordomías y fiscalías” cuyos resultados se condensan en el libro *Pastoral Urbana y Mayordomías*⁸, además del Coloquio “Devoción a San Judas Tadeo” en el 2011, publicado más tarde como: *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*⁹. En la ENAH, nos congregamos algunos de los que aquí participamos en el marco del II Congreso Internacional de Antropología Social con ocasión de la presentación del antes referido libro de *Los Divinos entre los humanos* y en este mismo sentido, el vínculo con la licenciatura de Antropología Social de la ENAH nos ha llevado también a la colaboración conjunta en el libro

⁵ Johanna Broda (Coord.), *Religiosidad Popular y Cosmovisiones Indígenas en la Historia de México*, INAH-ENAH, Materiales de apoyo a la docencia/Bitácora, México. 2009.

⁶ Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores. 2013.

⁷ Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo D., y Alicia María Juárez Becerril, (Coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores. 2014.

⁸ Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano y Cruz (comps.), *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo. 2014.

⁹ Serrano Sánchez, Jesús Antonio (Coord.), *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*, México, Editorial San Pablo. 2014.

colectivo: *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*¹⁰. También cabe mencionar el *I Congreso de etnografía de la religión: santuarios y peregrinaciones*, en la BUAP en el 2013 en el Simposio: “El Culto a los Cristos desde la Cosmovisión Indígena Mesoamericana”, y que nos volvió a congregar en el 2014 en la XXX Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología en Querétaro bajo el Simposio: “Los Cristos en la Vida Ritual de las Comunidades indígenas Mesoamericanas”, y cuyos frutos se concentran en la publicación del libro con este último título¹¹. El evento de la Universidad Autónoma de Chapingo en el 2010: *Segundo Foro sobre diversidad e identidad cultural* en la Mesa: “Identidad en el color, ritos y ceremonias”. Los Tres Coloquios sobre *Cosmovisiones Indígenas* en la BUAP en las mesas organizadas por la Dra. Johanna Broda, en el 2008, 2009 y 2011, el primero de los cuales desembocó en el libro: *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola*¹². El Congreso: *Vivir la Fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, del Proyecto internacional e interdisciplinario de investigación “Pastoral Urbana” (Universidad de Osnabrück / Alemania), también celebrado como el XI Seminario internacional e interdisciplinario del Intercambio cultural latinoamericano-alemán (ICALA / Universidad Iberoamericana). Programa Alumni DAAD-BMZ (Universidad de Osnabrück / Alemania) en las Instalaciones de la Conferencia Episcopal Mexicana, Lago de Guadalupe en el 2013. Publicado en el 2014 bajo la coordinación de

¹⁰ María Elena Padrón Herrera y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores. 2015.

¹¹ Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores. 2015.

¹² Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.) *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola, Estudios Interdisciplinarios y Regionales*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. 2009.

Eckholt y Silber¹³. De relevante importancia fueron los dos *Encuentros Sobre la Religión Popular en el Mundo*, celebrados en el Museo del Carmen en el 2011 y el 2013, organizados por el INAH bajo la coordinación de la Dra. Yólotl González. Finalmente mencionaremos el *Coloquio-Homenaje: Pensamiento antropológico y obra académica del Dr. Félix Báez-Jorge*, organizado por el INAH-CIESAS-UV, celebrado en la Universidad Veracruzana en Xalapa, Ver. Merece mención aparte dado el continuo trato que en años pasados tuvimos varios de los participantes en este volumen con el Dr. Báez-Jorge, quien con sus atinadas observaciones, pertinentes críticas y el tacto que siempre lo caracterizaron en esta discusión académica, nutrió, enriqueció y encauzó el posicionamiento teórico de varios de los coautores que aquí nos congregamos ahora, por eso este libro que trata acerca de la Religiosidad Popular, no puede pasar sin mención justa del Dr. Báez-Jorge eminente pensador y referencia obligada al tratar acerca de estos temas en México.

Cabe mencionar también en este sentido el III Congreso de etnografía de la Religión: Santuarios y peregrinaciones en la BUAP en el 2015, varios de los coautores participantes aquí, nos congregamos en el Simposio: “Santos y Santuarios: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares”¹⁴.

A lo largo de estos tres años de vida hemos realizado seis reuniones plenarios, una exposición de códices indígenas y dos exposiciones fotográficas, a saber:

- Primera Reunión Plenaria, 18 de marzo de 2015. Universidad Intercontinental, Tema: *Identidad y Pertenencia al Abrigo de la Devoción*.¹⁵

¹³ Margit Eckholt y Stefan Silber (Coords.), *Vivir la fe en la Ciudad Hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, 2 tomos, México, Editorial San Pablo. 2014.

¹⁴ Actualmente en proceso editorial en el Dpto. de Publicaciones UIC, a salir a la luz en 2018.

¹⁵ Disponible en línea en: <http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2015/03/primer-evento-del->

- Segunda Reunión Plenaria, 30 de octubre de 2015. Universidad Católica *Lumen Gentium*, Tema: *Religiosidad Popular: reivindicación y pastoral*.¹⁶
- Tercera Reunión Plenaria, 1° de marzo de 2016. Museo Nacional de Antropología e Historia, Tema: *Festividades indígenas: culto y religiosidad*.¹⁷
- Cuarta Reunión Plenaria, 26 de octubre de 2016. Universidad Intercontinental, Tema: *Encuentros y desencuentros en las prácticas religiosas populares*.¹⁸
- Quinta Reunión Plenaria, 15 de marzo de 2017. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Tema: *Religiosidad popular: poder, resistencia e identidad*.¹⁹
- Sexta Reunión Plenaria, 4 de octubre de 2017. Universidad Católica Lumen Gentium en coordinación con el Instituto de Cooperación América Latina-Alemania (ICALA), Tema: *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*.²⁰
- Séptima Reunión Plenaria, 7 de marzo de 2018. Universidad Intercontinental, Tema: *Religiosidad Popular en la Semana Santa*.²¹

[observatorio-de-la.html](#)

¹⁶ Disponible en línea en: <http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2015/11/segunda-reunion-plenaria-del.html>

¹⁷ Disponible en línea en: <http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/03/tercera-reunion-plenaria-del.html>

¹⁸ Disponible en línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/07/atenta-invitation-la-cuarta-reunion_93.html

¹⁹ Disponible en línea en: <http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/11/atenta-invitation-la-quinta-reunion.html>

²⁰ Disponible en línea en: <http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2017/08/sexta-reunion-plenaria-del-observatorio.html>

²¹ Disponible en línea en: <http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2018/01/septima-reunion-plenaria-del-orp-marzo.html>

- Exposición fotográfica: *La Cruz en la Vida de los Hombres de Maíz*²². Esta exhibición fotográfica coordinada por un servidor se integró como parte de los trabajos del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular, es un esfuerzo conjunto en interacción con los colegas provenientes de los ámbitos de la antropología, filosofía y teología que respondieron a la convocatoria de orquestar esta exposición²³, la cual se presentó originalmente en el Museo de los Misioneros de Guadalupe dentro de las instalaciones de la Universidad Intercontinental del 22 de febrero al 6 de mayo de 2016. Después de esto, se montó en la Dirección de Estudios Históricos del INAH en el Centro de Tlalpan, gracias a la gestión vinculatoria de la Dra. Alicia Ma. Juárez Becerril, del 31 de octubre al 30 de noviembre de 2015. Hubo un evento académico el 23 de noviembre en esta sede donde se dictaron tres conferencias en torno a la temática propia de la exposición. Finalmente, gracias a la vinculación de la Dra. Ma. Elena Padrón Herrera, se montó en la ENAH en marzo de 2017, en el marco de la Quinta Reunión Plenaria del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular, que tuvo como sede anfitriona esta casa de estudios.

²² Disponible en línea en: <https://lacruzenlavidadeloshombresdemaiz.blogspot.com/>
También en la sección de exposiciones fotográficas de la Biblioteca Virtual de Religión Popular:
<http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/>

También el catálogo de la exposición en: <https://issuu.com/ramirogomez9/docs/catalogo2017versionisuu>

²³ Esta exhibición fotográfica reúne visualmente el trabajo etnográfico de varios autores que registraron –en diferentes momentos- rituales campesinos en contextos indígenas en México y Guatemala. Los protagonistas principales son la Cruz y el Maíz, personajes primordiales en la vida ritual contemporánea de estos grupos culturales que han sabido integrar sus cosmovisiones ancestrales en un cristianismo agrícola retocado localmente, generando una apropiación étnica de la religión cristiana desde su particularidad histórica y cultural. A pesar de la diversidad de casos expuestos, el conjunto de esta colección de fotografías evoca procesos sociales semejantes desde la integración local de elementos exógenos que llegan a internalizarse de tal forma en la vida íntima del pueblo, el cerro y la milpa, que terminan convirtiéndose en la vivencia de un cristianismo endógeno, valorado ya no como foráneo, sino propio y particular. La extrañeza inherente a la particularidad ritual presente en estas fotografías, esperamos despierte en el espectador la pasión y pasmo por la diferencia cifrada en términos de una amistosa interculturalidad. Son en todo sentido, verdaderas hierofanías de la alteridad y epifanías del Otro Rostro. Recordamos al lector que esta exposición es permanente en su formato virtual en la liga dada en la nota anterior.

- Exposición fotográfica: *Especialistas rituales México-Guatemala: Dos miradas antropológicas de una historia compartida*, exhibida en el marco de la Cuarta Reunión Plenaria del ORP en la Universidad Intercontinental en octubre de 2016.²⁴

En lo que toca al testimonio escrito de nuestras actividades como Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante”, desglosamos cómo se han administrado los escritos en base a las reuniones previamente enunciadas:

- Fundación: se publicó un texto electrónico de fundación en formato PDF donde se contienen los idearios, objetivos, logo, acta de fundación y lista de miembros fundadores. Además se encuentran íntegros los textos de los panelistas que conformaron la mesa académica de fundación de este Observatorio.²⁵
- Reuniones plenarias 1 y 2: por publicarse en libro electrónico por la UIC bajo el título *Identidad y Pertenencia al abrigo de la devoción. Aportes para el estudio de la religiosidad popular*.²⁶
- Reuniones plenarias 3, 4 y 5: son el objeto de la presente publicación, aprovecho para agradecer al Mtro. Arturo Rocha por su amabilidad y gentileza de invitarnos a este espacio editorial a su digno cargo para poder dar a conocer los trabajos de estas tres reuniones de nuestro Observatorio.

²⁴ Disponible en línea en: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/07/atenta-invitation-la-cuarta-reunion_93.html

También en la sección de exposiciones fotográficas de la Biblioteca Virtual de Religión Popular: <http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/>

²⁵ Disponible en línea en: https://issuu.com/ramirogomez9/docs/orp_unido

²⁶ Se sugiere al lector interesado estar pendiente en la página de la UIC: www.uic.edu.mx de la sección de publicaciones, donde se colocará la liga a este libro, de acceso de forma gratuita. También aparecerá en la sección de libros de la Biblioteca Virtual de Religión Popular:

<http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/>

- Reunión plenaria 6: A ser publicada próximamente (2018-2019) por parte del proyecto de investigación; “Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad contemporánea” de la Universidad Católica *Lumen Gentium* en coordinación con el ICALA.²⁷

Este amplio espectro de actividades conjuntas y sus frutos en eventos conjuntos de amplia envergadura y las publicaciones resultantes de los mismos, son testimonio fehaciente de la riqueza implicada en el diálogo abierto, interdisciplinar, respetuoso e incluyente, continuamente retroalimentado, inspirado e impulsado desde el aula.

En lo institucional, este proyecto acerca los centros de adscripción de los participantes, en vínculos que se entretajan a través de las personas comprometidas y auguran futuras participaciones entre las instituciones académicas involucradas: UIC, UPAEP, BUAP, ENAH, INAH, UNAM, Universidad Católica *Lumen Gentium*, Universidad Pontificia, La Salle Oaxaca, Universidad Anáhuac Oaxaca, UNACH, UAEMex, Universidad Veracruzana, Universidad de la Plata, Argentina, entre otras instancias como la Arquidiócesis de México, la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chis, la Diócesis de Ríobamba, Ecuador, el Instituto de Teología Católica de la Universidad de Osnabrück y el Grupo Científico “Iglesia Mundial” de la Conferencia Episcopal Alemana, el ICALA²⁸, el CEIRC²⁹, el GIEIRP³⁰, el CENAMI³¹ y el CEICUM³². Además del amplio abanico de comunidades religiosas participantes por su adscripción a las aulas de la

²⁷ Aparecerá en su momento en la sección de libros de la Biblioteca Virtual de Religión Popular:

<http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/>

²⁸ Instituto Cultural Alemán Latinoamericano.

²⁹ Centro de Estudios Interdisciplinarios de Religión y Cultura, A.C.

³⁰ Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular.

³¹ Centro Nacional para la Ayuda de las Misiones Indígenas: Dependencia de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM).

³² Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Mesoamericanas, A.C.

Universidad Intercontinental: Misioneros de Guadalupe, Misioneros Scalabrinianos, Servidores del Verbo Divino, Servidores de la Palabra, Mercedarios, Paulinos, Franciscanos, Agustinos recoletos, Escolapios, Hermanas Misioneras para la Tarahumara y el Mundo, entre otras.

Así, nos congratulamos de que este Observatorio coadyuve a vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, con miras a ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso.

III. PRESENTACIÓN NÚMERO ESPECIAL DE LA REVISTA VOCES DEDICADO AL OBSERVATORIO DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Presentación: *Revista Voces*. Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018. (ISSN: 1870-784X).

En este número de la revista VOCES, se condensan los trabajos presentados en la tercera, cuarta y quinta reunión plenaria del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante”.

Desde la fundación de esta instancia académica, cobijada institucionalmente por la Universidad Intercontinental y los Misioneros de Guadalupe, en octubre de 2014, nos propusimos –y hasta la fecha lo hemos cumplido- realizar una reunión plenaria cada semestre.

En esta revista se da cuenta de las sesiones del Observatorio del 1° de marzo de 2016 (Tercera), 26 de octubre de 2016 (Cuarta) y 15 de marzo de 2017 (Quinta). Las sedes donde se realizaron estas reuniones dan cuenta del espíritu que motivó la fundación del ORP, que es la interacción y conjunción de esfuerzos en derredor de un tema común: la religiosidad popular y procesos socio-culturales implícitos. Las sedes fueron respectivamente: Museo Nacional de Antropología, Universidad Intercontinental y la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

En este volumen de la revista Voces presentamos en tres secciones cada una de estas reuniones y dentro de cada sección hemos respetado el orden de exposición seguido en el evento según el programa, incluyendo los trabajos de los

colegas que respondieron afirmativamente a la convocatoria de este espacio editorial.

En este sentido, a nombre de la mesa directiva del ORP quiero agradecer al Mtro. Arturo Rocha, director de esta revista, su gentil invitación a publicar nuestros aportes mediante esta valiosa herramienta de difusión.

Los trabajos que aquí se presentan constituyen valiosos testimonios de la diversidad religiosa en México, tratados desde enfoques teóricos que coadyuvan a una comprensión intercultural de nuestro país, en abierto diálogo con agentes de pastoral que buscan vías de comunicación con las comunidades donde desarrollan su trabajo eclesial.

Las procedencias de formación académica de los autores son muy diversas, por lo que el abanico de posibilidades en la interpretación también lo son. Presentamos pues al lector, no un enfoque único, sino diverso, coherentemente con la diversidad cultural y religiosa que se atestigua en los pueblos, barrios y colonias.

Desde la antropología, la etnografía, la historia, la etnohistoria, la psicología social, la sociología, la filosofía, la teología, la pastoral, el urbanismo, etc, cada participante ofrece un sugerente ángulo de interpretación en derredor de los abigarrados procesos socio-culturales implícitos en las manifestaciones religiosas populares. No pretendemos la reducción de problemas tan amplios, extensos y complicados a una sola respuesta desde la parcialidad de una interpretación. Antes bien, queremos resaltar su compleja constitución social y las numerosas posibilidades de análisis desde un horizonte abierto y plural.

Conscientes de la dignidad inherente al ámbito de lo sagrado, aún cifrado desde *otras* coordenadas culturales, queremos mantener esta calidad de apertura frente a la tremenda diversidad, siempre dinámica, de formas concretas de relación con la Trascendencia y el Misterio.

Los temas de cada una de estas tres reuniones aquí condensadas, dan también cuenta de los intereses propios de nuestro Observatorio. En la tercera

reunión nos congregamos en el Museo Nacional de Antropología para reflexionar acerca de las *Festividades indígenas: culto y religiosidad*, posteriormente en la cuarta nos reunimos en la Universidad Intercontinental y reflexionamos acerca de los *Encuentros y desencuentros en las prácticas religiosas populares* amenizando la jornada con la exposición fotográfica: *Especialistas rituales México-Guatemala, dos miradas antropológicas de una historia compartida*. Finalmente, en la quinta reunión, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el tema que nos congregó fue: *Religiosidad Popular: poder, resistencia e identidad*, y en el contexto de esta reunión se presentó allí la tercera versión de la exposición fotográfica: *La Cruz en la vida de los hombres de maíz*.

En los títulos mismos de estas reuniones puestos en conjunto, se devela la trayectoria interpretativa de esta instancia en relación con los fenómenos religiosos populares. Se trata de fenómenos religiosos suscitados en contextos pluriculturales donde el cristianismo ha sido asimilado –culturalmente hablando– para pasar a ser –de una oferta exógena– a un elemento cultural endógeno. En el desarrollo de estos procesos en medio de contextos culturales indígenas, se han gestado numerosos procesos de resemantización cultural, hibridación y “traducción” local de la religión cristiana, en procesos socio-culturales de larga duración gestados desde la coexistencia –pacífica u hostil– del cristianismo oficial institucionalizado y la creatividad indígena que selectivamente ha discernido elementos cristianos fusionándolos con elementos religiosos procedentes de su tradición religiosa ancestral mesoamericana, dando por resultado una fusión –novedosa como producto cultural– que se nutre de ambas raíces, y que con el tiempo, pareciera que las procedencias acaban por borrarse en la penumbra del tiempo, para sobrevivir esta versión de cristianismo agrícola consagrado en el hoy como la verdadera forma “que siempre ha sido”, “que es el costumbre”, y es “como debe ser”.

Estos procesos integradores de elementos culturales provenientes de diferentes matrices, no es privativo de la época colonial. Es un proceso perenne y

por ello vemos aún hoy en día sus efectos en medio de los grandes centros urbanos, posmodernos y globalizados.

Efectivamente, en el desarrollo de estos procesos sociales en contextos pluriculturales asimétricos como lo es México, los encuentros y desencuentros están a la orden del día, y los juegos de poder, dinámicas de imposición y resistencia y luchas por el control de los tiempos y espacios sagrados, también serán cotidianos en una lucha constante donde conviene entender el problema como un problema intercultural, es decir, donde los distintos actores en conflicto comparten símbolos que se leen de manera muy diferente dependiendo de la cultura a la que se adscribe el sujeto religioso en pugna.

En este sentido, la identidad está en la base de estos fenómenos religiosos populares, no sólo como catalizador de grupos, sino como referente extramundano de legitimidad social frente a vecinos, aliados y rivales. Además, la compleja y muy dinámica organización social en derredor de los cultos populares, crea en estas prácticas religiosas un motor de identidad que congrega, conjunta, hermana y a la vez distingue de “los otros”.

Me parece oportuno enfatizar que los trabajos de estas tres sesiones del ORP, comparten cierto trasfondo teórico común, así como un espíritu animador que subyace en los distintos planteamientos de los autores al considerar que la religiosidad popular, entendida como un problema de relaciones interculturales, redituaría en un acercamiento entre los actores involucrados (oficiales y populares) menos ríspido que si se pretende iniciar el diálogo empezando por enfatizar las diferencias.

Muchos de los conflictos más amargos entre las instancias jerárquicas oficiales y los agentes de la religiosidad popular vienen no por cuestiones dogmáticas, reglamentarias o litúrgicas, sino por diferencias de interpretación simbólica, adecuación local de la propuesta cristiana y –evidentemente- por la cuestión del poder y el control sobre espacios y tiempos sagrados.

En este sentido, reconocer la diferencia cultural del interlocutor sería un primer paso hacia un diálogo intercultural e interreligioso que resulte provechoso en la convivencia social que *de facto* ya se da desde hace mucho tiempo. De hecho, las prácticas religiosas populares en México tradicional me parece que pueden con toda justicia ser reconocidas como un patrimonio cultural compartido entre la iglesia católica y los diferentes actores populares.¹

Así, tal vez el conflicto de la institución eclesiástica con las manifestaciones religiosas populares sea un conflicto operativo entre el ejercicio de inculturación eclesiástico en un contexto específico y las negociaciones propias de la cultura receptora que se resiste a desaparecer como entidad cultural única y diferenciada en aras de ser “lo mismo” e “igual” en la universalidad de la iglesia global.

El problema es perenne y es intercultural, no es falla del modelo evangelizador asumido, es consecuencia de la vida cultural de un pueblo que no puede menos que adaptar, traducir y decidir qué y cómo del mensaje cristiano se integra al ámbito íntimo del nosotros profundo. Así somos los seres humanos, somos entes simbólicos y de sentido, y en ese ámbito no existen trasplantes, injertos o soldaduras. El mensaje recibido o se hace propio o se desecha como amenaza del exterior a la identidad del grupo cultural. En este sentido, insisto que la religiosidad popular es un problema intercultural, y así, no es monológica, porque para que exista se han articulado ya dos o más expresiones religiosas de

¹ Sabemos que las corrientes protestantes en su quehacer proselitista, son muy poco dialógicas con los antecedentes culturales de los pueblos donde se insertan. Desde esta perspectiva, es justo considerar, que el tesoro social que se resguarda en los complejos rituales populares en México, no hubiera sido posible si la praxis eclesiástica no hubiera permitido de una u otra forma esas negociaciones, cesiones y reinterpretaciones.

hay que reconocer que la práctica pastoral en estas tierras americanas provocó, incentivó, impulsó y en los peores casos al menos solapó la nueva amalgama de un cristianismo que no cuajó como los frailes pioneros deseaban, pero que al fin y al cabo el resultado fue, después de todo, un cristianismo. Así pues, la religiosidad popular pareciera ser un patrimonio cultural compartido, tanto por la iglesia como por el pueblo, barrio o colonia que sustenta sus prácticas rituales “como dicta el costumbre”, “como debe ser”. La relación se mantiene, no importa ni implica que sea ésta una relación amable o cordial, pero al fin y al cabo se mantiene el vínculo, tal vez con rupturas ocasionales, pero reestableciéndose en un incesante proceso de negociación e intercambio cultural.

procedencias culturales diversas, en la religiosidad popular se da la fusión de sentidos lo cual permite la síntesis operante a nivel social mediante los rituales populares comprendidos cabalmente en la intimidad del grupo social que los genera. Las prácticas y tendencias pastorales correctivas frente a la religiosidad popular, ignoran plenamente el proceso de conformación de la misma, niegan rotundamente al interlocutor, y en su monólogo generan agresión cultural, violencia simbólica y una descarada pretensión de dominación ideológica.

Obviar que todo significa lo mismo en todo lugar, en todo momento y para toda persona es el principio de la aridez en las relaciones frustradas entre la oficialidad eclesiástica y la parte religiosa popular.

Considerar la diversidad cultural es prioritario para definir al menos en principio a los interlocutores con los que se encuentra el agente de pastoral. Una actitud soberbia y sobrada de posesión de la única forma posible de expresión religiosa es garantía segura del cierre de toda puerta y ventana a la alteridad. Desde el momento inicial de este Observatorio (octubre 2014), cuando delegaron en mí la conformación del equipo inicial de investigadores que habríamos de echar a andar los trabajos de esta instancia académica, las sospechas mutuas se incrementaron, pues la propuesta venía auspiciada por una universidad católica y un instituto de vida apostólica, que acercándose a instancias tradicional y esencialmente laicas como la UNAM, el INAH, la ENAH, entre otras instituciones educativas y culturales gubernamentales, les extendía una invitación al trabajo conjunto y a compartir un espacio común como foro de interacción e intercambio de métodos, experiencias, datos, etc. en materia de religión.

En el acercamiento primero a los colegas cofundadores del ORP, fue un común denominador la sana sospecha y prudente distancia frente a lo que temían fuera un intento de justificación *a priori* de las políticas eclesiásticas católicas frente al problema de la religiosidad popular.

Costó trabajo convencer a la mayoría de que el respeto interdisciplinar estaría garantizado, pues el ORP no es, ni pretende llegar a ser, una instancia

confesional. No niega su origen institucional como parte de una universidad católica que se define a sí misma como universidad misionera, pero su esencia y vocación de universidad garantiza la diversidad y la posibilidad de interacción plural sin exigir al interlocutor la renuncia a su propia identidad (religiosa y profesional) para empatarse con la de la UIC.

En este sentido, estos tres eventos académicos que congregaron a los miembros del ORP y hoy aquí presentamos en texto, dan fe de que a lo largo de estos tres años de vida de nuestro Observatorio nos hemos mantenido fieles a este principio de apertura e inclusión que estuvo en la base misma de nuestra fundación². En estos tres años en que he tenido el privilegio de presidir el ORP así he podido constatarlo y doy fe de que la interacción interpersonal e interinstitucional ha sido sana, amistosa, espontánea, responsable con un

² Según puede verse en el Manifiesto leído y signado por los miembros fundadores del ORP el 31 de octubre de 2014 (extracto): “El Observatorio Intercontinental Alonso Manuel Escalante sobre la religiosidad popular ha sido creado, por la Dirección de Humanidades de la Universidad Intercontinental, como espacio de estudio, reflexión, investigación, intercambio de experiencias y propuestas, que llevan a descubrir y valorar, reconocer y conservar, defender y proponer interdisciplinariamente, el conjunto de las creencias selladas por Dios, las actitudes básicas que de estas convicciones se derivan y las expresiones culturales que legítimamente buscan alcanzar todos aquellos elementos esenciales, que desde la religiosidad popular, se orientan al cuidado del mundo y a la vida digna y plena de todo el ser humano y de todos los seres humanos. [...] por ello, la Religiosidad Popular aquí es considerada no solamente como la búsqueda natural de la divinidad, por parte del ser humano, sino también como manifestación personal del Dios Viviente que inicia un diálogo de amor con la humanidad, para comunicar su Espíritu de verdad y revelarnos el misterio de su unidad y comunión. Presencia que descubrimos revestida en las formas históricas y culturales de cada pueblo. Somos conscientes que este misterio es tan rico y tan profundo que siempre nos supera pero que puede ser mayormente comprendido cuando se comparte con una actitud humilde y testimonial de quien siempre sabe aprender. [...] En el espíritu de apertura, diálogo y reciprocidad, este Observatorio buscará compartir interdisciplinariamente los resultados de las tareas señaladas en el objetivo para analizar, desde las ciencias y desde la fe, las diversas formas culturales que el pueblo adopta legítimamente como expresión religiosa y modo de vivir su fe. Respetará la pluralidad ideológica y disciplinar y fomentará los puntos de encuentro y enriquecimiento recíproco. El Observatorio estará en comunicación continua con sus integrantes y se les convocará periódicamente para evaluar las tareas y resultados así como los proyectos para el crecimiento y profundización de las tareas propias. A todos los miembros, al inicio de cada año civil, se les dará a conocer el calendario de reuniones, así como los lugares y agendas a seguir. En caso de no poder asistir a esas reuniones, los miembros recibirán la información de todo lo relacionado con el buen desarrollo de las tareas del Observatorio. Habrá al menos una publicación anual que reúna los trabajos de los miembros”.

compromiso social y en un ánimo constructivo de cooperación, intercambio y reciprocidad. El respeto mutuo entre colegas ha sido fundamental y ha permeado los espacios de interacción recíproca que han culminado en numerosos escritos, eventos, ponencias, etc. materializados desde los nichos institucionales de los miembros cuyos trabajos de investigación han sido generosamente socializados a través de este conducto del ORP. Ese respeto ha contribuido a un ambiente colegiado sano donde las posibilidades se comparten con miras a un objetivo común, más que luchar por afanes protagónicos.

El Observatorio de la Religiosidad Popular no inicia la reflexión acerca del tema de la religiosidad popular y procesos implícitos, sino que más bien, pretende arrancar la conjunción de esfuerzos preexistentes, ya iniciada con antelación desde la espontaneidad de las relaciones amistosas entre colegas, ahora tratando de ofrecerse como instancia que favorezca la sistematización de esos aportes y la consecución de las investigaciones en un espectro temporal mucho más amplio, logrando resultados de investigación de mayor envergadura. Esto se logrará en base a la coordinación de los colegas y sus instituciones que ya de suyo, y desde hace años, tienen proyectos afines a los problemas adyacentes a la religiosidad popular. Así, mediante el fortalecer los nexos y redes de trabajos de investigación que ya existen, la unión hace la fuerza, y el apoyo mutuo abre posibilidades no existentes en la singularidad solitaria.

Mi más sincero agradecimiento al director y editor de esta revista, a las autoridades universitarias, a los superiores MG y en especial de forma enfática a los colegas que compartieron sus textos para este número de la revista voces dedicado a las sesiones 3, 4 y 5 del ORP. Y si de agradecimientos se trata, no puedo dejar de recordar que en la tercera sesión celebrada el 1° de marzo en el Museo Nacional de Antropología rendimos homenaje a la Dra. Johanna Broda, presente ese día, y con dos textos en esta publicación; así como al Dr. Félix Báez-Jorge, en ausencia ese día por razones de salud. Dicho homenaje fue un sencillo, pero muy sentido y merecido acto de gratitud a la Dra. Broda, profesora de

posgrado y tutora de tesis de muchos de los que estuvimos en la base inicial de este Observatorio. Al Dr. Báez-Jorge, profesor multi-invitado y multi-citado en el seminario de la Dra. Broda en la ENAH, que nos atendió personalmente a muchos encauzando nuestras investigaciones e influyéndonos definitivamente en nuestra formación investigativa. Como dice un proverbio chino: “La rama no está lejos del tronco”, los logros de este Observatorio en su fase inicial son también suyos y así lo expresamos con profundo agradecimiento y respeto por su huella indeleble en sus alumnos.

Los lectores interesados en los trabajos de este Observatorio, encontrarán en uno de los textos de la cuarta reunión, referente al itinerario del ORP en sus primeros años de vida, las ligas electrónicas pertinentes para poder ver en línea las actividades de esta instancia desde su fundación hasta el día de hoy. Las reuniones siguen realizándose cada seis meses, por lo general, en marzo y octubre de cada año. Si algún lector lo requiriera, puede contactarme vía correo electrónico a la dirección: gomez_ramiro@hotmail.com para ser incluido en las invitaciones a estos eventos, ya sea en la UIC o en alguna otra sede de los colegas que nos invitan a sus instituciones.

No quisiera terminar esta presentación, sin recordar que las fuerzas catalizadoras que posibilitaron este Observatorio fueron:

- Las discusiones generadas en el aula entre los alumnos y sus profesores (específicamente los alumnos de las licenciaturas de filosofía y teología de la UIC; así como los alumnos de la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium*).
- La correspondencia en el interés de los formadores de las comunidades religiosas por vincular los estudios sobre religión, provenientes de las Ciencias Sociales y su interacción con la actividad pastoral, y en general con el proceso formativo religioso con miras a la pastoral (que implica la necesaria convivencia con estas manifestaciones religiosas populares).

- La convivencia entre colegas y su participación en equipo para coordinar, animar y dirigir las reuniones, simposios, eventos y publicaciones derivadas de esas interacciones interpersonales e interinstitucionales.
- El interés institucional por establecer una instancia seria y estable para dirigir y profundizar en estos temas de una forma sistemática, organizada y con resultados de divulgación reales y concretos.

Mientras estas fuerzas sigan confluyendo con caudales anchos, podremos prolongar la fructífera experiencia cuya muestra queda expresada en este número de la revista Voces condensando los trabajos de estas tres reuniones plenarias del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante”.



Esta Antología se terminó el 2 de junio de 2018. Este esfuerzo reúne textos ya publicados previamente que, en su conjunción, ofrecen un panorama teórico amplio acerca del problema planteado en el título. Esta colección de “Antologías” pretende reunir en un solo volumen textos dispersos ya sea de un mismo autor a lo largo de sus años de investigación, o bien, los textos –ya previamente publicados- de diversos autores reunidos en un problema común. Este sello editorial pretende guardar memoria de los aportes reflexivos más sobresalientes entre alumnos y profesores de las asignaturas en Filosofía, Teología, Antropología, Sociología, Historia, Fenomenología de la Religión, etc. que sean pertinentes a la reflexión sobre la *Religiosidad Popular en México*. Está abierto a la inclusión de cualquier docente o investigador interesado, sin importar su adscripción institucional o escuela donde imparta su cátedra. Se divulga libremente en formato electrónico, sin ningún fin de lucro, en ánimo de contribución académica e intelectual a todo aquél que pueda estar interesado. Se permite la difusión y citación, respetando las debidas referencias que den crédito al autor de los textos.

El medio de difusión propio de esta Colección, bajo el sello de “Senda Libre”, será la página:

<http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/>

Pertenciente al:

Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular.

