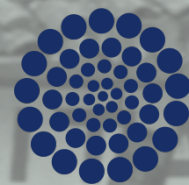




BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES
MAESTRÍA EN CIENCIAS POLÍTICAS



CONACYT
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

**ESFERAS INMUNOLÓGICAS Y ANTROPOTECNIAS DE XIUTETELCO,
PUEBLA
(2020 - 2021)**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRO EN CIENCIAS POLÍTICAS
PRESENTA:
AS. LUIS MANUEL MORA DEL CARMEN**

**DIRECTOR:
DR. MIGUEL ÁNGEL RODRÍGUEZ**

**LECTORES:
DR. MANLIO BARBOSA CANO
DR. ISRAEL ARROYO GARCÍA
DR. PAULINO ERNESTO ARELLANES JIMÉNEZ
DR. JORGE CONTRERAS PERALTA**

HEROICA PUEBLA DE ZARAGOZA - JUNIO DE 2022

ESFERAS INMUNOLÓGICAS Y ANTROPOTECNIAS DE XIUTETELCO, PUEBLA

(2020 - 2021)

LUIS MANUEL MORA DEL CARMEN

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONACYT.

A la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

A la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.

A la Coordinación, claustro y administrativos de la Maestría en Ciencias Políticas.

A la coordinación, claustro y administrativos del Colegio de Antropología Social CAS y con especial atención al Dr. Ernesto Licona Valencia por la oportunidad de ampliar las visiones de esta investigación con las teorías de la Geografía Cultural.

Al Dr. Miguel Ángel Rodríguez, su tiempo, sus pláticas, su conocimiento, diligencia y comando que llevaron a buen puerto nuestro trabajo.

A los Doctores Manlio Barbosa, Israel Arroyo, Paulino Arrellanes y Jorge Peralta ha sido un honor atender sus oportunas observaciones y comentarios nutriendo así la presente tesis.

A mis padres Antonia del Carmen y Darío Manuel Mora, hermanos Jemeli América y Darío Jared por todo su apoyo incondicional incluso en los tiempos de mi convalecencia frente al Covid - 19.

A Nayeli Jiménez Valera por su amistad, tiempo e información compartida puntual y diariamente.

A María Sellenne Yunes Barrientos y Mauricio Flores Martínez, su amistad y apoyo moral también es significativo en esta investigación.

A los compañeros de Soluciones y Gestión Empresarial, los días no habrían sido los mismos sin este tiempo de labor a su lado.

A familiares, amigos, compadres y habitantes de Xiutetelco, Puebla.

Sin ustedes esto no habría sido posible.

DEDICATORIA

Esta tesis es ofrenda a la memoria de mi abuelo Manuel Mora Dionisio,
del tío Mario (Pedro Pablo Méndez),
amigos, informantes, vecinos y todos quienes
perdieron la batalla ante la pandemia del virus SARS-Cov 2 - Covid 19.

A ustedes:

ÍNDICE

11 | Introducción

18 | Capítulo I. La religión: esfera y antropotecnia

19 | Esfera y religión

28 | Esfera religiosa y símbolo

39 | Antropotecnias: mitos, ritos y juegos sagrados

44 | Mundos simbólicos

55 | La era moderna: ¿desaparición de los rituales?

59 | Antropotecnias: la domesticación del ser humano

63 | Capítulo II. Xiutetelkas - Homo inmunologicus

64 | Dimensión horizontal y vertical de la esfera territorial

66 | El sistema de cargos en la esfera ritual

70 | Auto etnografías de las esferas rituales xiutetelcas

70 | I. Cruces de mayo - Mayordomías agrícolas - junio 12, 13 de 2020.

70 | Calendario agrícola xiutetelca

73 | Valoraciones del sistema tradicional de milpa xiutetelca

76 | Pedimentos de Cargo de la Santa Cruz

76 | Recibimientos de cargos y la integración a la esfera pública ritual

80 | Junio 13, 2020 - Entrega y sello filial comunitario

82 | II. La muerte - Vida y sentido colectivo - año de 2020

85 | La muerte

89 | 23 de agosto de 2020

90 | El novenario

91 | La levantada de cruz

93 | III. Escapularios - Piedad popular - julio 16, de 2021

94 | Pedimento del escapulario

95 | La presentación y colocación en la iglesia

98 | La misa privada

99 | El recibimiento

100 | La celebración y el festín ritual

101 | El Xochipitzahuatl y sanación comunitaria

104 | El baile final

106 | Capítulo III. Las esferas, antropotecnias de representación comunitaria, inmunológica y simbólica de Xiutetelco, Puebla.

109 | El momento arqueológico de las esferas

111 | La racionalización de las representaciones comunitarias a través de las esferas

112 | El momento genealógico deconstructivo

113 | El momento reconstructivo

115 | IV. Conclusiones

120 | V. Bibliografía

124 | Anexos

INTRODUCCIÓN

En esta tesis me propongo registrar, etnográficamente, la potencialidad filosófica y política de un concepto como el de esferas y antropotecnias, en este caso religiosas, propuestas por el filósofo Peter Sloterdijk como reservas morales y culturales contra el triunfo global de la razón cínica. No hay tema más político que el cuidado del ser, porque es la posibilidad de transformar las formas de vida en sentido contrario a la domesticación del ser del hombre, un proceso que nos cosifica y degrada hasta el extremo de las no-cosas y el estado de excepción.

La historia que presento es, en parte, la descripción de mi proceso de autoformación cultural y religiosa, pues crecí en la región de Xiutetelco desde mi más temprana infancia y heredé prácticas comunitarias ancestrales que, en mi opinión, dan sentido a las formas de vida hospitalarias que descubre Peter Sloterdijk en la trilogía de *Esferas: esferas, burbujas y espuma*.

Desde ese territorio vital de la memoria y de mi participación por muchos años de los rituales y celebraciones tradicionales de Xiutetelco, pero particularmente los dos últimos años y medio, tiempo en que se realizó esta investigación como parte de los estudios de posgrado en ciencias políticas, proviene la parte medular de mi trabajo.

Ahora bien, cuando los antropólogos analizamos las creencias de los distintos grupos sociales tratamos de englobar las percepciones, ideas y creencias que, en general, mantienen una relación con la divinidad a través de prácticas rituales, dancísticas y místicas, en las cuales los sujetos y grupos otorgan agradecimientos por los favores recibidos, todo bajo la inspiración de una creencia religiosa.

En esos rituales reconocemos los valores, actitudes, ideas y creencias que integran la mente del ser humano; es decir, lo que le permite tornar el amargor del aquí y el ahora, rutinario y domesticador, por un sentido de vida más profundo, sacro y alterado: mundos totalmente desconocidos para la razón sensible.

Como antropólogo observo que cuando la creencia es enjuiciada o puesta en duda por alguien ajeno al sentido de comunidad, el creyente se refugia en la fe e inmediatamente busca la

manera de volver a los argumentos que lo protegen del desamparo de un mundo sin dioses y que, en sentido contrario, le den seguridad y sentido a su existencia. En esta búsqueda insensata de lo sagrado emerge lo “otro” como una alteridad perturbadora e inaccesible, es otra de las formas del saber: la revelación.

Heidegger plantea que ya no somos creyentes porque Dios, en cuanto Dios, haya perdido la credibilidad, se perdió todo creer en la medida en que ya no podemos buscar a Dios y lo único que nos es dado es la capacidad de creer que creemos.

Quizás sea más dramático, caótico, creer a pesar de la creencia que no se cree.

Hay que tomar en cuenta dentro del análisis del mundo religioso y, en especial del mundo simbólico de las creencias y sus prácticas, que caminamos por un terreno que implica ir más allá de la intuición sensible, porque se habla del mundo de lo originario, de lo incomprensible. Las creencias, sin embargo, aparecen como referente de una verdad que comunica y abre las puertas a una cultura comunitaria, a la participación de una esfera hospitalaria, contraria al frío e impersonal nihilismo de la triunfante razón cínica.

En ese quehacer antropológico de registrar la otredad, observo la raíz profunda de las creencias religiosas como centro de la vivencia social y dialogando con ese otro la creencia se vuelve propia, me subjetivo en la subjetividad del otro que es un yo mismo. Me interesa dar cuenta, en un primer capítulo, de las diversas interpretaciones en torno a la relevancia del estudio de los fenómenos religiosos para comprender el núcleo ordenador valorativo de las comunidades.

Documento trabajos clásicos de científicos sociales que abordan el tema de las creencias, de la religión y, por lo tanto, de las prácticas rituales que dan sentido a la vida. Entiendo que hoy los científicos sociales o los investigadores de las denominadas ciencias sociales, si pretendemos dar cuenta de la construcción de formas de vida más hospitalarias necesitamos observar detenidamente las creencias religiosas como fundamentos clave para desenmarañar el complejo sistema que cohesionan un grupo social y las creencias religiosas son, como en este caso, fundamento dador de sentido para la existencia.

Las representaciones comunitarias se corresponden con una sociedad formada y alimentada cotidianamente por rituales y mitos que, para los propósitos de esta tesis, representan antropotecnias, técnicas ancestrales contra la negación del ser del hombre del mundo capitalista.

En esta constante invención y creación, las antropotecnias tienen la capacidad de hacer cumplir la palabra de pertenencia a una comunidad, pues de manera invisible se tejen esos lazos que ordenan y otorgan valores a determinadas acciones colectivas, un impulso poderoso que los conduce obrar para configurar espacios de celebración que aquí denominamos esferas.

Abordo a continuación algunas de las más conocidas ideas en torno a la manera de abordar un fenómeno como el de las creencias y prácticas religiosas y, al mismo tiempo, establezco el mirador desde el cual pretendo hacer mis registros.

Evans Pritchard¹, por ejemplo, consideraba que, como científicos sociales, debemos dar cuenta de las creencias y prácticas religiosas en términos de la totalidad de la cultura y la sociedad en que se presentan; debemos ver en ellas una relación de partes entre sí dentro de un sistema coherente, siendo cada parte significativa sólo en relación con las otras y, a su vez, el sistema sólo significativo en relación con los otros sistemas institucionales en cuanto partes de un conjunto de relaciones más amplias.

En toda sociedad vamos a encontrar elementos religiosos ocultos en acciones, instituciones, aparatos, grupos, movimientos, etcétera, que denotan formas religiosas plausibles dentro de un contexto cultural determinado. Estas creencias religiosas forman un manto uniforme, son un engranaje diverso de conceptos y reglas de comportamiento de individuos en interacción constante en condiciones diversas y con disímiles esferas socioeconómicas, políticas y culturales que se encuentran en el contexto.

Las creencias encierran significados que se materializan a través de símbolos que son parte de los conocimientos y experiencias de la vida cotidiana, proveen al individuo de sentido que motivará a cambiar y alterar los patrones de conducta o adquirir nuevos conocimientos.

¹ Edward Evans-Pritchard., *Religion and the Anthropologists: The Aquinas Lecture in Social Anthropology and Other Essays*, New York, 1966, pp.155-157.

Las creencias se construyen y reconstruyen no sólo con y mediante los semejantes sino también con los antecesores a través de los mitos y sucesores a través de la oralidad. La práctica y la memoria son evidencia anónima, independientemente de los seres humanos y las situaciones que han creado para sí durante toda su vida, son realidades dadas que brindan la posibilidad existencial de reproducción cotidianamente.

El mundo simbólico preexiste a todo acto de creer, y éste se abre paso a través de la autoridad ritual hacia cada psique individual. Según Berger y Luckmann² tanto las creencias como la sociedad en su conjunto se entienden en términos de un continuo proceso dialéctico compuesto de tres momentos: externalización, objetivación e internalización.

La internalización, que es la base de la comprensión de los propios semejantes, y segundo, para la aprehensión del mundo en cuanto realidad significativa y social, esta aprehensión no resulta de las creaciones autónomas de significado por individuos aislados, sino que inicia cuando el individuo asume el mundo en el que ya viven “otros”. No sólo vivimos en el mismo mundo, sino que participamos cada uno en el ser del “otro”.

Diego Cagüañas³, por su parte, afirma que es vital tener presente la “vida interior” del antropólogo, pues es clave para descifrar la “vida interior” de los “otros”, aunque el saber que pueda desprenderse de tal relación no pertenezca al ámbito de la antropología.

Mi experiencia como antropólogo y sujeto creyente es que muchas veces mi vivencia religiosa ha sido reprimida. Me he negado a describir lo que siento debido a que lo considero inoportuno o inapropiado, y, a veces, hasta he considerado inútil el ocupar la antropología para antropologizar mi propia vida.

También considero que el conocimiento íntimo que produce esta mirada interior contribuye en gran medida a dar sentido a los acontecimientos que una persona puede ver y sentir

² Peter L. Berger y Tomas Luckman., *La construccion social de la realidad*, Buenos Aires, Amortu Editores. 2001

³ Diego Cagüañas Rozo., *Las distancias del creer*, Revista de Estudios Sociales, Número 34, Bogotá Colombia, pp.123-124, 2009.

en los “otros” –aunque mi propia experiencia me ha motivado a comunicar “algo más” de la vida cotidiana y de la experiencia individual del ser xiutetelca.

Lo anterior me llevó más que a observar los hechos a vivirlos, hablo pues de un saber producido y autoproducido con mi propia vivencia, por ello voy más allá de los límites de la intuición sensible en mis propósitos de investigación.

En la medida en que confrontamos nuestra realidad y la interponemos con la realidad de los “otros”, construimos juntos una sola realidad compartida, significada, vivencial. Una realidad que adquiere sentido en los símbolos, creencias y rituales colectivos, pues construimos antropotecnias, esferas inmunológicas que nos protegen frente a nosotros mismos y frente al peligro de la otredad grupal.

Como podemos darnos cuenta, el análisis de las creencias es complejo y no hay un modelo adecuado que atienda objetivamente este pensamiento, tampoco es necesario que las creencias sean fragmentadas por las innumerables, y a menudo inhumanas, diferenciaciones sociales en territorios regionales y globales, como tampoco que éstas sean sometidas a los intereses particulares de distintas culturas o grupos.

Es curioso percibir cómo términos y frases similares a inter religiosidad, interculturalidad, tolerancia religiosa y cultural, religiosidad, pluralismo religioso, visiones distintas del mundo, cosmovisión y humanización de las religiones se han vuelto de uso cotidiano en nuestra sociedad.

Considero que los científicos sociales podemos seguir nuestros análisis sobre las creencias argumentando de forma utilitarista, colectiva, totalitaria y, a menudo, con actitud empática sobre la religión, mostrando un gran respeto por las creencias religiosas de los seres humanos.

Al parecer, a partir de lo expuesto hasta aquí, comienzo el análisis sobre las creencias, sobre los objetos que representan lo sacro y sobre la religión. Dentro del primer capítulo se aborda desde amplias posturas académicas el mundo complejo de las creencias, los símbolos y la religión; concordando que todo esto son construcciones sociales que deben analizarse mediante propuestas teóricas novedosas como las esferas propuestas de Peter Sloterdijk.

En el segundo capítulo tratamos de dar cuenta de la complejidad estructural y analítica de las esferas entendidas como antropotecnias inmunitarias que protegen con la vida festiva, ritual y religiosa de Xiutetelco la vida comunitaria que hospeda cálidamente a los creyentes. Me adentro en su geografía cultural, procediendo así a la territorialización de este municipio serrano costeño.

A propósito de este análisis profundo, elaboro tres auto etnografías que dan testimonio y ejemplifican la vida en tales esferas, porque son antropotecnias para compartir el nacimiento y la muerte colectivamente, los rituales del matrimonio y, sobre todo, las mayordomías son ejemplo claro de la apropiación, vivencia, significado y continuidad de un espacio imaginario: una representación colectiva del poder.

Nuestro último y no menos importante capítulo, caracteriza y complejiza las funciones de las esferas de Sloterdijk como resultado de la mi investigación en torno a las prácticas y creencias religiosas, representadas colectivamente, de Xiutetelco, Puebla, México.

El apartado de anexos mostramos una muestra significativa de fotografías que ejemplifican la identidad del pueblo Xiutetelca, amplios ejemplos de rituales que se convierten en las esferas inmunológicas y las antropotecnias que han creado a lo largo de los siglos por y para ellos.

Los xiutetelcas somos indudablemente *homo festus*, es decir, seres de fiesta y cualquier visitante foráneo lo puede constatar enseguida con el estruendo de los cohetes que no cesan de ninguna manera el fragor de la pólvora -ofrenda efímera de los xiutetelcas hacia los Dioses supremos-.

Pero hemos de reconocer que, si bien nosotros abrazamos la fiesta en grado sumo, aunque la condición festiva en sí es inherente a todo el género humano. Aunque Xiutetelco es líder festivo en la escala regional, lo cierto es que ese espíritu es compartido en toda la región, porque como es sabido, por donde quiera miremos, toda cultura, toda época y sociedad registra en sus orígenes el hecho festivo: allí donde hay ser humano hay fiesta.

Parece que el festejo nos es tan consustancial que no podemos concebir, ni mucho menos soportar, una existencia entera sin él. Ya lo sabían en la Antigüedad, cuando Demócrito dijo

aquello de que "una vida sin fiestas es como un largo camino sin una posada". Pero también se explicó muy bien en el pensamiento *nawua*, en el que el *tlalocan* es un paraíso vasto en agua, frutas, fiesta, flores y pulque aún representado en los altares de los recibidores de las casas xiutetelcas.

Mircea Eliade, el famoso historiador de las religiones, se atrevió a dividir y provocar el pensamiento entre el tiempo profano u ordinario, el de las labores cotidianas y en el que cada día es igual al siguiente, y, por otra parte, el tiempo sagrado o extraordinario, en el que se trasciende el anterior para situarse en una dimensión diferente, más intensa y elevada, que es el tiempo propio de la fiesta. No podríamos vivir continua y monótonamente en el primero sin acceder periódica y extasiadamente al segundo; nos aburriríamos y nos achataríamos, asemejándonos a los animales (que, por cierto, no celebran fiestas) o a las máquinas que solo trabajan mediante códigos y mecanismos simples previamente programados.

La inteligencia e imaginación propias de nuestra especie dan lugar a la creatividad humana, exigen el tiempo festivo como ocasión universal de manifestar a los Dioses, hacerlos presentes bajo la recreación del mito y la experiencia ritual. La fiesta es, pues, entre nosotros, un hecho tan natural como la razón, hasta el punto de que cabe redefinir al ser humano como *Homo Festus*, animal festivo por naturaleza.

Así que nosotros, los xiutetelcas, somos humanos dionisiacos, dipsómanos, pero ecuanímenes en los cargos cuando celebramos por todo lo alto nuestros santos patronos, nuestra agua, los señores de los cerros o las serpientes de los ríos; somos prudentes en las limpias de espanto para evitar provocar los duendes de los nacimientos y agradecemos a la tierra con la procesión sacrificio de San Juan en el mes de abril para el comienzo de la lluvia.

CAPÍTULO I. LA RELIGIÓN: ESFERA Y ANTROPOTECNIA

El tema principal que aquí se tratará es el de la religión como una esfera hospitalaria de prácticas rituales, como antropotecnia ancestral que influye y determina las formas de habitar el mundo, porque ordena y otorga sentido simbólico, moral, a la vida comunitaria de los habitantes de Xiutetelco.

Entendemos, con Peter Sloterdijk, que los rituales religiosos son antropotecnias capaces de generar esferas de calidez y resistencia frente al triunfo de la razón cínica. Una razón que nos arranca, entre otros muchos derechos, el pensamiento de lo sagrado y del principio de esperanza. Desde la mirada ontoantropológica se propone volver al cuidado del ser del ser humano, por ello las esferas representan contenedores caracterizados por vínculos afectivos y de intimidad.

Una esfera existe por las relaciones cercanas que el ser humano tiene con su entorno, el espacio y el territorio donde se encuentran, donde nacen; algunos elementos como la lengua, la cultura, la religión posibilitan esas relaciones de intimidad haciendo posible que las esferas sea un espacio donde se contiene la existencia del ser humano. Siguiendo el modelo sistémico, la esfera también crea espacios a nivel micro y macro, dependiendo unas de otras protegiéndose entre sí al modo tal que cuando una llega a ser afectada, todas sufrirán las consecuencias de ello.

El ser humano se encuentra sumergido en diferentes esferas, cada una le permitirá relacionarse de diferente manera con el mundo.

Las esferas de Sloterdijk parten desde el vientre de la madre hasta crear relaciones sociales, tantas que incluso una sociedad está compuesta por múltiples esferas, donde podemos ubicar la familia, la política, la economía, la religión, etcétera. Todas estas microesferas son parte de una macro esfera que puede ser la cultura y el Estado. Pensar en el posible cambio de alguna de nuestras microesferas es pensar también en que la macro esfera resultara afectada.

Una vez expuesta de esta manera general la perspectiva ontoantropológica de Sloterdijk sobre las esferas y las antropotecnias (prácticas milenarias para el cuidado del ser), que orientan mi trabajo, puedo abordar el estudio de los rituales religiosos como esferas en las que se despliegan

prácticas cuidadoras del ser, relaciones de comunidad, apropiación del territorio, solidaridad, religiosidad e identidad, que se traducen en fuentes prometeicas de calor para los pueblos asolados por la presencia precarizante de las crisis crónicas del sistema capitalista, la más reciente causada por el Covid-19.

Me pregunto aquí con ánimo onto-antropológico lo siguiente:

¿De qué manera los rituales religiosos, entendidos como esferas y antropotecnias hospitalarias, influyen cultural, moral e individualmente sobre las comunidades de Xiutetelco, Puebla...?

Esferas y religión

La evolución de las sociedades desde su formación más primigenia o elemental, hasta las grandes y complejas urbes, contienen elementos que pueden ser considerados como remanentes en el lenguaje de la industria y el capitalismo; fantasmas de pensamientos o creencias, que pretenden, por encima del tiempo, comprender el origen de los fenómenos naturales ininteligibles para la razón. Y los rituales, antropotecnias salvíficas, en mi opinión protegen a los pobladores en esferas de calidez intimista y mantienen viva la autenticidad de la fe en la otra vida.

En una interpretación que subraya la reconciliación consigo mismo, como camino para purificar los pecados del ser humano Müller escribe:

La religión no es nunca práctica, ni tuvo por objeto gobernar nuestra vida. Para esto basta la simple moralidad, y sólo una sociedad corrompida puede hacer de la religión un móvil para el bien. La religión es la ciencia; es el poder que da al hombre la vista clara de sí mismo, que responde a las preguntas más elevadas y que nos pone de este modo en plena armonía con nosotros mismos, santificando el alma.⁴

Entre las múltiples y diversas interpretaciones del sentido religioso es notoria la expresión exterior del culto sagrado, por lo que resulta muy complejo pensar en una religión sin ejercicios rituales.

⁴ Max Müller, *La ciencia de la religión*, Minuesa, Madrid, 1877, p.104.

La religión es algo en movimiento que ha pasado y todavía pasa por la evolución histórica, y todo lo que podemos hacer es remontar su curso hasta los orígenes y desde allí intentar abarcar la serie de sus desarrollos posteriores. Pero si es imposible dar una definición adecuada o una descripción completa de todo lo que se ha designado con el nombre de religión, es posible dar un carácter específico que distinga de todos los demás objetos de la conciencia religiosa, y que al mismo tiempo distinga la conciencia en presencia de los objetos religiosos de lo que es en presencia de los objetos suministrados por los sentidos o la razón.⁵

Ahora bien, si queremos comprender el mundo subterráneo de las creencias, quizá resulte necesario conocer la perspectiva filosófica de José Ortega y Gasset. Para el pensador español las creencias son los fundamentos de la existencia:

Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre el que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas "vivimos, nos movemos y somos". Por lo mismo, no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sino que actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos. Cuando creemos de verdad en una cosa no tenemos la "idea" de esa cosa, sino que simplemente "contamos con ella..."⁶

Es decir, las creencias son el terreno sobre el que acontece nuestra conducta, nuestro intelecto, nuestra vida y nuestro ser en sentido literal del ser.

Las primeras creencias religiosas guardaron, evidentemente, íntima relación en torno a los astros que los humanos observaban en el firmamento; el sol, la luna y las estrellas son las primeras construcciones simbólicas de lo sagrado. Poco más tarde la tierra y todo lo que de ella emanará se adhiere a esta constante y animales, naturaleza, fuego, tierra, agua y aire comienzan a construir el lenguaje de las creencias. Somos las creencias. La esfera de la creencia se convierte en "irracional" desde nuestro constructo y bagaje cultural del mundo occidental, puesto que las creencias son contra intuitivas, es decir, creencias que contradicen la idea de realidad de la razón pensante.

⁵ *Ibid.*, p.107.

⁶ José Ortega y Gasset, *Ideas y Creencias*, Biblioteca Digital Omegalfa, México, 2010, p.6.

Conforme la evolución del hombre continuó su curso, el ser humano construyó creencias que dieran explicación a todos los fenómenos que lo rodeaban; muchas de estas creencias se cimentaron en un imaginario impresionante con signos, símbolos y tótems. Muy pronto alcanzó la institucionalización de las religiones, obligando a todos y cada uno de sus ahora creyentes a considerarse como fuerzas ultra terrenales dominantes, medios por los cuales se reclaman espacios y recursos terrenales.

Es quizás a partir de este momento cuando se comienza a definir a la religión como la creencia en un mundo supranatural, con seres divinos sobrenaturales, extraordinarios y misteriosos; dioses, espíritus y demonios que, mediante poderes prodigiosos ordenan y controlan los fenómenos imperceptibles al entendimiento. En ese sentido, la relación hombre -naturaleza comienza a fijar prácticas de culto que se orientan al agradecimiento por las cosechas, la comida, las lluvias, entre muchas otras situaciones próximas a un panteísmo natural. Son momentos clave para que la representación y actualización de las imágenes simbólicas se renueven en el pensamiento religioso, como ocurrió históricamente con el entrelazamiento de prácticas religiosas entre el cristianismo y la cosmovisión religiosa mesoamericana.

A propósito, Edward B. Tylor utiliza el término animista para fundamentar su definición de creencia; la que concibe no como parte de un Dios sino como la existencia del alma humana:

Pocos los que entreguen sus mentes en dominar los principios generales de la religión salvaje nunca volverán a considerarla ridícula o su conocimiento superfluo para el resto de la humanidad. Lejos de que sus creencias y prácticas sean un montón de disparates, son consistentes y lógicas en un grado tan alto como, para empezar, tan pronto como sean aproximadamente clasificadas, a exponer los principios de su formación y desarrollo; y estos principios prueban ser esencialmente racionales, a pesar de trabajar en una condición mental de intensa e invertebrada ignorancia. Yo mismo he empezado a examinar sistemáticamente, entre las razas inferiores, el desarrollo del animismo con un sentido de intentar una investigación que esté muy cerca de la actual teología de nuestros propios días; es decir, la doctrina de las almas y de otros seres espirituales en general.⁷

Herbert Spencer, por su parte, entiende la creencia religiosa primigenia como un rasgo peculiar en la existencia de los espíritus de los muertos.

⁷ Edward Burnett Taylor; *Cultura Primitiva*. Ayuso, Madrid, España, p.77.

Como tipificación de la génesis de las concepciones religiosas que se delinearán en este capítulo, primero se puede dar una declaración hecha por el Sr. Brough Smyth en su elaborado trabajo *Los aborígenes de victoria*. Cuando un australiano, de la marca como cazador o consejero, es enterrado, el curandero, sentado o acostado junto a la tumba elogiando al difunto y escuchando sus respuestas, dijo: “El muerto había prometido que por su asesinato sería suficiente Vengado, su espíritu no perseguiría a la tribu, ni causaría la lejanía, ni los desviaría por caminos equivocados, ni les traería enfermedad, ni haría ruidos fuertes en la noche”. Aquí podemos reconocer los elementos esenciales de un culto. Hay un *belif* en un ser del Rey que llamamos espíritu sobrenatural. Hay alabanzas de este ser, que se supone que debe escuchar. Con la condición de que se cumplan sus mandatos, se dice que promete que no hará un uso malicioso de este sobrehumano, los *poers* no dañarán a los vivos con la pestilencia, ni los engañarán, ni los enfurecerán.

Al leer los dichos japoneses, "si los espíritus de los muertos continúan existiendo en el mundo invisible, que está en todas partes a nuestro alrededor, y que todos se convierten en dioses, de diferente carácter y grados de influencia, y también que los dioses que hacen daño deben ser apaciguados, para que no castiguen a quienes los han ofendido, y todos los dioses deben ser adorados, para que puedan ser inducidos a aumentar sus favores; nos fortalece la sospecha de que estos dioses maléficos y dioses benéficos se han derivado de los espíritus de los muertos ... de diferente carácter e influencia.⁸

Él presupone que la experiencia de la muerte en los humanos primitivos significaba una experiencia terrible y, por lo tanto, imposible de entender; la muerte significa el fin de nuestro ser material, pero no el espiritual que continuará manifestándose en los sueños de quienes continúan

⁸ Herbert Spencer, H. *The Principles of Sociology Vol. III*, University of Virginia, 1898, pp.4 -7.

As typifying that genesis of religious conceptions to be delineated in this chapter, a statement made by Mr. Brough Smyth in his elaborate work The aborígenes of victoriamay first be given. When an Australian, of mark as a hunter or counsellor, is buried, the medicine – man, seated or lying beside the grave praising the deceased and listening for his replies, said – “The dead man had promised that for his murder should be sufficiently avenged his spirit would not haunt the tribe, nor cause the far, nor mislead them into wrong tracks, nor bring sickness amoingst them, nor make loud noises in the night. Here we may recognize the essential elements o a cult. There is belif in a being of the King we call supernatural a spirit. There are praises of this being, which he is supposed to hear. On condition that his injuctions are fulfilled, he is said to promise that he will not make mischievous use of this superhuman poers will not hurt the living by pestilence, nor deceive them, nor frighthen them.

On Reading the Japanese sayings, “are the spirits of the dead continue to exist in the unseen world, wich is everywhere about us, and that they all become gods, of varying character and degrees of influence, and also that the gods who do harm are to be appeased, so that they may not punish those who have ofended them, and all the gods are to be worshipped, so that they may be induced to increased their favours; we are strengthened in the suspicion that these maleficent gods and beneficent gods have all been derived from the spirits of the dead ... of varying character and influence. Traducción propia.

en vida. Para Taylor, las creencias religiosas podrían haber nacido dentro del sueño, pero no específicamente en los sueños relacionados con personas.

En 1890 James Frazer publica su obra *La rama dorada*, en la que el autor define al nacimiento de la religión a partir de la magia.

La religión consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico, a saber, una creencia en poderes más altos que el hombre y un intento de este para propiciarlos o complacerlos. De los dos, es evidente que la creencia se formó primero, puesto que deberá creerse en la existencia de un ser divino antes de intentar complacerle. Pero a menos que la creencia guíe a una práctica correspondiente, no será religión, sino meramente teología. En otros términos, un hombre no es religioso si no gobierna su conducta de algún modo por el temor o amor. La religión, como una conciliación de los poderes sobrehumanos, se abroga el primer término de la alternativa, pues toda conciliación implica que el ser conciliado es un agente personal y consciente y que su conducta es en alguna medida incierta, pudiendo ser inducido a variarla en la deseada dirección por una juiciosa apelación a sus intereses, sus apetitos o sus sentimientos. La conciliación jamás se emplea para las cosas que se considera inanimadas, ni se dirige a las personas cuya conducta en las circunstancias dadas se sabe que está determinada con absoluta certeza.⁹

La magia para Frazer consiste en una simple y rudimentaria forma de explicar los fenómenos de la realidad basada en la observación y aplicación de ideas. La magia, por lo tanto, es una forma de pensamiento perfectamente racional, que puede llegar a conclusiones erróneas y, dando como resultado la instauración de creencias en Dioses o seres sobrenaturales, pues contribuye a descifrar los cambios que el humano primitivo observaba en la naturaleza.

Pero las creencias van más allá de explicar un simple hecho o fenómeno natural, las creencias son el ser religioso de los seres humanos y, por lo tanto, cumplen funciones específicas en la organización social. En Las reglas del método sociológico de Durkheim observa a la religión como una institución o hecho social.

Un hecho social es normal para un tipo social determinado, considerado en una fase determinada de su desarrollo, cuando se produce en el promedio de las sociedades de esta especie, consideradas en la fase correspondiente de su evolución. Se pueden comprobar los resultados del método anterior mostrando que la generalización del fenómeno depende de las condiciones generales de la vida colectiva en el tipo social considerado. Esta comprobación es necesaria cuando ese

⁹ James George Frazer., *La rama dorada Magia y Religión*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, España, 1981. p73.

hecho se relaciona con una especie social que no ha efectuado aún su evolución integral.¹⁰

Advirtiendo su síntesis en dos puntos de vista:

- El punto de vista causal y diacrónico que permitirá descubrir los orígenes de dicha institución.
- El punto de vista teológico o sincrónico que permea la posibilidad de descubrir la finalidad o función que se desarrolla en esta institución.

Aunque su obra *La división del trabajo social* da pie a diferenciar la existencia de sociedades primitivas y sociedades industrializadas, plantea el concepto de conciencia colectiva como un elemento peculiar en la solidaridad y convivencia común que puede observarse de forma indiferente.

El conjunto de las creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, constituye un sistema determinado que tiene su vida propia, se le puede llamar la conciencia colectiva o común. Sin duda que no tiene por substrato un órgano único; es por definición, difusa en toda la extensión de la sociedad; pero no por eso deja de tener caracteres específicos que hacen de ella una realidad distinta. En efecto, es independiente de las condiciones particulares en que los individuos se entran colocados; ellos pasan y ella permanece.¹¹

La conciencia colectiva, según Durkheim, es la creencia o conciencia de pertenecer a una entidad supraindividual; afirmando que ninguna sociedad puede mantenerse unida por el simple hecho de coerción física, es decir, todos los grupos sociales necesitan generar consensos que legitimen su comunidad. Con estos postulados Durkheim comienza a plantear una nueva posibilidad de análisis del hecho religioso o de la religión en relación con la función que cumple dentro de las sociedades, aunque, aunque esto lo encontramos con mayor precisión dentro del texto *Las formas elementales de la vida religiosa* -que revisaremos más adelante.

¹⁰ Emile Durkheim., *Las reglas del método sociológico*, Cuadernos de la Gaceta, Fondo de Cultura Económica, México, 2001. p.111.

¹¹ Emile Durkheim, *La división del trabajo social*, Colofón S.A., México, 2007, p.89.

Edward E. Pritchard, basándose en los planteamientos de Durkheim, expone que la religión se basa en dos características fundamentales:

La religión es una forma de superestructura social, es un espejo o reflejo de las relaciones sociales, las cuales a su vez se apoyan en la estructura económica básica de la sociedad. Las nociones de espíritu, alma, etc., proceden de una época en que existían jefes de clan, patriarcas, en otros términos, en que la división del trabajo dio lugar a la independización del trabajo administrativo.

Por lo tanto, la religión principia con la veneración de los antepasados, de los mayores del clan: en su origen es un reflejo de las relaciones de producción (en particular las del amo y el esclavo) y del orden político de la sociedad que estas condicionan. Así, pues, la religión propende siempre a adoptar la forma de la estructura político - económica de la sociedad, si bien dicho ajuste puede tardar algún tiempo en producirse.¹²

La religión en sí misma es un hecho social, debido a esto, no puede ser considerada como una simple ilusión o error. Por lo tanto, este hecho objetivo no surge de las conciencias subjetivas de los creyentes. Según Pritchard, se impone a ellas puesto que podríamos estar o no obligados a tener una religión en particular, pero tampoco podemos construir una religión propia y privada, puesto que la religión es un hecho colectivo.

La religión, por lo tanto, es un fenómeno autónomo que no debe ser reducido a otro fenómeno; es decir, aunque la religión no cumpla una función social o no se interprete a partir de lo que debería cumplir, es sino la propia función que desempeña la religión; es decir, resulta imprescindible.

Durkheim se pregunta entonces ¿qué es la religión?:

Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las entidades sacras, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a él.¹³

¹² Edward Evans Pritchard., *Las teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI Editores, España, 1991, pp.126 – 127.

¹³ Emile Durkheim., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal Editor, España, 1982, p.42.

Visibilizamos dos componentes importantes en la conformación de la religión; las creencias y las prácticas. Por un lado, las creencias son las representaciones que expresan lo sagrado en su forma más natural y, por el otro lado, las prácticas son los ritos religiosos, las normas colectivas que prescriben las conductas de cómo deben comportarse los sujetos ante lo sagrado. Por lo tanto, esta definición conlleva al eufemismo siguiente: “hay religión dónde hay cosas sagradas... la cosa sagrada es, por excelencia, aquella que lo profano no puede, no debe tocar con impunidad...”¹⁴.

Durkheim comprende que la naturaleza sagrada de un objeto no proviene de sus características intrínsecas sino por el contrario de las relaciones extrínsecas. Los objetos son sagrados porque simbolizan lo importante de lo sagrado en su carácter simbólico; estos objetos sagrados lo son porque son símbolos; es decir, objetos que hacen referencia a otros objetos o a otro objeto. Este otro objeto u objetos deben ser precisos y prácticos; algo que los individuos no puedan concebir de ninguna otra manera sino a través de símbolos.

Podemos así, interpretar los símbolos en dos vertientes. Por un lado, constituyen la forma exterior y sensible de lo que se llamaría Dios totémico y, por el otro, constituyen el símbolo de una sociedad determinada llamada clan o grupo. Estos clanes estarán reconocidos por imágenes o signos mediante los cuales se diferenciaban unos grupos de otros, un sello personal, visible de acuerdo con títulos, parentesco, nombres, sangre, animales, entre otros aspectos.

Durkheim lo escribe así: “Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que hace profesión de adherirse a ellas y de prácticas los ritos que les son solidarios...”

La representación de los mitos, intentando aterrizar en lo particular de mi investigación, es simbólica, se consideran sagrados no por el hecho de ser dioses ellos mismos sino porque son símbolos que representan exclusivamente a un Dios en cuestión. Trátese de objetos o animales se agrupan en especies o grupos totémicos o religiosos concretos.

¹⁴ *Ibid.*, p.36

Lo anterior me sirve de fundamento para referirme a ciertas comunidades mexicanas en las que las imágenes religiosas, creadas a partir de la evangelización, fueron formas reinterpretadas en la conciencia de los dominados, porque los dioses y prácticas religiosas indígenas se entretejieron con el Dios cristiano y todo su séquito celestial. Por lo tanto, consideramos sagrada la imagen o estatua del santo Cristo que aparece en una iglesia, así como también la cruz de un ojo de agua o un monte maderable. En estos ejemplos Dios no está dentro de la estatua ni en la cruz colocada en el *ameyal*¹⁵ sino que la estatua y la cruz simbolizan nuestro Dios, por eso son sagrados.

Es preciso denotar que no solamente los tótems simbolizan el Dios sino también el clan o grupo, algo que les permitirá tener como distintivo entre otros clanes o grupos. De este modo, encontramos tres elementos importantes de la religión totémica, algo que llamaremos la triada: Tótem - Dios - Clan o grupo.

El tótem simboliza dos cosas: el dios y el clan. Es decir, el dios y el clan son una misma cosa, puesto que el clan está representado simbólicamente en un tótem e interiorizado en las conciencias de los individuos. Para Durkheim lo sagrado no es más que la sociedad que se representa en tótems mediante prácticas sagradas o religiosas que colectivizan. En otras palabras, habla de los rituales:

Las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan; las cosas profanas aquellas a las que se aplican estas prohibiciones y que deben quedar a distancia de las primeras. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que sostienen ya sea entre sí, ya sea con las cosas profanas. Por último, los ritos son reglas de conducta que prescriben como debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas.¹⁶

Las creencias develan la naturaleza de lo sagrado y su relación con el mundo profano, mientras los ritos ordenan y dan sentido al universo religioso y, como veremos, al mundo de la vida cotidiana.

¹⁵ *Ameyal* – Del fonema náhuatl *Ameyalli* que se puede traducir al español como nacimiento o corriente de agua.

¹⁶ *Op.Cit.*, p.36.

Esfera religiosa y símbolo

La primera sensación o experiencia de nuestra existencia es por medio de “lo cercano”. Peter Sloterdijk explica que lo cercano es el espacio vivido y vivenciado, en donde se contiene la existencia, a este espacio Sloterdijk lo llama esfera. El mundo está compuesto por múltiples esferas, las cuales parten desde un espacio íntimo y, posteriormente, se extienden hacia el cosmos, la primera esfera en donde el ser humano se encuentra inmerso es a la que Sloterdijk llama “clausura de la madre” y consiste en abandonar un espacio para entrar en otro.

Este primer traslado es el nacimiento, durante el periodo de gestación el vientre de la madre cumple una función de protección y después del nacimiento se vuelve necesario para el ser humano encontrar otro espacio de refugio. El primer refugio del ser humano es el vientre de la madre y esta es la primera esfera, después de su nacimiento dependerá de otros espacios que ya son totalmente ajenos a esa esfera de incubación, otras esferas donde la socialización, la conducta y la cultura le involucran íntimamente.

Es por eso que antes de que haya existencia debe haber coexistencia, un ser histórico, intersubjetivo. Continuando con la analogía del nacimiento, la esfera que da continuidad a la existencia del ser humano son las relaciones con el padre, hermanos, sociedad, comunidad, etcétera. Siguiendo esta línea, la familia es la siguiente esfera inmunológica, donde encontrará nuevamente el refugio y un estado de intimidad y protección como el que tuvo en un principio en el vientre de la madre.

Así sucesivamente las esferas hasta involucrarse de manera social e íntima con otros individuos.

Puesto que el ser humano mediado es un ser que viene en principio de un espacio interior íntimo, arropado, busca también cobijo más tarde y, si no lo encuentra, intenta crear espacios de refugio, conformación de espacio, esbozando, al hacerlo, una onto —y filogénesis de los espacios de vida humanos: de las conformaciones tanto individuales como histórico colectivas de esferas en círculos ampliados, en relaciones de pareja, familias, amistades, asociaciones, partidos, estados, iglesias, reinos, naciones. En cada una de esas esferas hay «fuertes motivos» para estar

juntos. También entran dentro de esa perspectiva las catástrofes que suceden cuando estallan las esferas.¹⁷

El ser humano busca encontrar dónde contener su existencia y la esfera es ese contenedor donde puede encontrarse a sí mismo y puede expresarse tal como es, allí haya la protección, intimidad y animación. Ese espacio es el primer contacto con el exterior, el cual ha existido históricamente y, al mismo tiempo es heredado, como sucede con la cultura que se transmite de generación en generación, por medio de las tradiciones y costumbres. La cultura también crea esa coexistencia de vínculo íntimo y acogedor como en el vientre de la madre, la cultura da sentido a la existencia del ser humano.

Este ser humano conoce e interpreta al mundo por medio del espacio donde existe, el contacto más cercano con la naturaleza la experimenta a través de la relación íntima con la cultura heredada.

Por eso tiene hoy más sentido que nunca la indagación de nuestro “dónde”, puesto que se dirige al lugar que los seres humanos crean para tener un sitio donde poder existir como quienes realmente son. Ese lugar recibe aquí el nombre de esfera, en recuerdo de una antigua y venerable tradición. La esfera es la redondez con espesor interior, abierta y repartida, donde habitan los seres humanos en la medida en que consiguen convertirse en tales. Como habitar significa siempre ya formar esferas, tanto en lo pequeño como en lo grande, los seres humanos son los seres que erigen mundos redondos y cuya mirada se mueve dentro de horizontes. Vivir en esferas significa generar la dimensión que pueda contener seres humanos. Esferas son creaciones espaciales, sistémico -inmunológicamente efectivas, para seres estáticos en los que opera el exterior.¹⁸

Apoyándonos en la fenomenología ontológica heideggeriana, varios filósofos modernos aluden al “ser en el mundo”, como un momento particular donde el ser humano se encuentra suspendido en el ser, el “donde” se entiende aquí como principio de existencia; Sloterdijk propone un principio para entender la existencia y es el “ser-en-esferas”. Se refiere a que dentro de las esferas se crean los vínculos necesarios para la convivencia humana, siendo así los espacios donde los seres humanos desarrollan su propio clima simbólico para dar sentido a su existencia.

¹⁷ Petter Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas*, Biblioteca de Ensayo Siruela, Madrid España, 2003, pp. 8 – 9.

¹⁸ *Ibid.*, p.26.

Ese sentido se transmite a través de las tradiciones y costumbres de los seres humanos involucrados en alguna esfera cultural, este conocimiento es aquel que da un sentido de existencia a los individuos, generando un vínculo íntimo y de afecto donde los individuos se sientan parte de esa existencia, es por ello que para Sloterdijk las esferas existen gracias a la coexistencia, “lo cercano” necesita afecto e intimidad: “La climatización simbólica del espacio común es la producción originaria de cualquier sociedad. De hecho, los seres humanos hacen su propio clima, pero no lo hacen espontáneamente, sino bajo circunstancias encontradas, dadas y transmitidas.”¹⁹

Una esfera se transforma en un ambiente hostil o en un espacio poco agradable, debido a que no existen vínculos estrechos entre los seres humanos; por lo tanto, la coexistencia es necesaria para la existencia y si los vínculos se pierden se genera la violencia; el funcionamiento de las esferas en profundo sentido radica en los vínculos de afecto, de intimidad y protección que van desarrollando los individuos durante la convivencia, la violencia es indicio fundamental de que una esfera deje de existir para desarrollarse una nueva.

No sólo existen los peligrosos agujeros de ozono en la atmósfera, también en la esfera social puede suceder que el aire para respirar se vuelva escaso o esté emponzoñado; que se produzca una congelación o un resfriado por falta de relaciones; que los seres humanos se acerquen sin vincularse unos a otros. Las consecuencias son psicosis individuales y pánicos sociales. (...) Cuando los espacios ya no son habitables puede suceder que una política de añoranza del útero desbroce con violencia su camino.²⁰

Las esferas también tienden a renovarse o poner en peligro su existencia, una esfera deja de existir cuando otra esfera externa o interna influye de manera violenta. Una esfera, por ejemplo, puede llegar a colapsar desde su interior cuando se crea hostilidad en el espacio, este fenómeno se puede observar en una revolución social, en la que se crean nuevos vínculos afectivos y se comienzan a desechar los antiguos. Es ahí cuando la esfera se llega a modificar y se convierte en una nueva, con otro sentido de la existencia. Cuando la violencia proviene del exterior es cuando una macro esfera influye determinantemente en la microesfera; por ejemplo, cuando una nación es conquistada por una más grande o superior, los conquistadores se adentran en la microesfera para renovarla, imponiendo su política, su cultura, sus costumbres, tradiciones; se renuevan los vínculos

¹⁹ *Ibid.*, p.52.

²⁰ *Ibid.*, p.9.

afectivos e íntimos, se estudian y aprehenden códigos culturales de ambos escenarios tanto conquistados como conquistadores y se recrean mitos y rituales adaptados a la nueva esfera.

La religión como forma de expresión de “lo cercano” entre el ser humano y el mundo por medio de lo simbólico, que es la imagen de lo absoluto, de la totalidad y la salvación, cambia de manera radical en la esfera cuando ésta ha sido violentada, provocando la modificación de los mitos y rituales.

El ser retoma otro sentido existencial e histórico; las esferas pueden renovarse constantemente con el devenir histórico, modificando la realidad del ser humano, porque las esferas, como ellos mismos, están dirigidos hacia la muerte, a la desaparición, pero también pueden predominar en la historia.

La muerte puede generar dos sentidos: primero como extinción total y, en segundo lugar, como creación de un sentido histórico nuevo, de un nuevo momento.

La extinción de una esfera es entonces, desde la perspectiva heideggeriana del ser-para-la muerte, dónde el ser humano es un ente que está condenado a desaparecer o abandonar un cuerpo, pero, al mismo tiempo, prevalece dentro de un sentido histórico, como un alma o una conciencia, que se queda impregnada en el espacio y el tiempo. La religión es ese tipo de conciencia que prevalece en el ser-para-la muerte, la religión prepara al ser humano para la muerte y, simultáneamente le da sentido a su vida. La muerte es inevitable, sí, pero también invita a pensar que, a pesar de que algún día desapareceremos físicamente, podemos dejar un legado.

Jesús tuvo primero una muerte física, después de tres días resucitó y abandono el mundo terrenal, pero al ocurrir este suceso, dejó un legado: el cristianismo. La resurrección de Jesús es ese tránsito de muerte en el que su vida encontró un sentido de existencia que permanece en el tiempo y en la historia de la humanidad. Una esfera llega a desaparecer completamente cuando su ser ya no tiene algún sentido, cuando ya no puede prevalecer en el tiempo y en la historia.

(..)Lo que Heidegger ha llamado ser-para-la-muerte no significa tanto la larga marcha del individuo hacia una última soledad, anticipada con determinación

pánica, sino la circunstancia de que todos los individuos han de abandonar alguna vez el espacio en el que estuvieron aliados, en fuerte conexión con otros. Por eso la muerte importa en definitiva más a los supervivientes que a los difuntos. Así, la muerte humana tiene siempre dos caras: una, que abandona un cuerpo helado, y otra, que muestra restos de esferas: algunos de estos restos son asimilados en espacios superiores y vivificados de nuevo, mientras otros quedan abandonados como basura caída de antiguos espacios de animación. Lo que se llama fin del mundo significa estructuralmente muerte de esferas. (...).

La experiencia humana e histórica testifica siempre que las esferas pueden persistir más allá de la separación mortal y que lo perdido puede permanecer presente en los recuerdos como advertencia, como fantasma, como misión, como saber. Sólo porque esto es así no necesita convertirse cada separación de amantes en un fin del mundo, ni cada cambio lingüístico en un fin de la cultura.²¹

El ser-ahí “es” porque es ser-en-el-mundo. El ser es un “ser-en...”; es decir, el hombre está en el mundo, el hombre es un ser en el mundo, y este mundo es que le da sentido a su existencia. Sloterdijk se refiere al ser-en-esferas, la esfera es el contenedor de la existencia del ser humano, dentro de la esfera se encuentra el símbolo. Es él “donde” el ser contiene su existencia, por medio del símbolo es como el ser humano entiende a sus semejantes, donde también se llegan a compartir los objetos sagrados y los rituales, esto constituye un lenguaje analógico y una comunicación invisible para que se logre la convivencia social: lo simbólico, a través de un lenguaje denso, crea esa intimidad de coexistencia entre los seres humanos.

“Ser-en”, en nuestro sentido, muestra, por lo contrario, una estructura del ser del “ser-ahí” y es un “*existenciario*”. Pero entonces no cabe pensar en el “ser ante los ojos” de una cosa corpórea (el cuerpo humano) “en” un ente “ante los ojos”. “En” procede de *imman*: “habitar en”, “detenerse en”, y también significa “estoy habituado a”, “soy un habitual de”, “estoy familiarizado con”, “soy un familiar de”, “frecuento algo”, “cultivo algo”; tiene, pues, la significación de *colo* en el sentido de hábito y diligo... “Ser” como infinitivo del “yo soy”, es decir, comprendido como existenciario, significa “habitar cabe...”, “estar familiarizado con” ...²²

El ser humano se introduce en la esfera de la religión por medio del símbolo, la religión es el entorno donde el ser humano se siente protegido creando lazos de afecto e intimidad en alguna cultura o grupo social. El ser humano se acerca al mundo por medio de sus sentidos, al ser expulsado de la placenta materna es cuando llega a estar suspendido en el mundo; esto es, desde

²¹ *Ibid.*, p.41.

²² *Op.Cit.*, p.281.

que nacemos el recién alumbrado comienza a utilizar sus facultades sensoriales, en primera instancia la madre es para el símbolo de afecto y protección. En dado caso que la madre no garantice ese afecto y protección, encontrara la forma de buscarlo en otro espacio y, a su vez, va a interactuar con el mundo, desde que el ser humano es un infante comienza a crear símbolos que le ayudaran a interactuar en el entorno.

Para tener una mejor comprensión acerca de cómo el ser humano se adentra en la esfera de la religión es necesario explicar qué función tiene el símbolo como modo de comprensión del mundo. Prácticamente el símbolo tiene una función demasiado importante en la religión, esto se puede observar porque cada religión tiene un símbolo propio que la identifica, en el cristianismo romano es la cruz, en el budismo el dharma-chakra, en el cristianismo ortodoxo es la cruz ortodoxa o rusa, el símbolo es una forma de reconocimiento, es un lazo que genera vínculos afectivos y de intimidad entre los miembros, el símbolo es la representación de la esfera religiosa.

Ernst Cassirer escribe tres volúmenes sobre la Filosofía de las formas simbólicas (entre 1921 y 1929), que serían considerados los postulados de la Filosofía de la cultura. En sus obras se configura una amplia teoría sobre el sentido, la realidad y la actividad cognoscitiva dónde se considera que el objeto de todas sociedades es fenoménico, sensible, concordando con Kant, llaman “intuición”.

Cassirer no admite la posibilidad de llegar a conocer todo lo determinado de “una cosa en sí”, sostiene que existe una construcción racional que va más allá de lo que se percibe a partir de los sentidos o la intuición afirmando que el ser humano interpreta realidades porque es una manera de conocer, dar forma, ordenar e incluso configurar el caos de las cosas que percibe.

Conocer no significa “copiar” o representar una realidad dada con anterioridad al conocimiento, sino que supone “constituir la objetividad” por medio de la actividad cognoscitiva que pone orden, configura e informa el caos de impresiones que recibe el sujeto. En este sentido, al conocer el espíritu “no copia una realidad que ya es objetiva”, sino que “la constituye en su objetividad”, en “objeto de conocimiento”.²³

²³ Ernst Cassirer, “*The subject matter of the Humanities*” en *The logic of Humanities*, Yale University Press, New Haven USA, 1974, p.41.

Con estos aportes podemos definir entonces que el acto de conocer no implica la actividad de copiar objetos ni tampoco de crear realidades sino de construir los objetos del conocimiento a partir de la percepción y conmoción del caos vivido. Cassirer afirma que el yo –esa mente individual que a finales de siglo XIX Sigmund Freud describe como la mente individual de todo ser humano– no puede crear la realidad, puesto que el ser humano está rodeado por una realidad que él mismo no ha construido y que debe aceptar; sin embargo, en su necesidad de sujeto creador, receptivo y creativo, deberá hacer esta realidad coherente, comprensible, inteligible, objetiva en un mundo empírico, representado en el lenguaje simbólico.

...El “yo”, la mente individual, no puede crear la realidad. El hombre está rodeado por una realidad que él no ha producido y que tiene que aceptar finalmente como un hecho. Pero tiene que interpretar esa realidad, hacerla coherente, comprensible, inteligible. Y esta tarea es llevada a cabo en las diversas direcciones en las que se despliega la actividad humana: en la religión y en el arte, en la ciencia y en la filosofía. En todas ellas, el hombre demuestra que no es sólo un receptor pasivo del mundo exterior; es activo, creativo. Pero lo que él crea no es una nueva cosa substancial; es una representación, una descripción objetiva del mundo empírico...²⁴

Esta filosofía de la cultura nos invita a elaborar un planteamiento crítico de todas las formas de configuración del mundo, desafiando la pluralidad de las manifestaciones, a fin de desarticular los sistemas más profundos de la unidad del saber cultural. En ese sentido, es preciso estudiar las dimensiones de estas unidades funcionales en relación con el microsistema que se mueve bajo la función simbólica.

La función simbólica por lo tanto es la capacidad específicamente humana por la cual los seres humanos dan origen a sus sistemas simbólicos y símbolos. Este concepto no es una copia de objetos exteriores por sí mismos, tampoco son construcciones del espíritu en el vacío. La forma simbólica convierte la conmoción del sentido de la vista y construye así el mundo que conocemos.

Los símbolos forman parte del mundo humano de los sentidos, son designios que poseen un valor funcional, no son rígidos, sino que poseen flexibilidad en el significado de cada símbolo; los símbolos se definen como una realidad material que indican otra cosa, un contenido individual, sensible y además basto en poder de representación que sintetiza el mundo y el espíritu. Por lo tanto, un símbolo es algo que significa, un significante; Charles Sanders Peirce clasifica tres formas de transmitir información: indicios, iconos y símbolos.

Un indicio es un objeto que hace referencia a otro mediante una relación o una casualidad, por ejemplo, el asfalto mojado indica que ha llovido, el cielo nublado indica que probablemente lloverá; la sirena de una patrulla indica un caos inmediato.

²⁴ Ernst Cassirer, "Language and Art II", en *Symbol, Myth and Culture*, Donald Phillip Verene Editor, Estados Unidos, 1945, p.195.

Los íconos son objetos que hacen referencia a otros objetos mediante una relación similar, por ejemplo, el icono con una letra en un computador hace referencia a una aplicación de escritura digital.

Finalmente, los símbolos son objetos que hacen referencia a otros objetos de forma distinta, como lo puede ser mediante signos lingüísticos; pero habrá que tener cuidado en la interpretación de esos símbolos, puesto que la comunicación o función simbólica puede ser engañosa o errónea. En mi declaración ante Hacienda, por ejemplo, puedo declarar que soy pobre, cuando en realidad poseo cantidades de dinero no declaradas, porque la relación entre mi condición y mis afirmaciones son distintas...²⁵

La teoría del lingüista Ferdinand de Saussure nos permite entender que dentro del lenguaje existen dicotomías, por ejemplo, lengua/habla, significante/significado, diacronía/sincronía, hombre/naturaleza; en la visión de Peirce, es necesario adherir un elemento para convertir a tricotomías la interpretación del símbolo de manera tal que se comprenda al signo como un compuesto entre el representamen, un interpretante y un objeto.

Saussure nos indica lo siguiente:

Llamamos signo a la combinación del concepto y de la imagen acústica: pero en el uso este término designa generalmente la imagen acústica sola, por ejemplo, una palabra (árbol, etc.). Se olvida que si llamamos signo a “arbor” no es las que gracias a que conlleva el concepto “árbol”, de tal manera que la idea de la parte sensorial implica la del conjunto.

El símbolo tiene por carácter no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío: hay un rudimento de vínculo natural entre el significante y el significado. El símbolo de la justicia - la balanza, no podría reemplazarse por otro objeto cualquiera, un carro, por ejemplo.

El significante, por ser de naturaleza auditiva, se desenvuelve en el tiempo únicamente y tiene los caracteres que toma del tiempo: a) representa una extensión, y b) esa extensión es mensurable en una sola dimensión; es una línea.²⁶

Continuando con Peirce, interpretamos que el representamen corresponde al elemento físico del signo, es decir, el significante; el interpretante es la representación del signo en la mente

²⁵ Charles Sanders Peirce, *Semiótica de la cultura*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires Argentina, 1974, pp.22-30.

²⁶ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Editorial Losada, Buenos Aires Argentina, 1945, p.92-95.

de los seres humanos o mejor conocido como significado y el objeto corresponde al mundo real con la cual el signo opera de forma enigmática y misteriosa todo lo socialmente compartido.

Retomando a Cassirer, debemos contemplar las siguientes características propias del símbolo o de lo simbólico:

- El símbolo se ordena al conocimiento, y conocer significa actividad por parte del sujeto, no sólo receptividad respecto del mundo exterior. El conocimiento no "copia" la realidad y, por lo tanto, no cabe hablar de verdad en tanto que "adecuación".
- El símbolo no es un mero envoltorio o etiqueta externa que se pone a una realidad objetivamente constituida de antemano, sino que el símbolo constituye a esa realidad en objeto, y entonces puede ser conocida.
- El símbolo no nos pone ante los ojos algo que ya es, y que existe tal cual lo percibimos más allá de nuestro conocer. El símbolo es entendido como un instrumento para la creación del significado dentro del ámbito de la experiencia.
- El símbolo tiene una función fijadora, universalizadora: representa a un conjunto, y no sólo a un individuo.
- Los símbolos solamente son significativos cuando ocupan un lugar dentro de un sistema simbólico, pero no aisladamente.
- El espíritu puede ejercer su actividad simbólica en diferentes direcciones, dando origen a diversos modos de simbolización como son el lenguaje, el arte, el mito, etc.
- El símbolo es un órgano del conocimiento, que no permite la separación entre el signo y su objeto. No es sólo una construcción mental, sino una función dinámica o energía para la formación de la realidad, y para la síntesis del yo y su mundo.
- Cada símbolo es particular, pero tiene al mismo tiempo una dimensión universal: así, por ejemplo, una palabra escrita es esta serie concreta de manchas de tinta sobre un papel y el significado universal del término.²⁷

La función simbólica o el acto de crear símbolos se traducen como la capacidad única y exclusiva de la conciencia humana en transformar un contenido individual, de modo que sin dejar de ser él mismo, adquiera el poder de representar algo colectivamente válido. Cada forma simbólica significará el brote de lo interior al exterior, pero sintetizando la relación del mundo y el espíritu y todas ellas constituyen sus propios objetos sagrados.

²⁷ Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas Vol. I*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, pp.36-57.

Los objetos sagrados dejan de ser hábitats de espíritus mágicos y se convierte en símbolos de estos espíritus comenzando el proceso de desencadenamiento de los seres naturales en el mundo que a partir de ahora se llaman Dioses, huyen de su mundo y habitan en otro mundo trascendente, sobrenatural.

El acceso a estos seres ya no podía hacerse de manera directa sino indirecta, a través de los símbolos que los representan. La religión es el primer lenguaje simbólico de comunicación entre estos seres. La interpretación del mundo de cada uno hace referencia al sentido íntimo con el que cada individuo da forma a su experiencia y a la realidad en la que vive.

Levy Bruhl llamaba visión a la representación del mundo que obtenemos a través de nuestros órganos sensoriales. Más correcto quizás habría sido llamarla sensación, ya que esta representación del mundo está constituida también por la información que nos facilitan otros sentidos además de la vista, como son el oído, el olfato, el gusto, la vista. En cualquier caso, se trata de resaltar su origen estrictamente orgánico.

...La representación del hombre en sus relaciones con su grupo ¿ditará en mucho de la del vegetal o del animal con relación a su especie? Esto, apenas puede responderse, toda vez que la diferencia entre hombres, animales, plantas e incluso objetos inanimados no es de naturaleza sino simplemente de grado, y que las facultades de los animales no difieren en nada a las del hombre. Por otra parte, tal como se ha visto anteriormente, la representación que el individuo tiene acerca de sí mismo, tanto en las sociedades primitivas como en la nuestra, debe distinguirse del sentimiento subjetivo que tiene de sus estados de conciencia, de sus emociones, de sus pensamientos, de sus acciones y reacciones, etc., en tanto que se las relaciona consigo mismo. Desde este último punto de vista, para él su persona es un individuo que se separa netamente de todos los otros, que se opone a ellos, que se aprehende a sí misma de una manera única, muy diferente de la manera cómo percibe a los individuos y a los objetos de su entorno...²⁸

Siguiendo con Bruhl, denomina ley de participación, a la relación entre los objetos y las entidades interconectadas no sólo dentro del ámbito físico, sino ontológico; de esta manera, cualquier cosa puede ser a la vez ella misma y otra distinta sin que eso implique contradicciones. Como consecuencia de esto, el ser humano percibe el mundo en oposición al yo, como hemos hecho nosotros, sino en continuidad con el yo, porque nosotros también formamos parte de esta red de interconexiones que relacionan todos los objetos del mundo.

²⁸ Lucien Lévy Bruhl, *El alma primitiva*, Ediciones Península, Barcelona España, 1958, p.48.

Cada animal es una participación inmediata y directa del principio místico que es la esencia de su especie y todos lo son con el mismo título. Exceptuando los que presentan algo insólito y que resultan, para la mentalidad primitiva, sospechosos de brujerías, todos son, por decirlo así, expresiones semejantes y equivalentes de este «principio» o de este «genio». El individuo humano existe, él también, en virtud de su participación en la esencia de su grupo. Pero ésta no corresponde con la de una esencia animal o vegetal en todos sus puntos. En primer lugar, no es indefinida en número de la misma manera. Pero, sobre todo, se halla articulada. Comporta secciones y subgrupos. El individuo ocupa en ella sucesivamente varias situaciones. Llega a ellas más o menos de prisa según su nacimiento o según la importancia social mayor o menor que posea en el curso de su vida. En una palabra, en toda sociedad humana hay rangos, hay una jerarquía —aunque sólo sea la de la edad. El individuo, sea quien sea, depende del grupo (con excepción del jefe allí donde se haya establecido un poder absoluto), pero no de una manera uniforme...²⁹

La ley de participación implica, asimismo, que la relación que el individuo tiene con el mundo no puede ser cognitivo o intelectual, porque nunca podremos establecer la distinción entre el sujeto que conoce y el objeto que es conocido. Se trataría más bien de una relación afectiva o emocional que viven en este mundo como realidad externa, sino que lo siente internamente, igual que nosotros sentimos nuestro dolor de cabeza, pero no podemos sentir el de los demás, que solamente podemos conocer o descubrir.

...Dejemos de lado la idea de alma, que pertenece, por completo, a Codrington. De hecho, esa idea es extraña a los indígenas, por lo menos bajo la forma en que esté la fórmula; si esa idea se introduce en las representaciones de estos primitivos termina por convertir a éstas todavía en menos inteligibles. De los textos que acaban de citarse se desprende simplemente: a) la existencia de un «segundo yo», ser u objeto misteriosamente unido con el hombre; b) la solidaridad mística de este ser u objeto con el individuo que vive y muere al mismo tiempo que él; c) la definición de este ser u objeto como *atai*, *tamaniu*, *niniái*, *nunuai*, *nunu*, es decir, como sombra, reflejo, imagen, eco, doble. En este punto resulta difícil adaptarse a la mentalidad primitiva. Si estas representaciones comportasen netamente la dualidad del hombre y de su *atai* o *tamaniu*, etc., por estrecho que fuera el lazo entre sus destinos, podríamos, si no comprender, por lo menos admitir a la vez su distinción y su solidaridad. Si implican por el contrario una identidad completa, podríamos también resolver la dificultad. Pero parece que esa representación a la vez afirma esa identidad y al mismo tiempo la niega.

Esto constituye como se sabe un rasgo característico del pensamiento regido por la ley de participación. Para la mentalidad primitiva, dos entidades pueden constituir un único ser. En el caso presente, el *atai* o *tamaniu* parece un ser distinto del

²⁹ *Ibid.*, p.50.

individuo y al mismo tiempo se confunde con él. En el fondo de la representación de las pertenencias del individuo, hemos hallado una consustancialidad mística entre ellas y él. Eso mismo reencontramos en el fondo de la representación de su sombra, de su reflejo, de su doble, etc...³⁰

El símbolo ayuda al ser humano a crear una realidad que sea comprensible e inteligible, donde principalmente se busca una representación objetiva del mundo empírico del ser humano, los símbolos en la religión acercan al ser humano con el mundo de manera afectiva, ya que dentro de la religión no existe del todo esa capacidad de razonamiento lógico o del todo científico para interpretar al mundo, la religión ayuda a acercarse a los demás por medio del afecto y del sentimiento de forma simbólica, es esa capacidad de reconocimiento hacia el otro, la esfera de la religión es una de las tantas esferas donde se encuentra inmerso el ser humano, solo es un modo de vivir, es parte de la cultura de una sociedad, una esfera religiosa llega a caducar cuando se cambia el símbolo, un ejemplo claro es la evangelización cristiana en las culturas mesoamericanas, donde la imposición del símbolo de la cruz aniquilo los símbolos de los dioses mesoamericanos, pero esto no quiere decir que la esfera religiosa desaparezca solo los símbolos son los que pueden llegar a modificarse, porque la religión se caracteriza por el ritual, los mitos y los juegos sagrados como se expondrá más adelante.

Antropotécnicas: mitos, ritos y juegos sagrados

Las esferas como contenedor de la existencia es el espacio donde el ser humano se encarga de domesticarse y educarse, donde la técnica es un medio de sobrevivencia y supervivencia que se transmite de generación en generación para que los seres humanos se salvaguarden en conjunto; como se ha explicado con anterioridad, la coexistencia es la acción garante de la existencia de las esferas pues dentro de ella se crea un ambiente donde los seres racionales humanizan a la naturaleza; es decir, se apropian de ella de modo tal que abandonan su estado salvaje y se construyen a sí mismos constantemente por medio de la técnica, en donde se puede ubicar a la familia, la religión, la tecnología, la ciencia, la política, el trabajo y por lo tanto la cultura dónde todo lo anterior mencionado dota al humano con un ser racional vinculado estrechamente a estas producciones en conjunto.

³⁰ *Op.Cit.*, p.105.

Con ello, los seres humanos son básica y exclusivamente criaturas de su interior y producto de sus trabajos en la forma de inmanencia que les pertenece inseparablemente. Sólo crecen en el invernadero de su atmósfera autógena [...] Esos lugares atmosférico-simbólicos de los seres humanos dependen de su renovación constante; esferas son instalaciones de aire acondicionado de las que vale decir: no participar en su construcción e instalación es algo que ni siquiera entra en la consideración de seres que realmente viven en común. La climatización simbólica del espacio común es la producción originaria de cualquier sociedad. De hecho, los seres humanos hacen su propio clima, pero no lo hacen espontáneamente, sino bajo circunstancias encontradas, dadas y transmitidas.³¹

Las Antropotécnicas son una forma de hacer arte en la vida, son técnicas que se pueden aplicar de dos maneras distintas; la primera es cuando un hombre ejerce la técnica sobre otro y la segunda es utilizar la técnica sobre sí mismos, gracias a las antropotécnicas es como el ser humano logra llegar a un estado inmunológico en las esferas, estos estados inmunológicos son la religión, la comunidad, la política, la cultura.

Reúno materiales para la biografía del homo inmunologicus, dejándome guiar por la hipótesis de que es especialmente aquí donde se ha de encontrar el entramado de donde surgen las antropotécnicas. Entiendo, con esta última expresión, los procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte. Sólo cuando estos procedimientos sean captados dentro de un amplio cuadro de los “trabajos del hombre en sí mismo” se podrán evaluar los más recientes experimentos de las técnicas genéticas, a las cuales se quiere limitar, en el debate actual, el concepto de “antropotécnica”.³²

El ser humano es un ser que se despliega a la superación, al superarse el mismo es porque la técnica también ha sido modificada, esto puede ser por la razón, la voluntad de poder, o por el simple hecho de que el ser humano es un ser para la muerte, pero el ser humano siempre busca una inmunidad, esta inmunidad lo hará mediante la técnica, es por eso que las antropotécnicas son formas de superación del ser humano, es una vida artística, ética y ascética, esto hace que el ser humano se convierta en un sistema inmunológico, ya que al convertirse en un ser inmunológico es donde también se aleja de ser un animal salvaje.

³¹ Peter Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas*, Biblioteca de Ensayo Siruela, Madrid España, 2003, p.52.

³² Peter Sloterdijk, *Haz de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, Pre – Textos SGE, Madrid España, 2012, p.24.

El *homo immunologicus*, que ha de dar una armadura simbólica a su vida, con todos sus peligros y sus excedentes, es el hombre que lucha consigo mismo, preocupado por su propia forma. Lo caracterizaremos más de cerca como el hombre ético o, mejor dicho, el *homo repetitivus*, el homo artista, el hombre inmerso en el training.³³

La superación del ser humano se da por medio de las antropotécnicas, ya que por medio de la técnica y la metodología se va alejando del estado de salvajismo, en este caso los avances tecnológicos son perfecciones de la técnica, donde el ser humano logra alejarse cada vez más de su tradición histórica, refiriéndose a que la religión llegará a un punto donde será obsoleta, al igual que las formas de gobierno e incluso la economía.

Como ya hemos señalado, durante los primeros tiempos del ser humano, la religión era una forma de técnica que originaba una esfera donde el hombre encontraba sentido a su existencia, explicaba su relación entre él y el universo, esto cambió con el giro Copernicano, cuando la ciencia se sobrepuso ante la religión, y es aquí donde la técnica y el método se dedicaron a explicar la existencia del mundo y del universo, fue un cambio radical y a su vez comenzó otra era donde el hombre se superó a sí mismo, el ser humano tiene esa facultad de auto superación, y esto va de la mano con la modificación de las técnicas.

“A éstos sólo les parecía accesible la autodeterminación del ser humano a costa de que los mortales reclamasen las fuerzas desperdiciadas en el mundo ultraterreno y las emplearan en la optimización de los recursos terrenales. Para estar, en forma para el mundo de los humanos había que retirar de “Dios” una cantidad ingente de energía.”³⁴

La religión como antropotécnica, es parte del ser humano al igual que la praxis científica o política; forma parte de la cultura y de las costumbres de algún grupo social y este concepto no se reduce únicamente al cristianismo, budismo, judaísmo, hinduismo etc., la religión ha formado parte de la historia del ser humano, ya que ha sido empleada como técnica para encontrar sentido y es un estilo de vida del ser humano, también la religión llegó a tener en algún tiempo ese carácter inmunológico, donde el ser humano superaba el salvajismo, donde el ser humano transforma su propio entorno y se adjudicaba la creación de la naturaleza, pero la religión en todas sus formas no

³³ *Ibid.*, p.25.

³⁴ Peter Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas*, Biblioteca de Ensayo Siruela, Madrid España, 2003, p.14.

se puede considerar como verdadera, esto debido a que el concepto de verdad también se ajusta al contexto del ser humano.

“Quien quiera fundar una religión lo podrá hacer, en principio, conforme a dos supuestos. El primero reza: es verdad que existen ya muchas religiones, pero la verdadera no se encuentra aún entre ellas”.³⁵

La religión es una antropotécnica en cierto sentido, pero para lograr completarse la esfera de la religión necesita de técnicas propias las cuales formen ese vínculo de coexistencia dentro de la esfera, los rituales son esas técnicas que mantienen cerca a los seres humanos, los rituales son las técnicas que dan razón de ser a una religión, en este sentido la esfera sería la religión y la antropotécnica son los rituales, es por eso que se considera necesario explicar en qué consisten los rituales.

La religión cumple la función de explicar la realidad social atribuyéndole significado. Las cosas pasan porque significan algo y como todo acto que es significado, la realidad tiene significado porque es fruto de una intención, de una voluntad predispuesta por el practicante. De esta manera, ninguno cual sea de nuestros movimientos, de nuestras palabras, tendría sentido si no tuvieran una intención detrás –sólo tendrían causas–, ningún suceso del mundo puede tener sentido si no posee una intención trasfondo.

Así, el ser humano comprende que todo lo que pasa en el mundo significa en tanto que es fruto de una forma, de una voluntad superior, que es la de un Dios o de los Dioses; relacionará los fenómenos de la realidad como signos de la actividad y voluntad divina, de manera que interpretar y explicar la realidad consiste justamente en interpretar estos signos, en averiguar su significado que no es otro que la voluntad de Dios.

El proceso evolutivo que va de la magia a la religión implica un proceso de racionalización; Weber define esto como un proceso de desencantamiento del mundo; para este autor la creación de religiones implicó la existencia de una época mágica dónde los hombres creían que el mundo estaba poblado por espíritus, demonios y seres sobrenaturales de todo tipo. Estos espíritus, eran

³⁵ *Ibid.*, p.119.

los responsables últimos de todo lo que sucedía, habitaban en objetos y animales sagrados que eran motivo de veneración y propiciación. Por eso, los espíritus mágicos eran seres immanentes al mundo.

...Es imposible ofrecer una definición de lo que es la religión al comienzo de una investigación como la que emprendemos, en todo caso, puede darse al final. En general no tratamos de la esencia de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria, cuya comprensión se puede lograr sólo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo -esto es, a partir del "sentido" -, pues su curso externo es demasiado polimorfo. La acción cuya motivación es religiosa o mágica aparece en su existencia primitiva orientada a este mundo.

Las acciones religiosas o mágicas deben realizarse para que "te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra". Incluso aquellos ritos extraordinarios, sobre todo para gentes de ciudad, como los sacrificios humanos, fueron realizados, por ejemplo, en las ciudades marítimas fenicias, sin ninguna idea de ultratumba. Toda acción originada por motivos religiosos o mágicos es, además, en su forma primaria, una acción racional, por lo menos relativa: sino es necesariamente un actuar según medios y fines, sí, desde luego, conforme a reglas de experiencia...³⁶

Más adelante complementa:

...La representación de algún ser que se esconde "tras" la actuación del objeto natural calificado carismáticamente, artefacto animal, hombre, y determinada de alguna manera esa actuación: la creencia e los espíritus. El espíritu no es ni un alma ni demonio ni siquiera dios, sino algo indefinido, ese algo material pero invisible, impersonal, pero a lo que se atribuye una especie de voluntad, que presta al ser concreto su fuerza de acción específica, que penetra en él y de la misma manera lo abandona -del instrumento que ya no sirve, del mago sin carisma, que fracasa- para desaparecer o para entrar en otro hombre o en otro objeto...³⁷

³⁶ Max Weber, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, España, 2002, p.328.

³⁷ *Op.Cit.*, p.329.

Mundos Simbólicos

Anteriormente ya se había abordado el tema de los símbolos, en el sentido que ellos crean ese acercamiento, esos lazos de afecto y sentimientos entre los miembros de la esfera religiosa, por medio del símbolo se da la coexistencia, por lo tanto, los símbolos también son aquellos que dan significado a los rituales. Los símbolos son el eje a través de los cuales los integrantes de las comunidades otorgan y perciben mensajes de una manera que les permiten no solo entender a sus semejantes, sino principalmente comprenderse entre ellos.

Mediante los símbolos se comparten los significados de los objetos sagrados y los rituales; permitiendo el desenvolvimiento de la vida simbólica dentro de la vida interior; en ese sentido, el mundo real puede ser observado, palpado, colectivizado e interpretado mediante el poder de la comprensión de las convenciones del lenguaje verbal o no verbal, que se establecen y se comparten en cada sociedad, de diferentes formas y a lo largo de toda su historia.

Lacan señala en la conferencia *Lo simbólico, lo imaginario y lo real* de 1953, lo siguiente:

Trataré, sobre todo, muy simplemente, de decir algunas palabras sobre lo que quiere decir la posición de tal problema; sobre lo que quiere decir la confrontación de esos registros que son precisamente los registros esenciales de la realidad humana... registros muy distintos y que se llaman lo simbólico, lo imaginario y lo real...³⁸

Lo imaginario, lo simbólico y lo real son manifestaciones intencionales de lo netamente terrenal. Lo imaginario es el acto de transformar algo en conjunto de parámetros mentales, sirve como mesa de trabajo para dimensionar el mundo real, el mundo material. La realidad humana es la del contrapunto de la realidad animal, se trata justamente de puntos donde los símbolos constituyen la realidad humana.

La creación de símbolos introduce una realidad nueva en la realidad animal. La tripartición de lo simbólico, lo imaginario y lo real –categorías elementales sin las cuales nada podemos distinguir en nuestra experiencia– se sitúa en la dimensión del ser...³⁹

³⁸ Jacques Lacan, *Lo simbólico, lo imaginario y lo real*, Publicado en *Lectura Lacaniana*, Argentina, 1953, p.2.

³⁹ *Ibid*, p.56.

En este sentido, lo simbólico constituye una cadena de significados que permiten la construcción de normas propias de determinado grupo social; dichas normas se configuran dentro del margen operador validando las acciones religiosas mediante premios o castigos que implica el cumplimiento de dichas reglas. El ser, por lo tanto, es resultado que queda condicionado por el nudo de lo simbólico, lo imaginario y lo real; las formas que se crean son las responsables del desarrollo de la experiencia religiosa o simbólica convirtiéndose particularmente en las formas de experimentar el mundo real por medio de símbolos.

El mundo simbólico, por lo tanto, es la expresión de lo colectivo, lo social, lo humano; en él se describe aspectos de la vida real a través del mundo de los símbolos y rituales. Por lo tanto, cada símbolo es el significado específico de un nivel del mundo real.

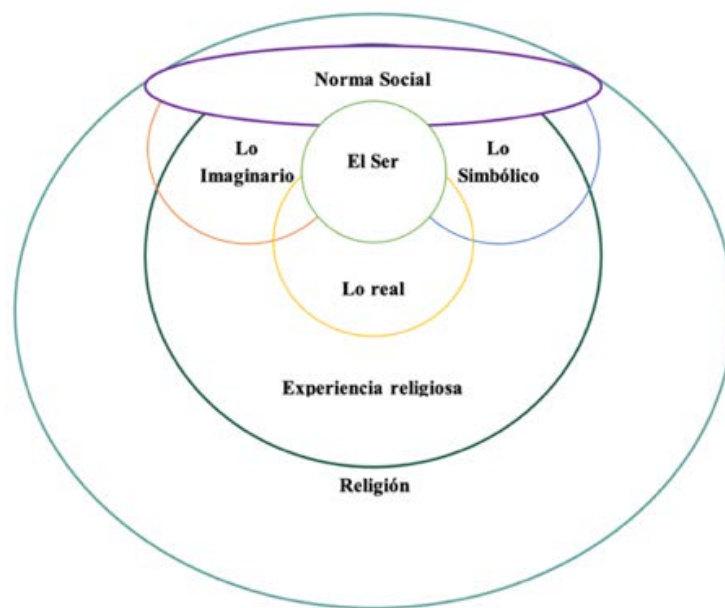


Imagen 1. La triada lacaniana del pensamiento simbólico del Ser, enmarcado en la norma social Weberiana.

El mundo simbólico una construcción social, por ello es susceptible a la modificación, manipulación y vulnerabilidad de la arbitrariedad del mundo real. Marcel Mauss propone en artículo *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie* publicado en *Journal de Psychologie normale et Patologique* un trabajo sobre las “Relaciones reales y prácticas entre la

sociología y la psicología”. En esta obra, plantea el modo paradigmático *quid* de lo que identificamos como la mediación simbólica de la experiencia social.

La noción de símbolo, ¿no es cierto?, nos pertenece por entero, como resultado de la religión y el derecho. Hacía ya tiempo, que manteníamos con Durkheim, que los hombres sólo pueden comunicarse por medio de símbolos, por signos comunes, permanentes y exteriores a los estados mentales individuales, que son simplemente sucesivos, por signos de grupos de estados que se toman a continuación como realidades... Hacía ya tiempo, que pensábamos que uno de los caracteres del hecho social es precisamente su aspecto simbólico. En la mayor parte de las representaciones colectivas, no se trata de una representación única de una cosa única, sino de una representación arbitraria, o más o menos arbitraria, que significan otras o que suponen unas costumbres... La idea de símbolo puede utilizarse al mismo tiempo que las anteriores; todas ellas juntas (después del análisis viene la síntesis) permitirán explicar importantes elementos de los mitos, de los ritos, de las creencias, de la fe en su eficacia, de la ilusión, de la alucinación religiosa y estética, de la mentira y del equilibrio colectivo y sus correctivos... Pensemos en esa abundancia gigantesca de la vida social, en ese mundo de relaciones simbólicas que tenemos con nuestros vecinos... En esto reside uno de los puntos fundamentales, a la vez, de la vida social y de la vida de la conciencia individual: el símbolo -genio evocado- tiene su propia vida, actúa y se reproduce indefinidamente.⁴⁰

Los sentidos que se experimentan en la experiencia se convierten en filtros para percibir el mundo real; el mundo simbólico es un entramado de percepciones construido por bloques con contenidos verbales y no verbales que se escalonan de forma coherente, dándole sentido a un conjunto de símbolos y signos con los que se da cuenta cierta realidad social.

El mundo simbólico es comprendido desde la perspectiva lingüista, desde las palabras, vocablos e inflexiones verbales revelando la estructura del lenguaje como mecanismo social de codificación y decodificación del sentido de las experiencias humanas. Dentro del interior de los mundos simbólicos se condensan las múltiples miradas culturales, están demarcados por los códigos culturales mismos que permiten explicar la rica experiencia humana que recoge lo escrito, lo oral, lo artístico.

El mundo simbólico ha sido transformado en un extenso mapa delineado por una cultura que sirve a su vez cómo atlas para orientar los senderos a recorrer por los individuos que

⁴⁰ Marcel Mauss, “*Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie*” en *Journal de Psychologie normale et Pathologique*, Francia, 1924, p.276.

comparten su esencia, la promueven y la defienden en su grupo interior como frente a los otros, los extraños o extranjeros.

Los rituales crean uniones entre los mitos con prácticas religiosas determinadas; Bronislaw Malinowski, muestra explícitamente la creación de patentes de las relaciones profundas y correspondientes que poseen entre sí mitos y ritos: la tesis del presente trabajo es la existencia de una conexión íntima entre, por una parte, la palabra, el *mythos*, los cuentos sagrados de una tribu y, por otra, sus actos rituales, acciones morales, organización social e incluso actividades prácticas.

Sin embargo, es preciso señalar que, aunque los cultos están compuestos de ritos, no todos conforman un acto religioso; es decir, un culto público. Es necesario considerar al rito como un vehículo del culto, el mito fundamenta un tiempo determinado de culto y la manifestación ritual de éste; por lo tanto, antes de tratar las uniones que vinculan al mito con la religión debemos entender que religión e iglesia son términos totalmente distintos.

Durkheim sitúa dos escenarios como características fundamentales de la religión, es decir, una división social del mundo en planos sagrados y profanos:

Pero lo que es característico del fenómeno religioso, es el hecho de que siempre supone una división bipartita del universo conocido y cognoscible en dos géneros que comprenden todo cuanto existe, pero que se excluyen mutuamente. Las cosas sagradas son aquellas protegidas y aisladas por las prohibiciones; las cosas profanas, aquéllas a las que se aplican las prohibiciones y que deben permanecer a distancia de las primeras. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que mantiene, sea unas con otras, sea con las cosas profanas. Por último, los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre con las cosas sagradas.⁴¹

Por su parte, Mircea Eliade contempla a lo sagrado y lo profano como dos modalidades existenciales de tiempo propias de los seres humanos, es decir, tiempo sagrado vs tiempo profano, términos que desarrollaremos más adelante.

Retomando el tema, como hemos señalado con antelación, los mitos fundamentan las prácticas de celebración religiosa, en estas la presencia de exaltación social y reafirmación cultural

⁴¹ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal Editor, Madrid España, 1982, p.88.

señalan las fechas determinando actividades campesinas, agrarias, de cosecha, de lluvia, de intercambio e incluso de comercio; los mitos determinan los rituales que darán subsistencia de la comunidad. Esta subsistencia está inserta en un plano de muerte un sacrificio propiamente ritual, que se definirá dependiendo de la condición humana con relación a sus dioses o espíritus.

Como sabemos, dentro de los mitos pertenecientes a diversas culturas existe una fusión innegable entre naturaleza -porque entendemos el papel del ser humano como un ser natural -, y cultural -porque también es un ser social colectivo, es decir, cultural-; en este sentido, se sitúa paradójicamente en un momento temporal originario que permite rendir cuentas a los mitos explicando cómo y en qué instante el hombre deja de ser algo que fue para ser lo que ahora es un ser social; el momento temporal indeterminado en que el lenguaje permitió al ser humano dejar de ser bestia para ser miembro de una comunidad entendida como un grupo concreto con hombres, mujeres, niños y ancianos, esto es, una misma esencia humana expresada en formas culturales que señalan los ciclos vitales e interactúan entre sí a lo largo del devenir personal individual.

Las mitologías permiten la adecuación a las estructuras de pensamiento socialmente generadas mediante la difusión y uso de éstas. El trasfondo de lo divino -al cual podríamos denominar, con Durkheim señala social: en el fondo, el concepto de totalidad, el de sociedad y el de divinidad son, probablemente, aspectos distintos de una única noción...

Con ello los mitos actúan como modo de sustracción con respecto a la cosmovisión de determinada sociedad posibilitan, además, la coherencia cultural permitiendo la existencia de una cohesión moral relativa con la praxis social en base a valores socialmente admitidos, compartidos y reproducidos con cierta intersubjetividad o, dicho de otra forma, la mirada de las cosas desde una misma perspectiva. Lo que los mitos pretenden es hacer comprensible lo que no puede explicitarse completamente desde ninguna perspectiva oral o escrita porque su naturaleza es simbólica y, por ende, cultural:

El carácter "divino" y "sacro" a la par que "prístino" y "originario" de la construcción (vía lingüística y, por tanto, social) de las categorías ontológicas que nos permiten establecer un cierto tipo de orden que concebimos como "siempre existente, desde

el principio de los tiempos" y que nos permite organizar nuestra experiencia y es, por ello, nuestro mayor bien. La idea de que la ordenación posee un origen divino es muy antigua: los babilonios consideraban a su ciudad -Babilonia o Bab-ilani, que significa "puerta de los dioses"-, en tanto que construida en base a "planos arquitectónicos divinos".⁴²

Retomando a Ernst Cassirer, los mitos y ritos constituyen la escuela del hombre arcaico, tanto respecto de su iniciación en el orden, como de la actualización de su capacidad de concentración.

Lo que el hombre consigue con la magia es la concentración máxima de sus esfuerzos (...) La técnica misma de la magia es la que requiere semejante concentración intensa (...) Si no se ejecuta en el orden debido y de acuerdo con las mismas reglas invariables, falla en sus efectos (...) En este aspecto se puede decir que la magia representa la primera escuela por donde tiene que pasar el hombre primitivo.⁴³

Señala Cassirer, con base en los escritos de Malinowski en las islas Trobiand, los mitos son el credo de los ritos, esto es, la codificación del conjunto de creencias sustenta y conforman el ritual.

Los hombres que celebran la festividad, que practican sus danzas mágicas, se hallan fundidos entre sí y con todas las cosas de la naturaleza. No se hallan aislados, su alegría es sentida por el conjunto de la naturaleza y participada por sus antepasados. Han desaparecido en el espacio y en el tiempo; el pasado se ha convertido en presente y ha retornado la Edad de Oro.⁴⁴

Esta reflexión pone a la mesa de debate otra idea: cómo esa tendencia hacia la fijación y la rigidez reiterativa que opera con una lógica interna perfectamente diseñada, pues a la vez que el respeto por los relatos míticos y su vivencia mediante el rito y la magia refuerzan el orden y la cohesión del grupo, éste con su funcionamiento recurrente, dignifica y prestigia dichas costumbres. Se trata de un proceso de retroalimentación entre la sociedad cómo sustento repetitivo de prácticas mágico-míticas, y a su vez éstas sustentan la sociedad.

⁴² Mircea Eliade, "*Arquetipos celestes de los territorios, de los templos y de las ciudades*" en *El mito del eterno retorno*, Editorial Alianza, Madrid España, 1992, p.23.

⁴³ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p.142.

⁴⁴ *Ibid.*, p.146.

Los mitos y creencias mágico-religiosas confluyen en los rituales; la relación entre mitos y praxis ritual es íntima y profunda. Podríamos entender que el rito no es más que el mito sometido a la acción colectiva, es la evidencia del carácter que posee de escuela de la comunidad incluyendo toda una serie de modelos, actitudes y comportamientos se encuentran presentes en las fiestas rituales. El mito transmite las acciones de los antepasados, el rito lo actualiza y lo hace presente.

El rito en ejecución es un acto que expresa algo; en primer lugar, es a sí mismo, el culto y el ritual poseen un aspecto vicario que entronca con el juego, si admitimos como lo afirma Johan Huizinga: ... El juego es, en sí, un acto lleno de sentido, esto es, que no recibe su significado en función de su "utilidad", ni tampoco de la descarga de energía vital que pueda conllevar...⁴⁵

La conciencia mágico-mítica abre al individuo hacia la comprensión del Cosmos: es decir, le proporciona el sentimiento de que las presencias naturales y sobrenaturales que conviven en el universo se hallan regidas por un orden, en donde él mismo está integrado.

En palabras de Mircea Eliade:

Lo que se comprueba desde el momento mismo de colocarse en la perspectiva del hombre religioso de las sociedades arcaicas es que el Mundo existe porque ha sido creado por los dioses, y que la propia existencia del mundo «quiere decir» alguna cosa; que el Mundo no es mudo ni opaco, que no es una cosa inerte, sin fin ni significación. Para el hombre religioso, el Cosmos «vive» y «habla». La propia vida del Cosmos es una prueba de su Santidad, ya que ha sido creado por los dioses y los dioses se muestran a los hombres a través de la vida cósmica.⁴⁶

De otro lado, según Jensen, el aspecto festivo de las celebraciones rituales imprime a estas actividades un sello propio y peculiar:

... El carácter festivo del acontecimiento reviste la mayor importancia; porque los contenidos de vivencia en una fiesta son distintos de los cotidianos. Las verdades míticas sólo se revelan en una atmósfera de festividad. Su contemplación en un mundo no festivo, por ejemplo, su traducción a la lengua científica los despoja de aquel brillo que constituye su vida propia...⁴⁷

⁴⁵ Johan Huizinga. *Homo Ludens*, Editorial Alianza, Madrid España, 1994, p.12.

⁴⁶ Mircea Eliade. *Lo sagrado y lo profano*, Editorial Austral, Barcelona España, 1957, p.139.

⁴⁷ Adolf Ellegard Jensen. *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p.56.

Para Jensen los cultos satisfacen la necesidad humana de separar de la esfera de lo cotidiano en aquello que se considera y percibe como un contenido esencial de la vida; la comunidad juega un papel importante para ello, puesto que, re-presenta y lo re-crea, convirtiéndolo así en el núcleo de sus celebraciones solemnes. Esta necesidad no sólo es el agente de los cultos, sino también una garantía para su conservación y perpetuación dentro del grupo social que los lleve a cabo.

Según Jensen, en la obra *Homo ludens* citada con anterioridad, el autor pone de manifiesto que no se puede llegar a establecer conclusiones acerca del juego y el ritual basándose predominantemente en los elementos externos del rito, en tanto que éste fenómeno cultural está determinado por visiones del mundo espirituales y creadoras.

Jensen refiere que existen ciertos presupuestos espirituales que subyacen al aspecto lúdico de los rituales; estos presupuestos encuentran su apoyatura en la dimensión religiosa de apertura a lo sagrado de que gozan los ritos, cuestión que no se hace extensible a los juegos. Para Huizinga, las principales características del juego son las siguientes:

- El juego es acto, acción.
- El juego es un acto libre (no se ejecuta por mandato y no responde a intereses utilitarios).
- El juego escapa a la "vida corriente" a la vez que delimita temporal y espacialmente su duración y contexto (esto es, dónde y cuándo son válidas sus reglas).
- El juego crea orden y es orden.
- El juego fomenta la asociación (tendencia a la formación de clubes).
- El juego fomenta la tendencia al disfraz, esto es, a la alteridad entendida como la posibilidad de ser otro.⁴⁸

El juego, en su aspecto formal, es una acción libre ejecutada fuera de la vida rutinaria, pero a pesar de todo, puede absorber por completo al jugador, sin que haya en ella ningún interés material ni se obtenga de ella provecho alguno, que se ejecuta dentro de un determinado tiempo y espacio, que se desarrolla en un orden sometido a reglas y que da origen a asociaciones que propenden a rodearse del misterio o a disfrazarse para destacarse del mundo habitual.

⁴⁸ Johan Huizinga. *Homo Ludens...* pp.19-26.

De esta manera, las acciones humanas más sagradas serían juegos y, entre las funciones de los juegos, destaca su aspecto agonial: el juego es una lucha por algo o una representación de algo. Ambas funciones pueden fundirse de suerte que el juego represente una lucha por algo o sea una pugna para ver quién reproduce mejor algo. Así, los juegos poseen la principal característica de los cultos: su carácter sacro de remitir a la creación re-creando de forma regular y periódica los actos primigenios de los hombres en el mundo.

... El juego ritual adquiere su carácter sagrado precisamente por el hecho de ser el recuerdo de un proceso mucho más elemental del tiempo originario y un nuevo despertar de aquella conmoción. Y en aquel 'tiempo originario' creador (lo mismo, por lo demás, que en todo otro periodo creador de la historia), hubo de revelarse al hombre el verdadero mundo o aquella parte de él, cuya esencia representaba en los actos sagrados, y no un orden ya elaborado por el hombre. Mientras “el concepto del mundo” que se reveló de esa manera, siga conservando validez, vibrará aún en la repetición tardía un resto de aquel elemento creador, y precisamente este residuo es la característica principal del juego sagrado, es aquel “elemento espiritual” que lo distingue del mero juego...⁴⁹

Los mitos y los ritos participan de la característica fundamental de las religiones, la delimitación de un ámbito sagrado y la posibilidad de acceder a él desde el plano profano. El ámbito sagrado, similar que el juego, tiene una dimensión normativa, es decir, reglas que inciden dentro de las consideraciones sociales del espacio.

Los lugares sagrados están delimitados respecto de los lugares profanos y enmarcados en un tiempo que re-crea el tiempo de los orígenes, un tiempo sagrado, social y lúdico. El ritual incluye aspectos lúdicos, aunque ello no implique la reducción del culto al juego. Sin embargo, son esos aspectos festivos los que nos permiten comprender mejor esa función de escuela que señalaba Cassirer; la cuestión que se encuentra unida al orden del tiempo mediante la institución de fiestas rituales, son los principales aspectos de los ritos, en tanto que están en la base de las aportaciones del pensamiento mágico-religioso de la conciencia del hombre.

Explicado lo que son los rituales, Sloterdijk propone una tesis donde el mundo moderno ha creado una transvaloración de sus valores actuales, siguiendo con Nietzsche, el autor ha

⁴⁹ *Op.Cit.*, p.74.

retomado la tesis de “La genealogía de la moral” dónde se enfatiza en que el hombre tiene que liberarse del yugo de los valores cristianos, para eso tiene que haber una superación de sí mismo y, en segundo lugar, tomar una actitud nihilista al ya no reconocer los valores cristianos y, por consiguiente crear otros nuevos, donde el cristianismo quede superado. Por ello Sloterdijk piensa que la religión “en sí” es un estadio de fantasía que ya no tiene una función vital en la vida moderna del ser humano.

La creencia de que se da la “religión” es el elemento que, tanto hoy como ayer, ha venido uniendo a creyentes y a no creyentes. Se trata de una creencia tan imperturbable que tendría que hacer palidecer de envidia a cualquier prefecto de la Congregación romana para la Doctrina de la fe. Lo ecuménico de estos malentendidos ha sobrevivido intacto a lo largo de los tiempos modernos. Ningún superador de la religión ha dudado de la existencia de la religión, por mucho que le discuta todos y cada uno de sus dogmas. Ningún rechazo ha presentado ante lo rechazado la cuestión de si eso que se llama “religión” lleva justificadamente tal nombre y si tiene, cuanto tal, alguna consistencia.⁵⁰

La actualización de la praxis puede ser un paso que dirija al ser humano a la transformación de su ser en algo distinto, “no tan religioso”; Sloterdijk plantea, entre más técnico se vuelve el ser humano, más se aleja de la religión, cuestionable en cierto sentido por qué esa esfera antropotécnica junto con los rituales y los mitos, dan función al ser humano incluso en pleno siglo XXI, si bien, la el control, dominio y régimen ya no tiene la fortaleza del siglo XIX y del siglo XX, gracias a los avances científicos y tecnológicos, gracias a que la técnica que día con día se vuelve más eficiente, pero aun así la sigue formando parte como costumbre y elementos reguladores de la cultura.

La ejercitación de la vida, o de un comportamiento que se configura y acrecienta a sí mismo. El fatigado *homo faber* -que objetiviza el mundo según su modo de “hacer”, sino que incluso el *homo religiosus*, vuelto con ritos sub reales hacia el mundo del más allá, deberá aceptar la retirada que se merece. Tanto el hombre trabajador como el creyente son englobados en un nuevo concepto general.⁵¹

Sloterdijk también critica las técnicas de la religión:

Si redujéramos esta «religión» a sus esencias, se evidencian tres complejos de cosas, ya irreducibles a otras más simples, mostrando cada uno de ellos una clara relación

⁵⁰ Peter Sloterdijk, Esferas I. Burbujas, Biblioteca de Ensayo Siruela, Madrid España, 2003, p.18.

⁵¹ *Ibid.*, p.17.

con la dimensión antropotécnica. En primer lugar, en la parte de lo dogmático: una asociación, con una rígida organización, donde se ejercita algo ilusorio y en la que los miembros se impregnan cada vez más a fondo de los conceptos del medio. Luego, en lo concerniente a su vertiente psicotécnica: unas instrucciones de training para la explotación de todas las posibilidades en la lucha por la supervivencia trascendente. Y, finalmente, si nos volvemos hacia la cabeza del movimiento, vemos todo menos a lo que se llama un “fundador religioso”; tenemos ante nosotros un *business trainer* decidido a todo, radicalmente irónico, dotado de una extraordinaria movilidad y que hace creer a sus retoños con qué técnicas se sobrevive en la lucha selvática de los egoísmos.⁵²

Así pues, la religión es un acto colectivo, que involucra a una comunidad, país o nación, es parte de las costumbres y de la cultura, es algo a lo que el ser humano está adherido; dentro del mundo moderno pudiéramos pensar que ya no es una verdad totalitaria como se consideraba en el pasado pero si es un modelo de acercamiento en la comunidad ampliando el abanico de formas que involucran tradiciones, rituales, fiestas, música y danza como expresiones de la algarabía del rito, es una forma de convivencia colectiva que de alguna forma crea lazos de afecto y de intimidad, es la coexistencia que garantiza la existencia de la esferas inmunológicas.

⁵² *Ibid.*, p.142.

La era moderna ¿desaparición de los rituales?

El ritual es un acto mediante el cual una comunidad se recrea y se reconoce míticamente, este reconocimiento es logrado a través de un símbolo donde hospedan su experiencia religiosa; mediante esta hospitalidad adjudicada y protegida en los símbolos, el mundo se convierte en un espacio habitable donde se producen sentimientos cálidos, acogedores y de protección.

Byung-Chul Han nos propone esta idea de reconocimiento haciendo referencia a Hegel:

Re-conocer no es: volver a ver una cosa. Una serie de encuentros no son un re-conocimiento, sino que re-conocer significa: re-conocer algo como lo que ya se conoce. Lo que constituye propiamente el proceso de “instalación de un hogar” – utilizo aquí una expresión de Hegel– es que todo re-conocimiento se ha desprendido de la contingencia de la primera presentación y se ha elevado al ideal. Esto lo sabemos todos. En el re-conocimiento ocurre siempre que se conoce más propiamente de lo que fue posible en el momentáneo desconcierto del primer encuentro. El re-conocer capta la permanencia en lo fugitivo.⁵³

Byung-Chul Han propone que los rituales son aquellas acciones ejecutadas que generan una buena relación entre los seres humanos, el buen uso de las cosas genera una sintonía agradable con las personas y con los objetos, el buen manejo de los objetos lleva al ser humano a tener una disciplina sobre el buen uso de los objetos, es por eso por lo que los objetos llegan a volverse antiguos y de algún modo la vida humana debería ser así.

En la época moderna, uno de los problemas que se vive es el consumismo desmedido de las cosas y de las emociones, porque el ser humano llena sus vacíos con el consumo en exceso, desgastándose a sí mismo, prácticamente es a lo que el mundo neoliberal está enfocado, en el consumismo extremo de las cosas.

La desaparición de los símbolos remite a la progresiva atomización de la sociedad. Al mismo tiempo la sociedad se vuelve narcisista. El proceso narcisista de interiorización desarrolla una animadversión hacia la forma. Las formas objetivas se rechazan a favor de los estados subjetivos.⁵⁴

⁵³ Byung Chul Han. *La desaparición de los rituales*, Edición digital, Herder Editorial, Barcelona España, 2020, p.6.

⁵⁴ *Ibid.*, p.10.

El ser humano, en la actualidad, está propenso al consumo extremo y, al mismo tiempo, a la sobreproducción, donde el tiempo cada vez se vuelve algo desapercibido. Dentro de las grandes urbes industrializadas los sujetos producen y buscan el exceso en el consumo de las cosas, por decirlo coloquialmente, “para estar a la moda”. Este fenómeno se puede observar con los teléfonos celulares dónde, anualmente, se producen versiones “nuevas, mejoradas y con mayores funciones que reducen tu vida laboral” y el motivo principal no es porque el objeto deje de funcionar, sino es por el simple placer de tener en sus manos algo novedoso y que es “funcional”.

La comunicación digital está imponiendo nuevas formas de relacionarse con los demás, cabiendo la posibilidad de preguntarse si aún existirán lazos afectivos. En este sentido, el ritual está desapareciendo porque, poco a poco, dejan de existir espacios donde se genere la hospitalidad de los símbolos, pero también cabe preguntarse si en verdad la comunicación digital podrá desaparecer los rituales o simplemente se modificarán.

Hoy la percepción simbólica desaparece cada vez más a favor de la percepción serial, que no es capaz de experimentar la duración. La percepción serial como captación sucesiva de lo nuevo no se demora en ello. Más bien se apresura de una información a la siguiente, de una vivencia a la siguiente, de una sensación a la siguiente, sin finalizar jamás nada.⁵⁵

Las fiestas en su modo arcaico son momentos de convivencia entre los seres humanos, la fiesta es un estado de reposo donde el tiempo se detiene, donde lo humano puede encontrarse consigo mismo y, al mismo tiempo, relacionarse con los otros. En este espacio festivo se reproduce la hospitalidad del símbolo y se crea la calidez del hogar es un tiempo sublime y efímero.

La fiesta moderna está vinculada al exceso de consumismo, los momentos de reposo se vuelven espacios de hastío, el tiempo libre moderno es un espacio de vacío y sin sentido; repetitivo sí como su característica principal de ritual, pero vano.

Este fenómeno es porque los seres humanos y los medios de producción ya no ponen énfasis en las fiestas como un momento de reposo, por el contrario, la producción laboral nunca se detiene y esto hace que los seres humanos no tengan espacios de reflexión o para dedicarse a la fiesta convirtiéndose en simples

⁵⁵ *Ibid.*, p.10.

eventualidades espontáneas, en las que la convivencia con los demás - inclusive para el reposo de uno mismo- pierde la capacidad de celebrar los rituales.

El régimen neoliberal totaliza la producción. Por eso se someten a ella todos los ámbitos de la vida. La totalización de la producción conduce a la total profanación de la vida. La producción acapara incluso el reposo, degradándolo a tiempo libre, a pausa para hacer un descanso. No introduce ningún período santo de la congregación. El tiempo libre es para algunos un tiempo vacío, que provoca un horror vacui. La creciente presión para aportar rendimiento no hace posible ni siquiera una pausa que permita descansar. Por eso muchos se ponen enfermos justamente durante el tiempo libre. Esta enfermedad tiene ya un nombre: *leisure sickness* o «enfermedad del ocio». El tiempo libre viene a ser aquí una torturante forma vacía del trabajo. El reposo activo y ritual deja paso al torturante no hacer nada.⁵⁶

Estamos viviendo una sobreexplotación de nosotros mismos, en la que ni siquiera se tiene tiempo para la muerte, dentro del capitalismo esto es un ejercicio de compra y venta de todo incluido el tiempo mismo; la vida cotidiana actual solo consiste en producir, la muerte no tiene lugar en un sistema capitalista porque de cierto modo somos reemplazables.

El ser humano ya no es un “ser para la muerte” en el sentido heideggeriano, la muerte del ser humano en este sistema neoliberal es cuando deja de producir y de consumir, es un desechable, escapar de este sistema sólo puede lograrse mediante el suicidio abandonando esta vida vacía, agotándose hasta el cansancio, perdiendo todo sentido de su ser.

El depresivo no tiene fuerzas para el suicidio soberano. Su suicidio no sería una expresión de afirmación vital. Más bien se vería obligado a ello porque la vida le resulta vacía, absurda e insoportable, porque está cansado y agotado, porque ya no puede producir, ya no puede darse tono. Comete suicidio como una negación de la vida. No es una muerte voluntaria, sino una muerte forzosa, una muerte por agotamiento. Una muerte así solo es posible dentro del régimen de producción neoliberal.⁵⁷

Si los rituales están desapareciendo gracias a la nueva era de comunicación y por el sistema neoliberal, la religión en este sentido estaría perdiendo grado de existencia y de importancia, porque los rituales son su esenciales para su dominio; las modificaciones de las técnicas están obligando al ser humano a convertirse en un ser para producir y para consumir desapareciendo todo lugar donde transmitir lazos de afecto y de hogar, es decir, rituales.

⁵⁶ *Ibid.*, p.39.

⁵⁷ *Op.Cit.*, p.48.

Por lo tanto, la esfera religiosa está siendo modificada para producir y consumir, porque las emociones también carecen de ese sentimiento de coexistencia. Las nuevas antropotécnicas se modifican y transitan del mito al dataísmo (al algoritmo), convirtiendo al ser humano en un procesador de información y cálculo y, al mismo tiempo, en un dato para producción.

La transparencia como imperativo dataísta impone la obligación de pasarlo todo a datos e informaciones, es decir, de visibilizarlo. Es una presión para producir. La transparencia no declara libre al hombre, sino solo a los datos y las informaciones. Es una eficaz forma de dominio en la que la comunicación total coincide con la vigilancia total. La dominación se hace pasar por libertad. El *big data* genera un saber dominador que hace posible intervenir en la psique humana y manejarla.⁵⁸

De una forma u otra, la religión podría desaparecer del modo en como la ejercemos y conocemos, para ser dominada por la era del dataísmo. Cabría espacio para reflexionar y preguntarse: ¿en verdad las creencias y rituales religiosos dejarán de existir? Puesto que durante toda la historia del ser humano han existido de alguna forma u otra, me cuestiono si en esta era moderna sobrevivirán y cómo los rituales y los mitos. ¿Qué papel jugarán y cómo enfrentarán al dataísmo?

El dataísmo es, en opinión de Byung-Chul Han, una nueva antropotecnica que modificaría la esfera de la religión e incluso las esferas de la política, la economía y la moral.

⁵⁸ *Op.Cit.*, p.71.

Antropotecnias: la domesticación del ser humano

En el provocador artículo “*Reglas para el parque humano*”, el filósofo Peter Sloterdijk pone en tema de juego la dirección del rumbo filosófico contemporáneo, preguntándose sobre la formación del ser humano. Su acercamiento resulta un tanto polémico y provocador, porque coloca en la escena del debate contemporáneo el ámbito filosófico y pedagógico lo casi olvidado, que lo políticamente correcto suele traducirse en la domesticación del ser del hombre.

Nietzsche fue uno de los autores pioneros en plantear este tema con cierta claridad y acierto, asegurando que el hombre es un producto, es el resultado de operaciones técnicas sociales y psicológicas que Sloterdijk llamará antropotecnias.

Se trata como ya hemos señalado antes, de técnicas de domesticación sin las cuales el proceso de humanización no habría sido posible.

La domesticación que se argumenta está relacionada con el *domus* y el dominio de éste. Su significado se traduce en domesticar o traer algo a casa y el dominio del *domus* es la acción amansadora. Retomando a Heidegger, la casa juega un papel fundamental para la apertura del animal humano al mundo, un mundo en el que la domesticación del ser del hombre es evidente en el contexto del trabajo aquí desarrollado, la expresión antropotecnia responde a un planteamiento claramente perfilado de la antropología histórica: el hombre es un producto, y solo puede ser entendido - dentro de los límites del saber actual - examinando analíticamente sus métodos y relaciones de producción.⁵⁹

En *Has de cambiar tu vida*, el voluminoso trabajo de Sloterdijk, se aborda la historia de los procesos inmunológicos y espirituales desde las antiguas tradiciones filosóficas que van de Oriente hasta Occidente. Y se adentra hasta las modernas tecnologías génicas. La primera parte de su obra nos pone de frente ante las tradiciones ascéticas preguntando ¿puede haber respuestas a la actual crisis global desde esos ejercicios ascéticos?

Para responder a esto, el autor dirige su atención en primer momento a los antiguos sistemas de ejercicio relacionados con la aparición de éticas radicales en lo que Karl Jaspers llamó

⁵⁹ Peter Sloterdijk., *Normas para el Parque Humano, una respuesta a la Carta sobre el humanismo*, Madrid, Ediciones Siruela, 2008 p.100

el corte civilizatorio que produjeron las creaciones imperiales de una nueva imagen del mundo dentro del primer milenio antes del nacimiento de Cristo.

En este sentido, las culturas del ejercicio de la Antigüedad se tratan de sistemas de auto transformación ética. La modernidad europea intentó compensar esto mediante la idea de sistemas equívocos rotulados bajo el término de “religiones”.

Cuando los sabios de cada pueblo descubrieron la fe, no entendida como dogma o doctrina, sino como un contenedor común del cual extraer prácticas y ejercicios ascéticos en contra de la brutal violencia de sus respectivas épocas los consideramos como una reacción y como un acto de reacción contestatario.

La expresión perentoria “¡Has de cambiar tu vida!” resonaba en el espacio de la antigua Europa, desde el siglo V antes de la era cristiana, y no solo desde los numerosos estatus que los griegos erigían, como poseídos por una obsesión desenfrenada por los iconos, en los templos y las plazas, como si quisieran añadir a la población de las polis otro pueblo compuesto de estatuas, probablemente para llamar la atención sobre las semejanzas entre los dioses y vencedores.

Se desprende más bien de las nuevas relaciones del saber, de ese cambio de posición de los sabios respecto a las tareas de su vida. Cambiar la vida, en el sentido estricto, significaría ahora configurar, mediante actividades internas, un sujeto que debe ser superior a su vida pasional, a la vida de los hábitos, a esa vida de representaciones trascendiendo, así como un sujeto que participa en un programa de despasivación de sí mismo, dejando de lado y superando al ser del hombre moldeado por otros moldeadores.

Todo ese complejo entramado llamado ética surgiría del gesto de conversión a la propia capacitación. El tránsito no sería de un sistema de creencias a otro sino, por el contrario, de la religión original acontecería como la salida de un modo de existencia pasivo y la entrada en un modo que irradia actividad.

Sloterdijk desarrolla este pensamiento a partir de conceptos antropológicos, observando la cuestión de la antropogénesis. Uno de estos conceptos es el de “antropotécnica”, cuyo sentido se

amplía y densifica para convertirse en la pieza clave del enfoque general que sirve para contar la historia de las prácticas de autoproducción del hombre por el hombre, del ejercicio espiritual que generaba lo místico, lo individualista, lo político. Es un proceso de autoconciencia y camino para el conocimiento de sí mismo.

Sloterdijk indica que no deben confundirse las practicas ascéticas con la religión. Para realizar esta distinción propone un conjunto de narrativas y rituales colectivos que buscan el alivio del sufrimiento humano. Las prácticas ascéticas, por el contrario, surgen en contra de los rituales religiosos al considerarse como ineficaces y engañosos; la característica principal de una práctica ascética es su comportamiento como una disciplina, es decir, un refrenamiento de las pasiones.

En ese sentido, el mundo presente no debe entenderse como un retorno de la religión tras el “fracaso” de la Ilustración; en el mundo contemporáneo no hay ya religiones en tanto que sistemas articulados, homogéneos y coherentes de creencias comunes, lo que existe son prácticas espirituales dispersas, que tampoco encajan en el debate sobre el trabajo como vehículo de emancipación de clase, ni el hombre religioso ni el Homo Faber.

Lo que verdaderamente se retorna hoy día es la apertura de un horizonte antropológico llamado “lo inmunitario del ser humano”; es decir, envolver las prácticas rituales bajo la forma de “ejercicios” no son las religiones, a las que anteriormente describimos como "sistemas, malentendidos, de prácticas espirituales" bien en forma de "realizaciones colectivas" o como "prácticas individuales" sino el reconocimiento de lo que califica de "sistema inmunitario del ser humano".

El ser humano, con la puesta en marcha de su animalidad y con la cultura, desarrolla su existencia no sólo en determinadas condiciones materiales sino ahogado en sistemas inmunológicos simbólicos. En el hombre coexisten dos sistemas inmunitarios importantes, el primero está basado en prácticas socio-inmunitarias (jurídicas, políticas o militares), para tratar con agresores vecinos o lejanos, y, el segundo, con “las prácticas simbólicas o psico-inmunológicas”, que nos asisten para sobrellevar nuestra vulnerabilidad.

Los seres humanos son excedentes, es decir, se desbordan de un continuo sustrato biológico, exponiéndose a situaciones de riesgo, obligándose a desplegar los procedimientos inmunitarios (sociales, psíquicos, simbólicos) que los ayuden a protegerse y mediante ese estado alterado de su conciencia mejorar el estado de indigencia originario de un exceso ontológico.

Son estos estados alterados de la conciencia, las antropotécnicas, traducidos como trabajos físicos como mentales que constituye al ser humano sobre sí mismo.

CAPÍTULO II. XIUTETELKAS - HOMO INMUNOLOGICUS

Las comunidades de Xiutetelco, Puebla, son sociedades organizadas en torno a rituales y fiestas de celebración que considero como esferas hospitalarias, mismas que, a través de un registro auto etnográfico serán el objeto de estudio este segundo capítulo.

Ahora bien, como es sabido, muchos de estos festejos se relacionan con la Naturaleza, creando y modificando el escenario cultural en espacios bioculturales sagrados, en los que prevalece la organización comunitaria y las formas antiguas de intercambio social y económico que pueden ser calificadas de acciones recíprocas.

Todo esto se evidencia en rituales y mayordomías como cúspide de la organización y religiosidad católica, mediante la cual la sociedad xiutetelca actualiza el sentimiento de identidad comunitaria, ordenando y legitimando las relaciones sociales, económicas y de parentesco consanguíneo y ritual, creando esferas inmunológicas como el territorio, espacios sagrados, comunidades, secciones socialmente reconocidas, prácticas rituales compartidas y apropiadas, barrios y colonias.

Es necesario ubicar a este municipio poblano dentro de un margen histórico y como un pueblo originario. Su fundación prehispánica es desconocida puesto que, previo a La colonia, no existen códices o escrituras que registren actividad económica, ritual o de intercambio con algunos otros pueblos de la región.

Xiutetelco comienza a vislumbrar, dentro de los documentos de fundación de Teziutlán en el siglo XVI, como un señorío adscrito al sistema antiguo de calpullis que más tarde daría paso a los barrios coloniales. En 1710, según narran los archivos de Testimonio de los Títulos de las Tierras de los Yndios del Pueblo de San Juan Xiutetelco, la población realiza la compra por cuarenta monedas de oro equivalente a 600 varas medidas por cada viento señaladas desde los distintos puntos cardinales del atrio de la parroquia principal.

Durante el periodo independentista el difuso tránsito de Xiutetelco es oscuro, hasta que en 1874 las pioneras oficinas comenzaron a registrar natalidades, mortandad, censo de bienes y

defunciones bajo el título de pueblo adscrito al partido de Teziutlán -consumando la declaración de municipio libre en 1894.

Durante los primeros años del siglo XX, precisamente en 1905, se delimita el territorio con el municipio vecino de Xalacingo, perteneciente al estado de Veracruz. Entre 1929 y 1935 la guerra cristera detiene las actividades religiosas de toda la región, sumado a ello, las confrontaciones y los cacicazgos políticos generaron el nacimiento de 12 secciones políticas que delimitan a las 42 comunidades de la actualidad.

Dimensión horizontal y vertical de la esfera territorial

El propósito de conocer las dimensiones horizontales y verticales de la organización política de la comunidad trata, análogamente, de comprender el sentido de comunidad pensado por el investigador y activista zapoteco Floriberto Díaz. Una comunalidad, así consideramos a la esfera territorial xiutetelca:

- La esfera territorial está demarcada y definida por la posesión de tierras, apropiada, reconocida, significada y reproducida culturalmente.
- La comunidad, como una esfera menor, está consolidada en el conjunto social, comparte una historia en común que circula de boca en boca y de una generación a otra.
- La sociedad xiutetelca comparte una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual se identifica un idioma común con una población dispersa.
- Dentro de la esfera territorial existe una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso; y se fortalece mediante un sistema de procuración y administración de justicia (que esto estará orientado tanto al sistema civil como al religioso).

Partiendo de la propuesta de Floriberto Díaz⁶⁰, identificamos el complejo entramado comunitario que constituye la municipalidad de Xiutetelco, Puebla, es decir, la unidad de

⁶⁰ Floriberto Díaz., *Escrito: Comunalidad, energía viva del pensamiento Mixe*, Dirección General de publicaciones y fomento editorial, UNAM, México, 2014, p.34-36.

individuos que, en conjunto con la tierra y la naturaleza, hacen la comuna. Y es la tierra la que configura a la población, ambas tejen una relación simbiótica entre naturaleza y cultura.

Cuando hacemos referencia a la organización, valores y principios que ordenan la vida comunitaria de la esfera territorial, nos referimos, desde luego, no sólo al espacio físico y a la existencia material del ser humano sino a la existencia y experiencia ritual, a los códigos éticos e ideológicos que se originan y fortalecen poderosamente en la ritualidad. Son la forja para actualizar y templar el sentimiento comunitario, la identidad del yo comunitario se teje con los valores de la solidaridad y la reciprocidad.

Hablamos de una comunicación vital de hilos invisibles muy difícilmente pensable en las grandes urbes del mundo occidental. Observamos, de esa manera, cómo se configuran las esferas inmunológicas en Xiutetelco, el origen de un complejo entramado comunitario compartido.

En el cuadro de abajo elaboré, orientado por Peter Sloterdijk, una síntesis muy apretada de los espacios sagrados en los que los rituales y los ritos se despliegan para conformar esferas protectoras, cálidas, contra la sombra permanente de la desgracia colectiva, como ocurrió con el COVID-19.

ESFERAS INMUNOLÓGICAS Y COMUNICATIVAS XIUTETELCAS					
Microesferas					
Cultural	Económica	Educativa	Política	Social	Religiosa
Microesferas					
Esferas tangibles	Territorio, Secciones políticas, Comunidades, Colonias, Barrios.				
	Espacios simbólicos	<p>Espacios sagrados (Montañas, cuevas, ríos, nacimientos de agua).</p> <p>Espacios de confrontación (Parques, Estadios y campos de futbol).</p> <p>Espacios de memoria (Cementerios).</p> <p>Espacios recreación (Bares, antros, discotecas, parques, estadios).</p> <p>Espacios de información (Molinos públicos, lavaderos públicos, tiendas, tianguis o</p>			

		mercados). Espacios de culto/de acción (Iglesias, Ermitas, Capillas, gimnasios). Espacios de peligro (Ríos, montes, predios desolados, calles deshabitadas).
Intangibles Simbólicas	Rituales Públicos	Fiestas Civiles del calendario nacional Tomas de protesta Informes de gobierno Votaciones (De inspectoría, Municipales, Estatales y Nacionales) Partidos de futbol, basquetbol u otros deportes
	Rituales Íntimos	Rituales Agrarios (Aterrado, Siembra, Cuidado de milpa, Temporal, Pixca, Agradecimiento). Rituales de curación (Llamamientos de espíritu, Espanto, Enfermedades de mal aire/mal ojo, Tiricia, Cuajo volteado, Brujería, Duendes). Rituales católicos “Apadrinamientos” (Bautizos, Confirmaciones, Comuniones, Bodas, Escapularios). Rituales mortuorios
	Rituales Totalizadores	Faena Mayordomía (958 contadas hasta el momento).

Tabla 1. Esferas inmunológicas y comunicativas de Xiutetelco, Puebla. En este cuadro se muestran los espacios simbólicos tangibles e intangibles: la geografía cultural.

El sistema de cargos en la esfera ritual

La vida comunitaria del pueblo xiutetelca está profundamente enraizada a los rituales. Centrémonos ahora, pues, en el sistema de distribución de los cargos comunitarios, porque son las expresiones populares de la organización civil y religiosa, es la expresión más contundente del poder de las esferas inmunológicas sobre la sociedad xiutetelca.

El sistema de cargos, como bien sabemos, consiste en un número determinado de oficios - que se van definiendo como tales. Son cargos honoríficos y se rotan entre los miembros de una comunidad. Quienes asumen tal responsabilidad pueden hacerlo por un corto o por un largo periodo de tiempo -según sea la fuerza de dichas encomiendas.

Todas las encomiendas están ordenadas jerárquicamente y el sistema de distribución está a cargo de todos los parroquianos de la comunidad.

En las poblaciones xiutetelcas observamos 3 tipos de cargos:

- Las mayordomías,
- Las asociaciones y
- Los apadrinamientos o padrinajes.

El mayordomo adquiere mayor representación, aunque no obtiene pago o beneficio alguno por ejercer dicho cargo. Por el contrario, son ellos quienes aportan la cantidad de dinero necesaria para llevar a cabo la fiesta a la cual han sido encomendados.

La duración del cargo estará determinada por las reglas propias de cada comunidad o región biocultural a la que pertenezcan, puesto que en las subregiones norte y centro los cargos tienen una duración de un año y en la subregión sur la duración de los cargos es por tres años.

Las asociaciones de advocación o de imagen son grupos de personas que mediante los rituales celebrados en las parroquias o capillas de las comunidades se conjugan para celebrar las fiestas de las advocaciones católicas que les represente y hacen uso de elementos que los distinguen como collares, escapularios o distintivos que los incorpora como agremiados.

En términos económicos no existe distinción entre ellos, puesto que sus aportaciones voluntarias deberán ser de la misma cantidad; dinero que comúnmente es utilizado en el cuidado del santuario, capilla o altar, el enflorado en días corrientes, la decoración del espacio sagrado en días festivos, entre algunos otros gastos.

El padrinaje o apadrinamiento juega un papel difuso de analizar, en un primer momento pareciera que comparte las mismas características que la mayordomía, pero el papel que juega el “padrino” versa en su capacidad de solicitud de apoyo económico, organización y humano de asociaciones o civiles para recaudar fondos o incluso para celebrar la fiesta.

Dentro de la comunidad, “el padrino” no es reconocido como mayordomo sino simplemente como un padrino y la duración del cargo de la advocación del Santo Niño, en todo el territorio xiutetelca, será de tres años. Y las advocaciones marianas y de santos serán únicamente por un año.

El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas. Por un lado, la política y, por el otro, la religiosa. Ambas están íntimamente relacionadas, puesto que toda vez que los padrinos o mayordomos asumen el cargo más importante, jerárquicamente hablando dentro de la comunidad, es también considerado como “un compadre” con oportunidades de ser candidato a la presidencia municipal. Toda vez que su ciclo ritual finaliza, los compadres sólo tienen voz, pero no voto dentro de las decisiones de las futuras celebraciones.

El complejo sistema ritual católico de los xiutetelcas se calcula con un aproximado de 954 mayordomías; es decir, una gran cantidad de significados y funciones que dan legitimación a las esferas inmunológicas del territorio de este municipio poblano. Además, definen la forma socio-territorial de las comunidades y la forma en cómo se apropian y socializan temporal y espacialmente sus rituales.

Como ya hemos mencionado en párrafos anteriores, algunos de los mayordomos que han ostentado su cargo han retomado esta organización de redes socio-religiosas para, a través de la simpatía, obtener postulaciones a regidurías o candidaturas municipales. Algunos de ellos han cumplido primero el cargo de la mayordomía en la parroquia, capilla o ermita de la sección o comunidad a la que pertenecen, por ejemplo, las fiestas de Santiago Caballero en sección tercera o las celebraciones de la Virgen de los transportistas en la sección sexta y haber formado parte de alguna asociación religiosa o haber apadrinado a alguna imagen mariana o evocativa.

Existe una fuerte defensa identitaria al pertenecer a determinada región biocultural, sección o comunidad que permite una jerarquización de las fiestas.

Las fiestas xiutetelcas se dividen jerárquicamente en:

- La fiesta del santo patrón.

- Las mayordomías de las Santas Cruces de mayo (rituales de pedimento de lluvia).
- Las celebraciones marianas Virgen de Juquila y Guadalupe (diciembre a enero en todas las comunidades).
- Las fiestas de advocación (relacionadas con las asociaciones de las advocaciones, de los barrios, calles, colonias, ermitas).

Auto etnografías de las esferas rituales xiutetelcas

I. Cruces de mayo - Mayordomías agrícolas - junio 12, 13 de 2020.

En Xiutetelco cuando nacemos hay chocolate, cuando crecemos y nos volvemos parte de los cargos bebemos chocolate e incluso en nuestra muerte hay chocolate...

Desde 2011 Xiutetelco ha representado un escenario fundamental para el estudio de campo etnográfico del fenómeno religioso, político y cultural. Mucho del dato recuperado resulta de la experiencia directa, *in situ* o lo que hemos denominado antropología nativa, pues la propia construcción social parte de las interacciones establecidas durante toda mi vida allí. Desde pequeño sobresale mi interés en el esfuerzo por comprender la cantidad dipsómana de fiestas que se llevan a cabo las formas cómo se articulan y la relación que guarda cada poblador con los dioses supremos.

Todo tiene un sí, un sentido, la milpa, la luna, las estaciones y la viabilidad de la tierra para ser profanada, sembrada, embarazada y regada con las semillas, con el agua para dar frutos grandes y de buena calidad.

Pero toda esta interpretación no se encuentra a simple vista, las esferas inmunológicas requieren interpretaciones precisas, se consolidan desde el vientre y se trasladan incluso hasta la última morada que es la tierra.

Calendario agrícola xiutetelca

La traducción de la palabra calendario, como tal, no existe en el lenguaje *nawua*; se toma la palabra *tlalpowuali* para nombrarlo con base en el significado que dan los habitantes xiutetelcas al tiempo, un tiempo en particular relacionado con la naturaleza.

El uso del calendario xiutetelca es mencionado por la mayoría de los campesinos mayores a 60 años al cual hacen referencia para señalar diferentes fechas de siembra, labores agrícolas y de

cosecha de las especies que integran el sistema de milpa y de traspatio. Según Edmonson⁶¹, los calendarios mesoamericanos constituyen una guía al pasado mítico y una ventana al futuro astrológico: ordenan los rituales asociados a los ciclos del tiempo, del agua de lluvias, las actividades agrícolas y comerciales, los mercados y los reinados de los soberanos.

En Xiutetelco, Puebla; los usos apuntan a un calendario *nawua* que no solamente toca cuestiones agrícolas, sino también costumbres que tienen que ver con espíritus importantes del cultivo, del agua, de milpa y se relaciona con la realización de ceremonias en tiempo de siembra y cosecha.

Los ancianos señalan que hoy el conocimiento y uso está perdiendo terreno frente al año calendárico europeo, sobre todo en las generaciones jóvenes. Los resultados de trabajo de campo indican que el calendario xiutetelca se inicia el 2 de febrero y finaliza el 6 de enero del año próximo, cuando las fiestas coinciden con las actividades del sistema de milpa tradicional.

El manejo de este sistema, considerando desde la preparación del terreno hasta la cosecha y el almacenamiento, es realizado básicamente con sustento en el conocimiento tradicional heredado y recreado entre generaciones, de padres a hijos. El área promedio que se cultiva es de 40 a 50 km² según el prontuario del Instituto Nacional de Estadística y Geografía INEGI.

CALENDARIO AGRÍCOLA RITUAL XIUTETELCA			
Periodos	Actividades	Mes	Santo o advocación
Periodo de Frío invernal	Barbechado de tierras	Enero	Niño Dios (Levantada)
			San Antonio Abad
	Bendición de semillas	Febrero	Virgen de la Candelaria (Bendición de Semillas)
			Virgen de Los pirotécnicos

⁶¹ Munro Edmonson. *Los calendarios de la conquista*. Revista de Arqueología Mexicana. Vol. 7. Núm. 41. México. 2000. Pp. 40-47.

	Siembra		Virgen de Guadalupe (Fiestas Patronales)
Periodo de calor intenso		Marzo	San Juan de Dios
			San José Carpintero
	Re siembra	Abril	Santos Óleos
	Abonado		Semana Santa
		San Ramos	
Periodo de lluvias	Recolección de zarzamora Cosecha de Durazno Cosecha de membrillo Cosecha de iztaczapote (zapote blanco), tilzapote (zapote negro), cozticzapote (zapote amarillo)	Mayo	Cruces
			Sagrado Corazón de María
			San Isidro Labrador
	Cosecha de nuez	Junio	San Juan Bautista
			San Pedro y San Pablo
	Cosecha de aguacate		Sagrado Corazón de Jesús
	Cosechas de ciruela	Julio	Virgen del Carmen
			Santa Margarita de Antioquia
	Cosecha de Manzana		Santiago apóstol
		Agosto	San Juanito Niño
Cosecha de pera	Septiembre	Asunción de la Virgen	
	Octubre	Nuestra Señora de la Merced	
Periodo de Frío invernal	Periodo de pixca	Noviembre	San Francisco de Asis
			Días de muertos
			San Diego
		Diciembre	San Andrés
	Secado de semillas		La Virgen de Juquila
			La Virgen de Guadalupe
			24 de diciembre
Acostorios de Niño Dios			
		Año Nuevo	

Tabla 2. Calendario agrícola xiutetelca en donde se puede apreciar los tiempos asignados a las actividades propias del campo; comparando las festividades religiosas populares de santos y advocaciones.

Valoraciones del sistema tradicional de milpa xiutetelca

La milpa es el sistema de producción que mejor representa a los pueblos indígenas, puesto que el maíz que se produce forma parte fundamental de la alimentación de la familia campesina e indígena. En este sistema de producción, además del maíz se producen otros alimentos como: frijol, calabaza, quelites, chile verde, tomate verde, además de otras especies cultivadas o permitidas.

Existe una gran variedad de formas de manejo en las parcelas de los campesinos, mismas que se van adaptando de acuerdo con sus necesidades alimentarias, a ciertas características edafoclimáticas locales y sus riesgos, así como frente a diversas determinantes de su entorno.

En la milpa cada planta cumple una función ecológica. La asociación maíz-frijol es complementaria, ya que el frijol es una planta fijadora de nitrógeno que le aporta este nutriente al maíz, y la caña de maíz proporciona sostén al frijol que se enreda en ella para apoyarse y crecer.

También son complementarias en su función alimentaria por los nutrientes que aportan, particularmente en cuanto a los aminoácidos, que al reunirse en la dieta tradicional proporcionan una alimentación bastante balanceada. La calabaza y la *chilacayota*⁶² sembradas en la parcela entre el maíz y el frijol limitan el desarrollo de malas hierbas. El consumo de las semillas, guías, flores y frutos tiernos como la cebollina o maduros de la calabaza aporta carbohidratos, proteínas, grasa, vitaminas y fibra.

Otra cualidad de la milpa es la obtención de diversos productos, transformados o no, a partir de sus hojas, tallos y granos de la planta. En las comunidades xiutetelcas el principal derivado obtenido es la tortilla, seguido de una variada gastronomía local para la elaboración de tamales, atoles, dulces y panes. Un tamal característico de la región es el denominado "*chilawuate*", el cual integra todos los componentes obtenidos de la milpa xiutetelca: masa, frijol y envoltura con hoja de la planta de maíz, calabaza, cebolla criolla y chile.

⁶² Chilacayota, chilacayote o cilacayotl; fruto similar a una calabaza que tiene diversos usos entre los xiutetelcas, desde la elaboración de comidas picantes, hasta dulces como la chilacayota en conserva.

Una bebida singular es el “*xocoatole*” o atole agrío, que se elabora con maíz azul o negro del período más próximo cosechado, aunado a que su elaboración está asociada únicamente al jueves santo de cuaresma, pues su añejamiento es considerado por el pensamiento del pueblo xiutetelca como el vino de la última cena o, en su defecto, a la sangre de cristo crucificado.

Las prácticas comunitarias asociadas a la esfera agrícola de la milpa observadas son: la ayuda mutua para sembrar, la solidaridad, el respeto al campo, a tierra y las semillas, la cosecha o “*pizca, pixca, pishca*” operativamente es de manera similar, ocasión en la cual el propietario, como agradecimiento a los que lo apoyaron, les da cierta cantidad de mazorcas o frutos obtenidos.

Las fiestas de pedimento de lluvia a través de las celebraciones de la Santa Cruz se relacionan íntimamente a la vida de los frutos que se cosecharan en días próximos, al tiempo que se festeja el agua necesaria para el crecimiento definitivo de las mazorcas, se celebran la vida de los pozos, de los ríos y de las montañas que guardan en su interior al vital líquido; conmemoran los rumbos del panteón mesoamericano casi extinto en el lenguaje xiutetelca; la presencia de elementos como los cohetes y propiamente el símbolo de la santa cruz obtiene connotación a Tlaloc y a sus rayos prominentes de fertilidad.

El señor del rayo, los señores del agua, las culebras del cerro y todos los frutos obtenidos como parte de las fiestas de mayo son ejemplo claro del misticismo del *Tlalocan nawuat*, aún presente en el pueblo xiutetelca. Ese espacio festivo, abundante en frutos diversos, licores embriagantes y abundante agua, todo ello expresado a través de las celebraciones de cada barrio, de cada esquina, de cada monte, cerro o calle dónde la Santa Cruz se venere.



Imagen 2. Fragmento del mural de Tlalocan. Barrio de Tepatitlán, Teotihuacan, México. En dicho mural puede apreciarse una escena mítica donde los tloques (ayudantes de Tlaloc) se divierten y embriagan sin impedimento alguno, mientras los demás dioses del Panteón mesoamericano apoyan a Tlaloc en la construcción de la abundante vegetación. Puede apreciarse flores, fauna mítica, agua y bebidas, un escenario completamente festivo.⁶³



Imagen 3. Cantero con relieve grabado. Dicho fragmento pertenecía al arco pórtico de la antigua Capilla de Indios o Capilla de la pila de San Juan en el río conocido como Las Pilas; el deterioro del inmueble, construcción datada en siglo XVI permite observar una representación de Tlaloc, aludiendo precisamente a que en dicha capilla se conmemoraba esta deidad y la de San Juan Bautista. La pieza se conserva como parte de la colección privada del Museo de Arqueología de Xiutetelco. Fotografía de autor.

⁶³ Retomado de: https://www.researchgate.net/figure/The-Tlalocan-Portico-2-Tepantitla-Drawing-by-Jenni-Bongard-reproduced-from-Annabeth_fig5_329865993

Pedimentos de Cargo de la Santa Cruz

Durante los festejos de la Santa Cruz de Río Xiuhcola de 2018 acudimos a presenciar el ritual como vecinos colindantes del arroyo de agua antes mencionado. Al finalizar el proceso los mayordomos encargados argumentaron que se hacía extensiva la invitación para futuras celebraciones.

Y a un integrante del público se le ocurrió expresar que el siguiente mayordomo podría ser el antropólogo Mora.

Acto seguido, sin pensarlo mucho, externé a los asistentes que, a decir verdad, no existía inconveniente, por el contrario, la felicidad me inundaba, pues dicho cargo era de suma importancia.

Fue un momento simbólico de integración con la comunidad.

A partir de ese momento teníamos técnicamente dos años para preparar los requerimientos económicos y humanos necesarios para cumplir con la encomienda.

Recibimientos de cargos y la integración a la esfera pública ritual

Luego de las restricciones establecidas por los primeros meses de contingencia del COVID-19, los rituales de mayo de 2020 fueron clausurados o aplazados hasta que el índice de casos sospechosos o confirmados disminuyera dentro del municipio. Fue a partir de entonces que, junto con los mayordomos que debían entregarme el cargo de la Santa Cruz, decidimos dos acciones necesarias para evitar infecciones.

Primero aplazamos el entrega cuantos días fueran necesarios. Les comenté que habíamos girado documentos necesarios a mayordomos, fiscales, diputados y padrinos de mayordomías de todo el año para cancelar las fiestas y controlar la menor cantidad de aglomeración de personas invitadas.

Segundo, tomamos la decisión de aplazar el ritual hasta el mes de junio, pues en ese momento comenzaban a disminuir los contagios y casos confirmados y se dio una ligera apertura a celebraciones pequeñas y rápidas que apoyará a los habitantes a conmemorar los rituales; dentro

de las calles de argumentaba que “Señor San Juan causaría destrozos por aplazar todas sus fiestas de agua”.

El viernes 12 de junio de 2020 toda la familia Mora se levantó desde temprano, días anteriores habían preparado ya algunos requerimientos como el tostado de cacao, compra de insumos plásticos y pedidos de pan para el recibimiento que en esa noche engalanaría la calle Ávila Camacho de Río Xihucola en San Juan Xiutetelco.

Mi madre, la señora Antonia del Carmen, me encomendó que junto con mi hermano lleváramos los 20 kilos de maíz que una noche previa había “*parado para el nixcon*”,⁶⁴ que sería utilizado en la masa de *nixtamal*⁶⁵ requerida para el *xole*⁶⁶ y para las tortillas necesarias para la comida que ofreciéramos a las personas que nos *acompañaran a ayudar*⁶⁷.

El molino estaba relativamente cerca, pero ese preciso día estaba finalizando el primer semestre extendido del posgrado y era necesario presentar avances del proyecto de investigación y un examen de clase, así que por obras milagrosas mi tía Teresa y su esposo Mario llegaron más temprano y les encomendé que fueran ellos quienes acudieran al molino, como bien ya mencioné, aunque estaba a dos cuadras, 5 botes de masa se vuelven demasiado pesado.

Mi padre, por su parte, junto con algunos de sus ayudantes comenzaron a verificar la colocación del enlonado que había contratado con algunos amigos de la presidencia municipal, mientras o desde la ventana presenciaba por un reojo las actividades y por el otro los exámenes del posgrado.

Pasadas las 10:00 de la mañana finalizaron las actividades escolares y mi padre estaba comenzando a colocar los adornos de papel picado en el techo. Me dispuse a acompañarlo, pero

⁶⁴ *Parar nixcon* – Es la denominación popular de los xiutetelcas para referirse al acto de hervir el maíz que será utilizado para la elaboración de tortillas y atole.

⁶⁵ *Nixtamal* – Masa de maíz molida.

⁶⁶ *Xole, chole o shole* – Atole de maíz donde su base es el cacao tostado, la característica singular de dicho atole es la elaboración con abundante cacao a diferencia de otros *xoles* de la región que utilizan mayor cantidad de maíz quemado y ceniza.

⁶⁷ *Acompañar a ayudar* – Acto de acudir a casa de los vecinos para apoyar en la matanza de animales, elaboración de festines, atoles y bebidas rituales para las celebraciones de mayordomías; esta actividad es sin fines de retribución económica y principalmente suelen asistir mujeres y niños.

él se negó, así que procedí a ir a recoger las 300 piezas de pan y de camino verificar que los 10 pollos necesarios para la comida del día después estuvieran listos para llevarlos a casa.

Alrededor de las 15:00 horas mi mamá ya había preparado un delicioso *chilpozo*⁶⁸ con las piezas simples de los pollos (rabadilla, costillas y patas) así que nos dispusimos entre algunas vecinas y comadres de mi mamá a compartir la mesa. También se unieron los trabajadores de papá junto con él. En ese momento, como es tradición, saqué de entre los insumos algunas botellas de licor para compartir, pues el cansancio comenzaba a surtir efecto y era momento adecuado de atenuar las molestias.

Al fondo de la escena mi tío Mario aventaba algunos cohetes, que serían quizás los últimos cohetes que quemaría en vida, pues tres meses más tarde “la enfermedad o el bicho”, como le llamamos a este virus aquí, le cobraría la vida en el mes de septiembre. Eran tiempos de fiesta y algarabía, el horario para el recibimiento se acercaba, así que me dispuse a tomar un baño y salir a recoger los arreglos florales que también previamente había encargado en la florería de la esquina, ciertamente por el precio económico que manejan.

Mi hermana por su parte fue a comprar las ceras necesarias y mis padres se comenzaron a arreglar para la ocasión.

Algunos amigos, mis abuelos y familiares hicieron acto de presencia alrededor de las 18 horas -como les habíamos solicitado, el *xole* estaba en su punto de ebullición y comenzamos a compartirlo, pues cuando la cruz llegara mis invitados tendrían que haber probado y consumido ya el *xole* y algunos deberían apoyar a repartir a los compadres junto con sus invitados.

Pero poco más tarde comenzó a llover, lo que retrasó hasta las 21 horas el recibimiento; no acudieron más de 40 personas pues la lluvia y la noche impidieron tener más asistentes; la demandita de la cruz se postró frente a la puerta, mi papá encendió unas bengalas de lluvia y el copal y el confeti comenzaron a recibir el símbolo.

⁶⁸ Chilpozo – Caldo de pollo, enchilado con chilpotle y guajillo.

Al momento de recibir la cruz no hubo tiempo de compartir palabras más que un simple saludo, pues por ambas partes tanto mayordomos entregantes como mayordomos receptores no estábamos de acuerdo con familiarizarnos a través del compadrazgo, motivo por el cual no se mencionó y sólo nos limitamos al entrego y recepción del cargo sin decir palabra alguna.

Este tipo de actos se comprende de distintas maneras, entre ellas que no están de acuerdo en el lugar, el tipo de recibimiento o la familia que recibe, que no es del agrado de ambas partes familiarizarse o en un último caso que alguna actividad previa al recibimiento había atentado contra las relaciones de compadrazgo y en este caso había sido aletargar el festejo tres semanas después de lo previsto.

Toda vez que la demandita de cruz se recibe se presenta frente a los invitados del nuevo mayordomo y se coloca en un altar principal preparado para este acto. También se recibe la cruz que un día más tarde será parada en la ermita por la familia receptora. Curiosamente en esta comunidad, que ya pertenece a Santiago Xiutetelco, los cargos se cumplen al momento de recibir y la parada enmarca la integración a la esfera comunitaria ritual y de respeto.

Procedimos a repartir el *xole* y pan preparado con todos los asistentes nuevamente, por ser un ritual a destiempo y además de características menores. No hubo música de viento que amenizara, más que una bocina muy potente que entonaba las melodías de nuestra preferencia; compartimos más alcohol junto con todos los asistentes hasta que el último se retiró.

Junto con mi padre levantamos algunas sillas desacomodadas, aseguramos la demandita y la cruz alejando las ceras prendidas para que alumbrasen toda la noche; hecho todo esto decidimos dormir para comenzar a buena hora las actividades del día siguiente.

Junio 13, 2020 – Entrega y sello filial comunitario

La alarma de mi despertador sonó puntual siendo las 06:00 horas. Mis papás estaban ya de pie y comenzaban a organizar algunas cosas necesarias para la comida de más tarde; mi mamá me indicó que debería llevar sí o sí el chile al molino junto con mi hermano; esta vez no había escapatoria pues mis tíos aún no llegaban y no había más remedio que acatar las indicaciones. No fue mucho el tiempo demorado y una hora más tarde habíamos regresado con la encomienda cumplida; debíamos apresurarnos con la elaboración de la mole tradicional xiutetelca que consta de diversos chiles, semillas, frutas secas y condimentos varios que me llevaría demasiadas líneas poder describirlas todas; el objetivo era tener la comida debería otorgarse toda vez que la misa eucarística hubiese terminado.

Siendo las 12:00 horas mi tío comenzó a lanzar cohetes cada 10 minutos, para que nuestros invitados comenzarán a escuchar que la hora indicada se acercaba. Así transcurrieron los minutos hasta que llegó el momento de acercarnos a la ermita para la bendición de la cruz y por ende el ritual de parada.

Les pedí a mis primos que me apoyaran a cargar la Cruz mayor, pues por el tamaño y el peso me era imposible trasladarla junto con la demandita hasta la ermita. Mi madre me acompañaba a mi costado izquierdo portando el sahumerio encendido y quemando copal y por mi costado derecho mi hermana quien portaba las ceras encendidas y algunas flores.

Mi padre y tío Mario acompañaban la procesión ritual con los cohetes anunciando así que la petición anual estaba comenzando. Llegamos al lugar donde se encuentra la ermita de Xiuhcola y el sacerdote llegó 10 minutos después dirigiéndose a la audiencia un poco enfadado por la proximidad en la que algunos vecinos se encontraban, procedió a señalar que debíamos separarnos más y su presencia comenzó a incomodarnos a todos.

Ciertamente su bendición tanto del espacio como de los símbolos fue demasiado rápida; pronunció algunas palabras, bendijo los símbolos y la ermita tomando todas sus cosas y con la misma premura se montó en su coche. No volvimos a saber nada del sacerdote hasta meses más tarde.

Procedí al levantamiento de la cruz, la tomé por la parte central y me subí a la base de la ermita mientras todos los vecinos aplaudían el acto al momento de descansar el monumento.

Entre los aplausos, mi hermana me otorgó la canasta de dulces, mismos que se arrojan como sinónimo de cumplimiento, pues la Cruz había sido parada y por lo tanto la caída de dulces son bendiciones que este acto otorgará en el futuro próximo; posteriormente sostuve la demandita y anunciamos que en casa nos esperaba un pequeño festín.

Caminamos de retorno; no sin antes colocar los arreglos florales y despedirnos de la Santa Cruz de Xiuhcola, sabiendo entre todos que el acto había sido cumplido, aun cuando las premuras y los des tiempos se habían hecho presente por la pandemia.

Muchos de quienes asistimos no nos volveríamos a ver incluso nunca más.

Al llegar a casa, todos los vecinos, amigos e invitados disfrutaron de la pequeña recepción que habíamos preparado, no tardaron mucho tiempo y se retiraron; algunos compartimos un poco de licor con la alegría y algarabía que las fiestas representan a los xiutetelcas; no volveríamos a vernos hasta el año siguiente con la entrega del cargo.

II. La muerte – Vida y sentido colectivo – año de 2020

El rito evoca la atención mediante la demarcación; aviva la memoria y eslabona el presente con el pasado apropiado.
Martín Segalen.

Carlos Rodríguez⁶⁹, en *La muerte representada e integración en el duelo*, nos plantea que “la muerte es la representación y condensación de los valores de cada sociedad”, el acto de morir es el resumen de la comprensión de la vida, el sentido individual del sujeto y, al mismo tiempo, el sentido colectivo de la cultura, aunque muchas de estas interpretaciones sobre la muerte son tantas como grupos humanos.

La mayoría convergen en la idea de un renacimiento a una nueva y mejor vida, en la que el ser del hombre se reintegra a un nuevo grupo, volviendo a unirse en lo comunitario, cada uno de sus miembros muere para dar lugar a una nueva vida.

El 23 de marzo del 2022, mientras nos encontrábamos en actividades rutinarias dentro de la administración pública, nos fue notificado mediante un número de oficio que, ahora mismo no recuerdo, indicaba que por mandato del gobierno estatal y nacional debíamos resguardarnos en nuestros hogares durante 40 días. Un cálculo insignificante y que, incluso, nos hacía dudar sobre la veracidad del nuevo virus descubierto en China, mismo que había comenzado a esparcirse en miles de contagios en distintas partes del globo terráqueo.

El primer caso en la región fue un joven que nadie conoció y que regresaba de sus estudios de posgrado en España. Fue “*El primer caso registrado en Teziutlán*” -según los encabezados de las noticias digitales y de los periódicos locales que informaban sobre primeros casos documentados en la región nororiental poblana.

La vida continuaba sin premura o preocupación. Como me tocó ser titular del área de cultura del municipio, fui considerado un factor innecesario dentro de las gestiones que se

⁶⁹ Carlos Rodríguez Rodríguez. *Teoría y Método: La Muerte Representada e Integración en el Duelo*, Las Matas, Madrid, España, 2001, pág. 45- 48.

realizarían dentro del gobierno municipal y, sin más, me ausenté del puesto hasta que fuese necesario.

Paradójicamente, en Xiutetelco, un pueblo donde la fiesta es nuestro principal motivo de existencia. Me vi obligado, por el imperativo de la salud colectiva, a limitar durante el mes de mayo de 2020, en mi calidad de director de cultura, las festividades de las Santas cruces que, por decir poco, son cerca de 80 en el municipio. Pues, sumando las festividades de la coronación de María Virgen en las dos parroquias, Axaltipan y San Juan y ni hablar de los barrios, suman más de 80, por lo que hubo necesidad de mediar a través del diálogo con los representantes de cargos y la presidencia municipal: la ingobernabilidad asomaba la cabeza.

Mi papel de mediador entre las demandas de los rituales populares y la pandemia del Covid-19 terminaron con mi cese laboral como director de cultura. Mi posición crítica, negociadora, frente a la tensión entre la pasión religiosa que se negaba a suspenderlos y la orden de proteger la salud colectiva del gobierno federal, buscaba un camino para evitar el enfrentamiento entre las autoridades civiles y religiosas.

Días más tarde el ayuntamiento literalmente ardía en llamas. Porque siete comunidades indígenas de nuestro municipio, mismas que han estado en constante lucha contra la pobreza y que, mediante su constante labor como migrantes, han impulsado el crecimiento de la infraestructura en su territorio, se levantaron en armas contra el presidente. Y quemaron cuanto mueble encontraron en los pasillos presidenciales.

Las notas eran: *“Ingobernabilidad en Xiutetelco”*, *“Jorge Alberto Domínguez - Presidente municipal no Dio la cara”*, *“Vandalismo por pueblos iletrados”* se atrevieron a decir los medios que cobran chayote⁷⁰ dentro de la nómina municipal. Pero la ingobernabilidad era evidente, lamentablemente el edil no realizó acciones para mitigar la propagación del COVID 19 y limitó, dentro de su agenda anual, las obras de infraestructura de esas comunidades. Creo que se empeñó en desestabilizar las relaciones entre sus regidores, fragmentando su propio equipo.

⁷⁰ Chayote es un término despectivo que el pueblo xiutetelca utiliza para denominar a quienes adulan en demasía a algún actor político; también es una verdura de consumo local conocido como erizo.

Una semana más tarde del incendio, aún con los pasillos carbonizados, arribaban entre llantos y discursos sin credibilidad alguna, los restos de nuestro compañero, el contralor municipal, quien había perdido la batalla contra el Covid-19; es decir, él tuvo un descuido al atender la tradición de mortaja de uno de sus amigos un mes antes. El certificado de defunción decía que la causa de la muerte fue neumonía atípica por cáncer.

En este caso, la esfera ritual, que se origina desde la más temprana infancia, vale más que cualquier cosa a la hora de la muerte de un ser querido, de un amigo o familiar. Es una de las encomiendas curiosamente más importantes, incluso más que una mayordomía, puesto que aseguran nuestro ingreso al cielo y la del difunto también.

Llevábamos poco más de 8 domingos con toque de queda total. Una de las medidas tomadas de forma urgente fue la de suspender, los domingos, las actividades comerciales públicas en su totalidad. Las calles desiertas comenzaban a formar parte de nuestro nuevo habitar y significar esos espacios. Porque hasta Dios se ha hecho presente mediante Facebook. Jamás pensé observar misas dominicales por ese medio y, aunque no soy devoto entregado a la iglesia, no me alejo de los preceptos que de alguna forma se interiorizaron durante toda mi infancia y que debo mantener por mi bien cultural dentro de mi pueblo.

La muerte

El 19 de agosto de 2020 nos despertamos con la incertidumbre encarnada. Mi padre, que pocas palabras dice, pero que con su rostro expresa todo tipo de frustración, preocupación y dolor nos reveló el estado de mis abuelos, quienes acudirían a una consulta urgente por algunas complicaciones y malestares físicos.

Lo inesperado nos había alcanzado.

Mi abuela fue declarada positiva a COVID 19. Mi abuelo no, pero presentó una complicación en su cuadro crónico del Mal de Parkinson y su salud se vio deteriorada profundamente.

En una semana ya no respondía y se encontraba postrado en cama.

Me pregunto por el dolor de ese momento: ¿qué duele más?

Y comprendo que la pena que embargaba a mi padre es, quizás, el haberse mantenido alejado de sus padres por mucho tiempo. Y, de igual forma, la poca costumbre que nos inculcó para relacionarnos con ellos. Mi padre sufre en silencio porque siente que en cada reunión familiar, que acababa en peleas con mis tíos, jamás pudieron superar y saldar ciertas contradicciones con sus hermanos.

El 20 de agosto, un día después, la hermana de mi padre, mi tía, dio positivo al COVID 19. Ahora no sólo son dos abuelos con una salud crítica y la incertidumbre de saber qué pasará con ellos durante los siguientes días sino la imposibilidad de los hermanos para coordinar y arreglar sus problemas que, quizás, quizás hoy día ya no tengan sentido alguno.

22 de agosto de 2021, sábado normal. Mi madre me encomendó ir a comprar algunas cosas para los alimentos de mi abuelo. Básicamente eran caldos, chilposo y frijoles refritos, esperando que las comidas les reconforten de sus males. Cuando todo estaba preparado, mi hermana Jemeli América era la encargada de llevar la comida que dejábamos a la puerta de la

entrada, porque mi tía nos impedía la entrada. Mi abuelo había empeorado su salud, nos avisaron que el mal de Parkinson era, en realidad, una avanzada neumonía que le había destrozado los pulmones.

Comemos un poco, pero en el ambiente familiar se respira una profunda tristeza, como cuando alguien se marcha, la muerte se estaba anunciando y su presencia flotaba en el ambiente. Después de comer, mi papá suele tomar una siesta no mayor a 50 minutos. Alrededor de las 17:00 horas mi mamá me dijo que él ha decidido ir a cuidar de mis abuelos, a estar con ellos. Se va enojado y nos dice que deberíamos acompañarlo, yo me niego por la diabetes de mamá y le sugiero que debería cuidarse más, lo obligamos a ir con cubrebocas.

Seguimos tomando el sol en el traspatio con mi madre, no han pasado más de diez minutos y, para entonces, leemos un triste mensaje de *WhatsApp* que nos arrolla: “Su abuelo se ha ido”. En ese momento todos los pensamientos de cuidado y precaución se desdibujaron, mi madre me dijo: “alístate y vamos, que hay muchas cosas por arreglar y ni digas nada, tu abuelito ya se murió y debemos atenderlo”.

Cuando llegamos a la casa mi abuela estaba sentada en una silla, junto al cuerpo de mi abuelo. Una escena que jamás olvidaré, de la mano de ella colgaba una manguera con la que le suministraban sueros, pues su estado de salud también era muy delicado. Mi papá, junto con el apoyo de su hermana, había terminado de limpiar y vestir el cuerpo. Le habían colocado su guayabera color crema y un pantalón como siempre le gustaba vestir, como cuando en las mejores fiestas, acompañado de su chamarra café y su sombrero de paja. En el momento que ingresé al cuarto y me senté a un costado de mi abuela, llorando me acerqué al cadáver de mi abuelo y le tomé la mano, me despedí de él y me disculpé, como corresponde, por las faltas cometidas.

Más tarde los tíos comenzaron a llegar, avisamos a algunos de los hermanos de mi abuelo para que nos acompañaran en el velorio. Mis papás nos indicaron que entre los nietos mayores (mi hermana, mi primo y yo), seríamos los padrinos de cruz, así que nos organizamos inmediatamente para ir a comprar lo necesario, no había tiempo ya de llorar sino de agilizar los procesos.

Otros tíos, Rigoberto y Lourdes, habían realizado ya los arreglos en la presidencia municipal, sólo teníamos 12 horas efectivas para velar y sembrar el cadáver. La cocina de humo era el escenario idóneo para la toma de decisiones, pasadas las 8 de la noche se acordó, entre todos los tíos presentes, que no se anunciaría el fallecimiento de mi abuelo, sólo y únicamente a familiares allegados asistirían al funeral. Eso incluía no mencionarlo incluso entre algunos de los hermanos de mi abuelo, aquellos que “nunca estuvieron presentes en su enfermedad y menos ahora”.

En un escenario normal los familiares colocan anuncios en los parlantes de las comunidades dónde comienzan a informar a la población del fallecimiento de tal o cual persona, informan los horarios y qué familia convoca a despedir al difunto, se escuchan frecuentemente textos similares a este:

“Se le informa a toda la comunidad de (lugar, ejemplo Santiago, San Andrés, San Juan) a velar el cuerpo del alma de quien en vida llevará el nombre de (nombre) que estará siendo velado en (dirección) acompañado de canciones religiosas o de gusto del acaecido”...

Con esto la población acude a la vivienda y lleva consigo tortillas, café, frijol, azúcar o arroz, junto con ramos de flores y ceras. El cuerpo debe mantenerse iluminado durante todo el tiempo que repose en el lugar donde se vele. Precisamente, el lugar que se decidió para velar a nuestro abuelo fue en la sala de su casa, junto con mis primos retiramos todos los cuadros familiares, mientras que las lágrimas nos embargaban.

Cuando el servicio funerario llegó trasladaron el cuerpo de mi abuelo al féretro, fue tan doloroso ver cómo lo colocaban en un cajón tan pequeño, cuando su vida había sido tan grande. Siempre en los campos, siempre en la tierra, arándola y sembrando año tras año y, después, trasladándose de un lado a otro para vender sus cosechas.

En ese mismo lugar nos desdibujamos como nietos y adquirimos el papel de padrinos. Es por tradición que en el lugar donde se vela el cuerpo no debe ser limpiado hasta el momento que se traslade al panteón, así que esa noche 22 y madrugada del 23 de agosto fue triste, sólo éramos los tíos, primos y algunos cuantos familiares. No hubo necesidad de elaborar mayor cantidad de café, mientras que en otros escenarios las cocinas no paran de elaborar comida.

En un escenario sin pandemia de por medio, cuando alguna persona muere es por tradición que el cuerpo debe descansar en su morada durante dos noches. Durante la primera de ellas las personas que acuden al velorio y realizan una fogata en el patio cercano o junto a la puerta dónde se esté velando el difunto.

Los varones beben café, té o atole mientras lo acompañan con aguardiente, juegan baraja, ríen o lloran. Si el difunto es varón, algunos señores cantan canciones de antaño que compartían con el occiso y si se trata de una mujer, algunas señoras se reúnen cerca para cantar y rezar fuertemente.

En el patio cercano comienza el *tejido del cordón*, este objeto ritual es tejido por hombres o mujeres, según sea el género del occiso, aunque hoy día en su mayoría son algunos varones ancianos de Xiutetelco y La Merced, quienes se encargan de organizar a todos los participantes. Comienzan a danzar de un lado a otro, hilando las hebras de algodón de aproximadamente 10 metros de largo, pues al final de tejido el cordón no mide más de 3 metros; para obtener el preciado símbolo se necesitan cerca de 16 personas que participen en el tejido, pareciera ser que es una danza a la muerte, un último baile hacia el difunto y al mismo tiempo una ofrenda de protección.

Se acompaña del fuego que mitiga el frío propio de Xiutetelco, se consumen licores, se ríe, se canta y después de un tiempo participar en el tejido del cordón el momento se vuelve sacro y la pena de desdibuja.

En el interior del hogar se informa que el cuerpo será cambiado, con ello los jóvenes solteros, niños y adolescentes deben abandonar la sala de velación, pues los padrinos comenzarán a desvestir al ahijado difunto, hablándole con cariño, pues sólo así el proceso del duelo es menor.

El ahijado cede, se coloca primero la ropa que puede ser nueva o la que fuera de más agrado del difunto, después se coloca la mortaja del santo al que se encomiende. Es preciso denotar que, siguiendo con la tradición, no se colocan zapatos de piel ni joyas metálicas, porque el cuerpo debe presentarse austero ante Dios; se colocan zapatos elaborados de cartón o huaraches, se acompaña de una vara de rosa con espinas.

Si el cordón ya se ha terminado de tejer los encomenderos hacen presente en la sala el sagrado cordón para que el cuerpo sea atado de pies, estómago y manos a la altura del pecho, ya que se considera que durante el tránsito éste puede ser corrompido por seres endemoniados, asegurando con este símbolo la protección en la travesía por los ríos y tierras desconocidas antes de llegar al reino de los cielos.

En todo este proceso, dentro del sahumero se quema copal, pues debe protegerse a los presentes del mal aire que el difunto pudiese ocasionarles.

23 de agosto de 2020.

Yo me trasladé a dormir alrededor de las 6 am, prácticamente sólo descanse un poco y me duche para regresar a preparar todo lo necesario. Mi abuelo sería sepultado a las 13:00 horas y no habría servicio religioso porque la iglesia había negado los servicios a todos los fallecidos por el Covid-19, así que nos organizamos y comenzamos a sahumar todo el espacio, mientras mis tías y mi mamá entonaban algunos cantos religiosos.

Mi tío Ismael fue el encargado de organizar a los sepultureros, mismos que ya habían sido notificados por el servicio funerario, sólo se les debía otorgar el desayuno mientras que realizaban la fosa y daban los terminados de albañilería al lugar dónde habían comprado con anticipación mis abuelos.

Siendo las 13:00 horas comenzamos a trasladarnos, mis tíos colocaban las flores en una camioneta, mientras que nosotros, los padrinos, acomodamos una mesa en el lugar donde había permanecido su ataúd, como parte de la colocación de la cruz que es símbolo del cuerpo que será sepultado y que requiere de un novenario para rezar.

Nos dispusimos a llevar el cuerpo, no éramos más de 20 personas, cantamos durante todo el recorrido, hasta llegar al panteón municipal. En un predio que relativamente era nuevo, aún eran pocos los sepultados ahí.

Comenzamos a despedirnos por última vez de Manuel Mora Dionisio, fue una sepultura distinta, no hubo misa, no se presentó por última vez ante Dios, sólo recibió los llantos de todos los nietos, hijos y hermanos que habían acompañado.

Mi tío Delfino, hermano de mi abuelo, comenzó a cantarle una famosa canción -Mi viejo San Juan de Javier Solís. Aún recuerdo cuando mi abuelo en su solar, mientras seleccionaba las mejores manzanas y las empacaba para la venta, no paraba de cantar las canciones de tan famoso cantante.

Y así con esa canción fue sepultado en su viejo San Juan, en su pueblo.

De repente se acercó un sepulturero, era “el gallo”, un ex compañero de la presidencia que, durante muchos años en su juventud, trabajó como jornalero con mi abuelo, por decir poco cerca de 10 años. Sus palabras, aunque obvias fueron reconfortantes: “se nos fue don Manuel, el mejor patrón que he tenido... que en paz descanse”. No podíamos expresar más que permitirle descansar por su larga vida, por su esposa que aún se encontraba delicada, por sus hijos que no encontraban consuelo alguno y por nosotros, los nietos, que no podíamos siquiera pensar en la magnitud de lo que acontecía.

Regresamos a casa de los abuelos, y, como es tradición, ofrecimos un plato de frijoles y papas en salsa roja -con clavo y canela como condimentos-, a todos quienes nos acompañaron, temerosos aún con la incertidumbre de la muerte del abuelo. Mi mamá resignada me dijo: “cállate, es tu abuelo, y si nos contagiamos pues debemos afrontarlo, pero hoy debes aguantarte.”

Yo aún tenía miedo de que alguien más se contagiara.

El novenario

Al día siguiente nos reunimos mi hermana, mi primo y yo, como nos indicaron nuestros padres era momento de adornar y colocar más flores en la mesa dónde reposaba la cruz de mi abuelo, así qué, debíamos comprar más ceras y organizarnos para los pagos correspondientes al rezandero, la cruz de nueve días, la misa de bendición de cruz, más arreglos florales y algunos dulces y licores para compartir al finalizar cada rezo durante los próximos días.

Debido a nuestras responsabilidades laborales y estudiantiles, acordamos que contaríamos el novenario a partir del día de la muerte de nuestro abuelo, por lo que la levantada de Cruz se realizaría precisamente al domingo siguiente para que todos nuestros tíos estuvieran presentes.

Llegada la tarde las 7 de la noche nos reunimos para orar, la rezandera fue en todo momento mi tía Lourdes, quien amablemente se ofreció para dirigir las oraciones de los rosarios.

La levantada de cruz

El domingo, como lo acordamos, llevamos La Cruz a la misa dominical. Sólo fuimos los padrinos y algunos tíos, mi abuela aún se encontraba convaleciente junto con mi tía y prefirieron no asistir. Al finalizar la misa el sacerdote bendijo la cruz y nos dispusimos a caminar en procesión por la calle principal hasta llegar a la casa.

En otro momento, la invitación de vecinos, conocidos y amigos que asistieron a los funerales, el sepelio y el novenario habrían sido partícipes de la levantada, pero en este punto de la pandemia nos fue imposible comunicarlo. Era innecesario, la gente nos miraba con cierto morbo y distanciamiento. La muerte de algún integrante para este punto indicaba un punto posible de contagio, un deceso funesto por el virus, una familia manchada por la pandemia.

Al llegar a casa mi abuela, haciendo su mayor esfuerzo, junto con mis tías y algunos otros familiares nos recibían con copal.

Procedimos a colocar la cruz sobre la imagen de cruz de flores que ya se encontraba en la mesa, en este momento ambas representan el cuerpo de nuestro abuelo y debemos honrarlo por última ocasión. En otros tiempos se habría hecho una velación durante toda la noche de la santa cruz y, al finalizar se habría dado mole y licor a todos los asistentes para celebrar el levantamiento del espíritu, pero ya no son tiempos de festejo, sólo de conmemoración.

Este día contratamos a una rezadora especial, quien se encargó de dirigir el último rosario del novenario durante 40 minutos aproximadamente, posteriormente, en medio del canto de algunas notas muy tristes fuimos levantando poco a poco la pesada cruz entre los tres padrinos.

Primero la levantamos a 45 grados, la rezadora argumentaba que eso representaba la cabeza y el brazo izquierdo de mi abuelo; al levantar el símbolo a 75 grados, indicaba que estábamos levantando los brazos y el torso completo y al llegar a los 90 grados habíamos presentado a mi abuelo ante Dios.

Colocamos la cruz al frente de la mesa totalmente parada y procedimos a recoger todas las flores de la cruz floral, los mismos pasos anteriores ahora representaban el espíritu de mi abuelo que al finalizar, se fusionaba con la cruz de madera y procedimos a repartir las flores entre los presentes familiares directos a quienes entregaríamos la encomienda del apadrinamiento. Limpiamos todo, recogimos todos los floreros, y las flores las agrupamos en un solo lugar. Era momento de barrer, pues durante los 9 días anteriores no se debía limpiar nada pues todo estaba manchado de mortaja⁷¹, así que si algún objeto o tela era utilizado debía ser llevado al panteón al finalizar el novenario.

Procedimos a adorar la Santa Cruz, como padrinos recogimos las flores anteriormente otorgadas y las colocamos junto con toda el agua de los floreros. El símbolo de la cruz de flor había perdido la función de ser recipiente del espíritu y volvían a ser simples flores; todos los presentes besaron y lloraron a la cruz, aunque de forma simbólica, porque todos conservamos nuestro cubrebocas en todo momento.

Toda vez finalizado el ritual, procedimos a entregar, frente a todos nuestros tíos y mi abuela. Debíamos decidir si comenzar a considerarnos como compadres o como nietos. Decidimos entre todos los padrinos que no era necesario, que continuaríamos siendo sólo nietos, pues esa acción fue práctica y no requeríamos un trato especial de compadrazgo.

Procedimos a compartir mole con todos los presentes, que no éramos más de 20 personas. Durante el proceso, un tío argumentó que el cementerio lo cerraban a las 6 pm por lo que si nos apurábamos llegaríamos aún a tiempo para colocar la Cruz. Así fue, terminando de comer subimos todo a una camioneta y nos dispusimos a sembrar la cruz alrededor de las 5:30 pm.

⁷¹ La mortaja en Xiutetelco conlleva tres denotaciones: en primera instancia la mortaja es la ropa con la que se cubre el cuerpo; en segundo punto, representa también algún tipo de pan o flor que sirva para ahuyentar los malos aires que la muerte y el duelo genera y, por último, la mortaja es también “el mal aire” del velorio.

III. Escapularios - Piedad popular - julio 16, de 2021

El rito se sitúa en definitiva en el acto de creer en su efecto, a través de prácticas de simbolización.
Mary Douglas

Los términos de piedad popular designan las diversas prácticas culturales de carácter comunitario o privado, que, en el ámbito de la fe cristiana, se expresan, principalmente, no con los modos de la liturgia sólida sino mediante formas peculiares del pueblo o del grupo étnico relacionado con su cultura.

Los escapularios para el pueblo xiutetelca son elementos de curación ante el peligro inminente de enfermedades de la psique o frente a pérdida de un integrante dentro de la esfera socio - religiosa. Desde la imagen popular son pequeños objetos de tela que conllevan bordados la imagen de la advocación de María en el Monte Carmelo o la Virgen del Carmen en un pequeño cuadro de dimensiones no mayores a los 2 centímetros por lado y, en el otro costado, algún otro santo de devoción de la o el enfermo que se encomendará.



Imagen 4. María, informante clave. Agradecimientos totales por la confianza y apoyo en esta investigación. Xiutetelco, Puebla. Julio 16 de 2021. Fotografía de autor.

Pedimento del escapulario

María⁷² es una habitante de la comunidad de San Martín Xiutetelco, más propiamente de un paraje conocido como *La Teziuya*, ubicado en la subregión centro del municipio. Durante los últimos años ella ha experimentado una decadencia en su estado físico y médico, mostrando una serie de complicaciones de salud, anímicas y psicológicas que la han postrado en cama en constantes ocasiones y por largo tiempo.

Un día, en pleno invierno de 2019, María les pidió a sus hijos que la acompañarán a visitar y “dejar canasta”⁷³ al señor Delfino Mora, para solicitarle que fuera su padrino de escapulario. Él, anteriormente, junto con su difunta esposa, habían “echado” escapulario en años anteriores, por lo que no se negó. La pandemia del virus Sars Cov 2 – Covid 19 complicó la reunión y la puesta en marcha del ritual, hasta que el semáforo nacional epidemiológico en color verde para el estado de Puebla fue posible el 16 de junio de 2021.

A las 10:00 horas del 16 de julio de 2021, María, junto con su hija, se dispuso a caminar desde su casa hasta la casa de su padrino, para recibir el cambio de ropa necesario, previo a la colocación del escapulario. Al llegar a casa del Señor Delfino Mora, su actual esposa comenzó a acompañar al cambio de ropa que días anteriores habían preparado, pues es tradición que cuando un padrino coloca escapulario deberá comprar ropa nueva y algunos otros elementos necesarios para llevar a cabo el ritual. Entre esos objetos están un pan grande que se comparte entre los invitados, un *xochicoscatl*⁷⁴ de flores de tela de distintos colores que simbolizan salud, paz, y demás bendiciones; una cobija grande, veladoras, flores, un tapete y una almohada para que duerma el enfermo un poco frente a la imagen a la que encomiendan el escapulario.

⁷² María no es el nombre de pila de nuestra informante clave; es utilizado en términos operativos y por protección a la integridad de la persona que así lo solicitó.

⁷³ Dejar canasta o dejar invite – Forma popular en cómo es nombrado el acto de invitación de algún cargo o encomienda en Xiutetelco, Puebla.

⁷⁴ *Xochicoscatl* – Fonema náhuatl que significa Collar de flores.

La presentación y colocación en la iglesia

Toda vez que el tiempo se aproxima y que María ha sido vestida con su nueva ropa, se disponen junto con sus padrinos a trasladarse al templo donde le colocarán el escapulario. En esta ocasión, María ha decidido que le coloquen el escapulario de la advocación de Padre Jesús, esta imagen se encuentra en Xalacingo, Veracruz, municipio colindante a no más de dos kilómetros de Xiutetelco.

Al llegar al santuario los esperaba “una rezadora”, quien es la encargada de oficiar las oraciones necesarias previas a la encomienda de María ante *Padre Jesús de Xalacingo*⁷⁵. Comenzaron, alrededor de las 12:15 horas, cantando y orando con plegarias de sanación, así durante unos 40 minutos; es decir, hasta que finalizaron todas las cuentas del rosario de plata que utilizaba la rezadora.

La rezadora solicitó que se presentará a María frente a la imagen de Padre Jesús indicándole al señor Delfino que tendiera el tapete, mientras ella y su esposa entonaban algunos cantos. le pidió a María que se colocara en rodillas para comenzar con una limpia, la cual se realiza frotando todo el cuerpo del enfermo con una veladora. Posteriormente fue el turno de la esposa del Señor Delfino, quien realizó lo mismo. Cantaban y oraban mientras que María se encontraba llorando y rezando en voz baja, por lo que fue imposible percatarse que solicitaba o que encomendaba al Padre Jesús de Xalacingo.

La rezadora señaló que María debía acostarse por completo en el petate, el señor Delfino le colocó un chal de seda color gris y, entre los cantos y las oraciones, la ahijada se durmió en un sueño profundo por alrededor de 40 minutos; poco a poco María comenzó a despertarse y a incorporarse nuevamente en el acto ritual frente a la advocación.

El señor Delfino y su esposa colocaron el escapulario que tenía, por un lado, la imagen de la advocación de María en el cerro Carmelo y, por el otro, a Padre Jesús. Delfino le entregó una

⁷⁵ *Padre Jesús de Xalacingo* – Es la advocación del Señor de las tres caídas, mismo que es venerado por miles de fieles en su santuario ubicado en el municipio de Jalacingo en el estado de Veracruz.

canasta con algunos obsequios y una imagen más pequeña de este santo que ahora protegería a María.

Procedieron a despedirse de Padre Jesús, agradeciendo la protección obtenida con estas actividades. María continuaba llorando mientras secaba sus lágrimas en las ropas del Santo. El señor Delfino colocaba la veladora en los espacios asignados para ello mientras le pedía a Dios le saludara a su difunta esposa.



Imagen 5. Delfino Mora coloca el escapulario a María. Xalacingo, Veracruz, julio 16 de 2021. Fotografía de autor.



Imagen 6. María en rodillas recibe la limpia de cuerpo con una veladora, mientras la rezadora Adriana Valdez y su padrino el señor Delfino Mora oran y cantan. Xalacingo, Veracruz, julio 16 de 2021. Fotografía de autor.



Imagen 7. María llora y se encomienda frente a Padre Jesús de Xalacingo, Veracruz. Julio 16 de 2021. Fotografía de autor.



Imagen 8. María pidió que no se tomara fotografía alguna mientras ella se dormía, pero al otro lateral se llevaba a cabo un ritual similar quienes permitieron documentar el proceso mismo que ejemplifica el sueño profundo. Xalacingo, Veracruz, julio 16 de 2021. Fotografía de autor.

La misa privada

Alrededor de las 14:00 horas María, acompañada de sus padrinos, llegó a las puertas de la pequeña capilla de *La Teziya*. Muchos de sus familiares y algunos invitados la esperaban, pues se realizaría una pequeña misa por sus 80 años de vida que concordaron con la “echada de escapulario”.

La celebración eucarística comenzó a las 16:00 horas, pero todos los invitados y familiares se mostraban incómodos, pues había caído una fuerte lluvia por un corto tiempo que arropó todos los campos xiutetelcas. Otro motivo fue el retraso del sacerdote, quien se disculpó porque se había trasladado a colocar santos óleos a una persona en agonía en El naranjillo, una comunidad ubicada al noroeste del municipio.

Al finalizar, el sacerdote señaló algunas bendiciones para María, mientras le rociaba agua bendita, del mismo modo sus padrinos acercaron todos sus obsequios para que estos fueran bendecidos junto con los racimos de flores que conformarían más tarde el *baile xochi o xochipitzahuatl*⁷⁶.



Imagen 9. Panorámica de la capilla de *La Teziya*, algunos de los invitados y familiares de María esperan ansiosos e incómodos la llegada del sacerdote. San Martín, Xiutetelco, Puebla. Julio 16 de 2021. Fotografía de autor.

⁷⁶ *Baile Xochi o xochipitzahuatl* - Baile popular tradicional de la región nahua de Puebla.

El recibimiento

Alrededor de las cinco de la tarde, María, sus padrinos, familiares y amigos se encaminaron hasta su morada, dónde todos sus hijos se encontraban esperándola. La hija mayor tomaba entre sus manos un sahumero con el que incineraba copal, mientras se colocaban en una especie de barrera que impedía avanzar a la enferma, pues está estaba siendo sanada, era momento de sahumar para legitimar la sanación que el escapulario ejerce en las personas enfermas. Uno a uno de sus familiares, amigos, hijas e hijos sahumaron a María y a sus padrinos junto con todas sus pertenencias y obsequios que llevaban consigo, pues el acto de purificación con el copal es inherente en todo este proceso de recibimiento.

Muchos de sus familiares le ofrecían sinceras palabras con esperanza de una recuperación efectiva y pronta, pues los malestares del alma que se materializan en el cuerpo son enfermedades muy difíciles de curar y sólo mediante los escapularios, las limpias, los llamamientos o los baños en los nacimientos pueden curarse.

Una vez que todos otorgaron las bendiciones necesarias procedieron a adentrarse en el hogar. María recibía a todos con abrazos, mientras le aplaudían y reían. Algunos de los asistentes expresaron la felicidad que aquella acción les producía, subrayando que en el contexto de pandemia y muerte el ritual de las esferas inmunológicas se mantuvo, aún con el enorme riesgo que significaba la pandemia.



Imagen 10. La hija de María la recibe y sahúma con copal. San Martín, Xiutetelco, Puebla.
Julio 16 de 2021. Fotografía de autor.

La celebración y el festín ritual

María entró, junto con los invitados a su casa, algunos otros asistentes se acercaban para presentarle algunos obsequios y abrazarla. María mostraba cierta alegría por la bienvenida y recibimiento que le habían preparado, pues ella argumentó que había sido una sorpresa.

Algunos familiares fueron colocándose en las mesas asignadas o, incluso, optaron por decir el lugar dónde sentarse y comer; mientras al interior del hogar María y sus padrinos recibían a sus invitados especiales con cervezas, alcohol e incluso un poco de licor de jamaica, ciruela y mora al mismo tiempo que compartían la comida.

La tarde transcurrió sin mayor relevancia, era una fiesta en toda la extensión de la palabra.



Imagen 11. María y su esposo comparten unos bailes juntos. San Martín, Xiutetelco, Puebla. Julio 16 de 2021. Fotografía de autor.

El *xochipitzahuatl* y sanación comunitaria

Caídas las 19:00 horas, el Señor Delfino tocaba las tumbadoras al son de la cumbia, entonando las melodías que los asistentes le solicitaban. Es preciso mencionar que el padrino es además un reconocido cantante del medio musical del municipio, con más de 40 años de trayectoria.

Durante una pequeña interrupción, el Señor Delfino ordenó que se preparara la pista de baile, pues el *xochipitzahuatl* daría comienzo. Bajo del pequeño escenario algunos familiares levantaron las mesas y colocaron las sillas alrededor del patio.

Una de las hijas de María ingresó a su hogar, minutos más tarde salió con una canasta llena de pequeños racimos que contenían romero, albahaca, laurel y una rosa blanca. Entregando a todas las personas que gustaran bailar. Delfino señaló que era el momento de bailar y colocarle el *xochicoscatl* a María, quien se encontraba ya situada en una silla al centro del patio.

Delfino indicó a los demás integrantes del grupo que comenzarán con los *xochisones*, que al ritmo de violín y nuevos instrumentos digitales modifican, actualizan y perpetúan los sonidos tradicionales xiutetelcas.



Imagen 12. María se encuentra sentada en el centro del patio esperando iniciar la puesta de reliquia. San Martín, Xiutetelco, Puebla. Julio 16 de 2021. Fotografía de autor.

Un baile tan simple, pero tan complejo. Los hombres se colocan frente a las damas en posiciones contrarias; el baile del *xochipitzahuatl* es un acto de extremo respeto, comienza mediante un sutil movimiento del cuerpo de un lado a otro, su mano derecha levemente levantada

sostiene al racimo, mientras el movimiento es tan delicado como si de una reverencia se tratara.

Así bailan y bailan hombres y mujeres, hasta que el padrino indique que es momento de intercambiar los racimos de *xochitl*⁷⁷.

En ese momento hombres y mujeres bailan de un lado a otro para encontrarse frente a frente y compartir el racimo. María se encuentra sentada observando el acto, recibiendo la ofrenda del baile colectivo para su sanación. Transcurren cerca de 20 minutos, el ambiente comienza a tornarse más alegre pues los hombres y mujeres comienzan a gritar al ritmo de la música.



Imagen 13. María se traslada bailando el *xochison* frente a sus invitados quienes celebran y bailan en colectivo por la salud de ella. San Martín, Xiutetelco, Puebla. Julio 16 de 2021. Fotografía de autor.

¡Eh!, ¡eh!, ¡eh!, ¡eh! María se levanta de la silla y comienza a integrarse frente a los danzantes, lleva consigo su racimo, así regresa a la misma posición para después invitar a sus padrinos a bailar detrás de ella, se integran nuevamente a la multitud unos tras otros hasta que María decide sentarse para que su padrino proceda a colgarle el *xochicoscatl* de flores de tela que conservará por siempre.

⁷⁷ *Xochitl* – Del nahuatlismo que se traduce como Flor.

Este *xochicoscatl* es llamado “Reliquia” y consta de flores de colores incorporadas en una especie de muceta de color café, amarillo y blanco; cada color de flor indica una bendición o una sanación de enfermedades.



Imagen 14. María recibe su reliquia, las flores de colores están asociadas a sus enfermedades que serán curadas, así como también al santo de su devoción, es decir, Padre Jesús de Xalacingo. San Martín, Xiutetelco, Puebla. Julio 16 de 2021. Fotografía de autor.

Culminado este acto, María se levanta nuevamente de la silla y comienza a bailar con todos los invitados. Muerde su pan, mismo que durante el baile reparte en pequeños fragmentos con sus invitados como símbolo de comunión o curación comunitaria. Es momento en que el señor Delfino toma una botella de licor, y, nuevamente, entre la algarabía de los danzantes y los constantes ¡eh!, ¡eh!, ¡eh!, ¡eh!; quienes desean maximizar la experiencia del baile *xochi* o *xochison* toman algunos vasos de aguardiente que los hace sudar con mayor intensidad.



Imagen 15. Después de recibir su reliquia, María se incorpora nuevamente al *xochison* pues es turno de bailar su pan zoomorfo con una imagen similar a la de un armadillo que simboliza los animales de los bosques xiutetelcas. San Martín, Xiutetelco, Puebla. Julio 16 de 2021. Fotografía de autor.

La agitación del *xochipitzahuatl* comienza a notarse entre los asistentes, han transcurrido, para entonces, más noventa minutos, hora y media, bailando y celebrando la reliquia y el escapulario de María. El señor Delfino indica que ha finalizado y todos aplauden fuertemente dirigiéndose hacia sus asientos y devolviendo, si así lo desean, los pequeños racimos de la flor con la que bailaron.



Imagen 16. María ha comido el pan suficiente; la reliquia ha sido colocada y bailada en colectivo propiamente así que procede a compartir su pan con todos los invitados como un acto de agradecimiento. Julio 16 de 2021. Fotografía de autor.

El baile final

Se aproximan las campanadas del reloj marcando las 21:00 horas de este peculiar día de verano, tan peculiar como el ritual mismo que celebró en el interior de una morada tradicional xiutetelca, una esfera hospitalaria en la que el tiempo de la fiesta disuelve el tiempo laboral.

María está feliz porque ha sido expuesta a la experiencia ritual del escapulario y la reliquia y fue curada en comunidad -como lo indica la tradición. La fiesta continúa, mientras tanto, con muchas melodías más de música denominada de salón, algunos sones y algunas cumbias populares que han marcado de por vida a la generación presente.

Muchos de los asistentes celebran sin descanso, son copas de vino que terminarán por embriagarlos, por lo que la embriaguez es parte del ritual mismo y la fiesta termina cuando el último asistente se marcha.

CAPÍTULO III. LAS ESFERAS, ANTROPOTECNIAS DE REPRESENTACION COMUNITARIA, INMUNOLÓGICA Y SIMBÓLICA DE XIUTETELCO, PUEBLA.

Dentro de este tercer capítulo pretendemos analizar el concepto de representación colectiva, comunitaria, entendida como estructuras subjetivas de la conciencia que conforman o construyen entre sí un mundo construido de significados. Estos saberes sociales son los portadores de las definiciones, axiomas y paradigmas de la ciencia, del orden moral, del arte, de la pintura y de todas las manifestaciones y creaciones manuales meramente humanas.

El conjunto de representaciones comunitarias conforma los sistemas culturales de una sociedad, son las estructuras simbólicas, las esferas; es decir, las antropotecnias inmunológicas que crean los entornos apropiados y adecuados para la organización con sentido e identidad de cada sociedad.

Ninguna comunidad existe sin definir los límites simbólicos que configuran la experiencia y comprensión del mundo, es precisamente en esta liminalidad donde las esferas rituales, sagradas y profanas son creadas a partir de las antropotecnias termotópicas que brinden estabilidad, calor y sentido a lo desconocido.

Las esferas inmunológicas ponen a disposición de las sociedades tradicionales respuestas reales y racionales o imaginarias e ideológicas a las preguntas sobre la muerte, el amor o la tragedia.

Incluso despliegan una serie de categorías cognitivas entre el espacio-tiempo-verdad que construyen la representación, la comunicación social y la transmisión de conocimiento comunitario.

El análisis del concepto de representación comunitaria no puede ser reconstruido sin el develamiento de las esferas de representación simbólica que colocan al saber social xiutetelca en pequeños escenarios simples, como lo son las reuniones sociales de barrios, calles o colonias, hasta las más sofisticadas conciliaciones como lo son los rituales comunitarios. Todo lo anterior expuesto como una regla moral tribal que forma parte de los sistemas normativos de este municipio.

Estas acciones de significar el mundo significado conforman las antropotecnias inmunológicas y las esferas como parte del proceso de racionalización de las representaciones comunitarias, mismas que sobreviven hasta la modernidad. El desarrollo de la sacralización de las representaciones comunitarias ocurre de manera invisible en el imaginario social central.

Así la secularización no significa la desaparición del mundo significado sino nuevas significaciones sociales profanas.

Miraremos a las antropotecnias inmunológicas o esferas en cuatro grandes aspectos fundamentales:

1. Un momento arqueológico en el que nos hemos centrado en diversos y disímiles autores para analizar el símbolo, los rituales y la reproducción social de la religión como significaciones, técnicas, reglas y mitologías que son la condensación y expresión de la forma de vida del pueblo xiutetelca. Es decir, estas antropotecnias son el modo de reproducción sociocultural comunitaria.

2. Una racionalización de las representaciones comunitarias a través de las esferas como estructuras simbólicas de esta sociedad, donde los actos sociales, rituales, religiosos o de cualquier índole dan forma y contenido, describiendo un proceso de sacralización y profanización, en el entendido que las nuevas formas de representación emergen de procesos de caos, destrucción, muerte y atentado contra la individualidad y lo comunitario. Por lo tanto, las imágenes que conforman la cosmovisión xiutetelca son el centro sagrado, anclado en la representación social a través de esferas y a su vez a través de antropotecnias que protagonizan lo sagrado, lo político, lo religioso y lo social conforme a la propia cosmovisión de este pueblo.

3. El momento genealógico deconstructivo se constituye a partir del discurso propio y de las formas de vida de la sociedad xiutetelca representada en los rituales y en las mayordomías que consolidan los lazos parentales, sociales y solidarios. La forma en cómo se organizan ante el riesgo inminente o el hecho de pérdida de los integrantes. Toda esta actividad performativa son actos del habla en los que se detecta el saber social, las condiciones sociales y las posiciones de poder que posibilitan un ejercicio de eficacia simbólica y todo bajo el cobijo de los rituales.

4. Finalmente, el momento reconstructivo es dónde se detecta las acciones anteriormente señaladas, porque se crean espacios, umbrales o lugares en los que las esferas conforman la reproducción cultural en torno a un mundo de vida, un mundo de significados que guardan en su interior la memoria comunitaria y la experiencia compartida. El saber social xiutetelca es, al mismo tiempo, una estrategia conceptual que reconoce la necesidad de desenmarañar las relaciones de poder, en una interacción funcional que da estabilidad y protección dentro de las esferas.

El concepto de esfera nos permite conocer el tránsito desde el pliegue o clausura en la que los humanos surgen hasta el momento del estallido del espacio donde se ve psicológicamente expuesto y vulnerado. Conocemos así nuestras antropotecnias inmunológicas desde su más íntima y extensa creación hasta lo mayormente dimensionado en esferas que extrañamente impulsan, recrean y ejercitan la sociedad y forman parte de algo inquietante.

La filosofía de las esferas inmunológicas aporta una mirada morfológica que permite reconstruir los estadios del ser humano. Dentro de nuestra investigación del ser xiutetelca es una simbiosis primitiva, porque en las esferas se reconstruye el fenómeno de la gran cultura como una forma transparente que representa el cosmos comunitario redondo.

El ser humano emerge como una utopía bio-ontológica, recrea su original proceso de representación colectiva como caverna confortable y protectora. Son esferas íntimas, parejas no eróticas sino netamente ontológicas, en duplas feto-placenta, individuo-comunidad, alma-Dios, hasta llegar a las esferas totalizadoras, que son estructuras complejas, rituales que representan a la comunidad.

Esferas significa la provocación de los sentidos, las sensaciones y el entendimiento de lo cercano, aquello que las disciplinas rígidas suelen pasar como desapercibido: el espacio vivido, el espacio vivenciado y espacio significado. La experiencia comunitaria del espacio representa la experiencia primaria de habitar el mundo.

Vivimos siempre juntos, una melodía del español Nacho Cano que ejemplifica nuestra experiencia compartida en espacios, nos representamos en esferas y las llenamos con creaciones ontológicas. Retomando nuestras definiciones de antropotecnias, nos evitan caer en lo

desconocido, nos protegemos en la justa medida de las batallas, las memorias, las historias que creamos entre nosotros y para nosotros mismos.

Vivir es crear esferas, con esta dicotomía simple debemos considerar que la primera formación esférica es la relación indisociable madre e hijo, con su complejidad de tonos y espacios sonoros, la placenta representa el espacio de cobijo donde se gesta la solidaridad entre uno y otro sujeto que más tarde se traducirá en las convenciones sociales entre los individuos y las sociedades, las familias y los núcleos de parentesco, los grupos frente a otros grupos y finalmente frente a la representación colectiva de la cultura masificadora en que se vive.

Las solidaridades y los efectos de la reciprocidad observadas en los rituales descritos en el capítulo anterior no son sino reglas y convenciones gestadas dentro de las esferas rituales, religiosas, económicas, políticas y sociales que netamente conllevan a las emociones, a la experiencia colectiva, a los estados alterados de la conciencia que se evidencia a través de los símbolos.

El momento arqueológico de las esferas

Hemos repetido incesantemente que nuestra primera esfera a la que estamos sometidos por el simple hecho de existir es aquella que denominamos “la clausura en la madre”, todos los espacios de vida del ser humano no son sino reminiscencias de esa cueva, redonda y cálida original siempre añorada de la primera esfera humana.

Este drama es el inicio de la vida en el cual, pasado determinado tiempo, habrá que abandonar ese espacio animado, pues la placenta representa un lugar donde nos mantenemos inmersos y seguros sin saber si al exponerse en el afuera, en lo desconocido nuevos lugares habitables.

El primer traslado, nuestro primer exilio o extrañamiento o explosión, es el acto inicial del drama, pues sucede con el nacimiento. Las respuestas a las preguntas ¿Dónde venimos cuando venimos “al mundo”? resultan ser una forma de afrontar el mundo fuera del seno materno, determinado de manera difícilmente analizable por los restos de memoria prenatales.

Todos habitamos el seno materno y le recordamos como lugar desaparecido, una “íntima Atlántida” que se sumergió con el nacimiento. No en el espacio, desde luego, sino en el tiempo, por eso se necesita una arqueología de los niveles emocionales profundos.

El drama esferológico del desarrollo es la apertura a la historia, comenzando en el instante en el que individuos que aparentemente eran polos de un solo campo de dúplice unicidad que se exponen a mundos multipolares. Esta explosión de la burbuja es una especie de shock de transcolonización, un desenraizamiento existencial.

Los seres humanos experimentan emociones, fascinados y tristes, similar a la experimentación emocional que el xitutelca vive al momento en que los rituales efectúan combinaciones con elementos como el fuego y el aire. La alquimia de la pólvora o la experiencia del baño sagrado en la noche de San Juan es una experiencia terrenal que nos evoca los cielos sagrados o los lugares muertos.

Esferas exteriores de las que puede soñar y hacer suyas.

El segundo contacto a lo desconocido es la adolescencia, cuando el sujeto se niega a sí mismo el apoyo del regazo materno, invadiendo magnitudes sin sí el mismo, externas, provocadoras e indómitas.

Los hechos del parto concuerdan de forma metafórica. Todos tenemos un pasado dentro de un antiguo mar donde el acto de flotar en el líquido amniótico, de la elástica y suave angostura, nos traslada al espacio interior acústico, de la escucha fetal y del primer vínculo, del ahogo al nacer cuando falta el aire nos accede de improviso a lo desconocido, la esfera social.

Se trata de sucesos pequeños y desconocidos, de situaciones tempranas que dejan huellas y resonancias que ni siquiera desaparecen cuando comenzamos a establecernos y delimitarnos como sujetos.

Robert Musil, dice: “Ya no hay un ser humano entero frente a un mundo entero, sino un algo humano que se mueve en un líquido nutricio universal”. Es decir, somos seres de alta

permeabilidad que necesitamos resolver los aspectos íntimos de su surgir en el mundo; la conformación de esferas dentro de nosotros mismos y de esferas colectivas que generamos en nuestra interacción con otros seres humanos.

Vacío de sentido, como la muerte, se hace presente y es momento de buscar nuevas formas de reaseguramiento, nuevas pólizas, nuevos *tickets* que aseguren la prolongación de nuestra sociedad, la piel de la esfera social.

La racionalización de las representaciones comunitarias a través de las esferas

Sloterdijk desarrolla la teoría de que el hombre ya no puede construir el todo a partir de su posición en el mundo, de su exigencia de intimidad, porque en todo lugar donde se mire encontrará la extrañeza absoluta e inquietante. Su referencia son las consecuencias del giro copernicano que dio comienzo a la historia moderna del conocimiento y del desengaño.

Dejamos de ser el centro cosmológico y es el comienzo de progresivas descentralizaciones, pero sólo la muerte puede generar la pérdida de las viejas protecciones, las cubiertas celestes que protegían nuestro mundo.

Los seres humanos nos hemos convertido en *homo symbolicus* u *homo immunologicus* del cosmos, condenándonos a constantes exilios, expatriados en lo sin-sentido, en lo que no es de nuestra incumbencia, en lo que nos ahuyenta de nosotros mismos, perdiendo el inmemorial cobijo de las burbujas, de la ilusión entretejidas por nosotros mismos.

La etapa que llamamos modernidad ha significado poner en riesgo los sistemas de inmunidad desarrollados evolutiva e históricamente, contrastando y contrarrestando la experiencia cósmica. Y, de repente, entra en la esfera humana, por las ventanas violentamente abiertas de la ilustración, un pretendido efecto invernadero.

La era moderna apuesta a la pérdida de creación, a la supresión de la imaginación y creación mental, tecnificando en máquinas todo el quehacer humano. Sin embargo, frente a la desesperanza, al mundo frío, mudo y carente de sentido dentro de la política global, la creación y

racionalización de las representaciones comunitarias, a través de las esferas, se convierten en acciones contestatarias y significan una luz de esperanza frente al caos, son una especie de calidez que va modificando el calor de la espuma.

Representar la vida social comunitaria, a través de esferas, representa pensar un blindaje contra los horrores del nihilismo. Es un espacio sin límites, ampliado hasta el infinito, mediante la construcción religiosa y utópica, al mismo tiempo, de un constante invernadero universal que garantice un habitáculo para las nuevas formas modernas de la vida al descubierto.

La civilización altamente tecnológica, el Estado del bienestar, el mercado mundial, la esfera de la media, todos esos grandes proyectos pertenecen a una época descascarada y la imaginaria seguridad se ha vuelto imposible, por lo que los rituales religiosos son las redes entretejidas y pólizas de seguros que crean caparazones celestes.

El momento genealógico deconstructivo

Dentro del progreso, el mundo huye de sí mismo en sí mismo. El ritmo de la sociedad se está acelerado en un constante y creciente cinismo pragmático en busca del dinero. Y la comunicación es una parodia de lo efímero, pues no dispone ni de una idea del problema de la metafísica ni de una concepción del vacío positivo.

Las necesidades cósmicas del ser humano en una época sin religión tienen que buscarse en otras salidas o caminos que, con todas sus diferencias, tienen el común en contradicción con el principio de la plenitud secular. Es un ser humano que no busca el enriquecimiento en la ampliación del espacio interior sino en atracarse con contenidos que proporcionan el propio hartazgo interrumpido.

No en vano el giro copernicano que está al comienzo de la historia moderna del conocimiento y del desengaño, también significa, para los seres humanos del primer mundo, un proceso de progresivas descentralizaciones que acaban con los antiguos inmortales y con todas las ilusiones sobre el cosmos.

Desde el inicio de la Edad Moderna el ser humano ha aprendido a aceptar e integrar verdades siempre nuevas sobre un exterior, creando representaciones comunitarias y trasladándolas a las masas informadas, expandiendo una falsa sensación de esfera.

Cualquier mirada es una fábrica terrestre de espacios extraterrestres, cósmicos, sobrenaturales y desconocidos y basta para acrecentar la evidencia de que el ser humano es sobrepasado, por todos los lados, por exterioridades monstruosas que exhalan hacia él frío estelar y complejidad extrahumana.

Pero quien ayuda a construir el invernadero esférico, la vida comunitaria, las denominadas termotopias, debe basarse en un proyecto, en un centro y periferias y en cobijos comunitarios de la sociedad.

La deconstrucción total de las esferas exige un precio muy alto. Un suelo libre para dinamitar los restos de las creencias en el mundo interior, la esfera y sus acciones de hospitalidad son disueltas en nombre de una ilustración radical del mercado que promete una mejor vida que lo que consigue, para empezar, es anular drásticamente las esferas de inmunidad basados en la religión.

Masas despiritualizadas se encuentran a la intemperie, en el sin sentido, en el que el paradigma religioso se quebranta y cava el sentido de su destierro. ante esto, las sociedades desoladas, resfriadas y huérfanas se cobijan en las antiguas imágenes de mundo, mientras éstas parezcan conservar todavía un hálito de la calidez de las viejas ilusiones humanas.

El momento reconstructivo

Sloterdijk nos plantea la posibilidad de rastrear la historia de las grandes esferas, desde los imaginarios comunitarios hasta las reales las creaciones sistémicas físicas del mundo, como lo que hoy llamamos “globalización”.

El ser humano ha superado las distancias, y el mundo vuelve a hacerse más pequeño. Evadir el exterior es respuesta para evadir lo frío de la esfera social, ritual, política y religiosa, evadir

el exterior de la esfera humana es mostrar que la sociedad se ha tecnificado a fin de no crear más representaciones sociales que apoyen la pérdida del sin sentido.

Nietzsche afirma que nos hemos puesto a disposición de los alimentos técnicos y de una perfección inusitada, no nos damos tiempo para inquietas indagaciones acerca del lugar en el que vivimos o desde el que nos precipitamos constantemente al vacío, es decir, ¿quiénes somos? ya no es una constante de importancia, nos volvemos arrogantes máquinas humanas.

Mientras la banalidad sella nuestra inteligencia, no nos interesamos por nuestro lugar, nuestro ser, que parece algo dado. Fijamos nuestro pensamiento en los juegos que rondan la cabeza en forma de nombres, identidades y negocios.

Lo que algunos filósofos contemporáneos han denominado olvido del Ser se manifiesta sobre todo como una actitud de pertinaz ignorancia frente al inhóspito lugar del existir cuando se intenta plantear la posibilidad de algo nuevo y, de modo radical, la pregunta sobre el dónde, lo que se pretende es devolver al pensamiento contemporáneo el sentido a la existencia y localizando las esferas, las creaciones simbólicas, las antropotecnias termotrópicas que nos permitan el sentido absoluto del ser, del estar en el mundo.

IV. CONCLUSIONES

Hemos abordado diferentes autores, de diversas y disímiles disciplinas, quienes han mostrado la importancia que tienen los símbolos en el desenvolvimiento de las esferas inmunológicas en la vida cotidiana de las comunidades, en este estudio un pueblo nororiental de Puebla. Estos símbolos se han transformado en el eje a través del cual los miembros de las comunidades xiutetelcas envían y reciben mensajes de una manera tal que le es imposible no solo comprender a sus semejantes, sino, sobre todo, ser comprendidos por ellos.

Es mediante estos símbolos como se comparten los significados de los objetos y las acciones de los miembros de cada comunidad, lo que, a su vez, permite el desenvolvimiento de los sujetos de una esfera a otra y en general de la cotidianidad de la vida interior.

Desde la perspectiva de Lacan, lo imaginario y lo simbólico son solo manifestaciones intencionales de lo real, de lo verdaderamente terrenal. Lo imaginario, transformado en el conjunto de parámetros mentales, sirve como plataforma común para dimensionar lo real, el mundo material.

Lo simbólico, visto como una cadena de significados de significados, permite la construcción de leyes que, por pertenecer solo a determinado grupo humano, se transforma en el marco de acción desde donde se valora cada acto a través de los premios o los castigos que implica el cumplimiento de las normas culturalmente instituidas.

Así, las formas simbólicas, en parte son las responsables del desarrollo de la experiencia simbólica convirtiéndose en un particular modo de experimentar el mundo de lo real a través de los símbolos.

Las esferas inmunológicas, las antropotecnias que hemos abordado en este trabajo, se encuentran omnipresentes en la imaginación y en la simbolización que se ejerce de forma perpetua y dinámica, equilibrando los opuestos, sorteando tensiones y estableciendo acuerdos entre tendencias contrapuestas por medio de la apertura y la riqueza significativa del símbolo.

Las esferas inmunológicas expresan su función mediadora en cuatro sectores: el vital, el psicosocial, el antropológico y el cósmico.

En el aspecto vital, nos referimos al papel íntimo y sanador, acogedor y cálido que las esferas construyen como reacción natural contra la cruda constatación racional de la inevitabilidad de la muerte, de la pérdida, del miedo, de lo desconocido culturalmente, del sentido trágico del atentado, de la pérdida de la esperanza y por lo tanto de la muerte.

Esta eufemización de lo sin sentido es la insumisión frente a la transformación creadora de un mundo de la muerte aferrándonos a la vida. La interpretación literal de este hecho racional genera una muerte simbólica. La eufemización imaginaria de la realidad no es en sí un engaño, permite la continuidad de la vida en esferas inmunitarias que generan calidez, son antropotecnias que inyectan esperanza.

La dimensión psicosocial de las esferas forma un factor de equilibrio haciendo uso de los símbolos, precisamente por su capacidad equilibrante tienen poder simbólico de curación que la habilita como medio terapéutico directo. En ese sentido, la enfermedad es una pérdida de la función simbólica de la esfera, un predominio exagerado de un régimen simbólico y la hipertrofia de otro régimen también imaginado generando así estadios de una esfera a otra como mecanismo de protección.

La tercera función de la esfera inmunológica se encuentra anclada dentro del equilibrio antropológico de la especie, con el humanismo. Analíticamente, esta premisa científica nos permite conocer las cosas, pero también permite observar al ser humano como cosa, es decir se cosifica como objeto de estudio.

Solo las antropotecnias nos permiten ver a los seres humanos como tal, con sus penas y sus alegrías, con los arrebatos de solidaridad efectuados en las mayordomías o con la lucha dentro de los procesos rituales de sanación a través de los escapularios y en las manifestaciones de humildad dentro de la experiencia ritual de los cargos sagrados o en la simple empatía y comprensión de ser el otro.

La mera existencia del símbolo es una trascendencia, todo simbolismo conduce a una teofanía, a una creación de esferas sociales y es precisamente al proceso de imaginación dónde la cuarta función cobra relevancia cósmica, nos arrebatada de lo trivial y lo insulso y nos conecta con la trascendencia de esferas en espuma.

Esta creación de esferas, el rejuego entre una u otra conforme a la vida interna de la comunidad xiutetelca equilibra el mundo fugaz, temporal, sacro, prosaico y lo convierte en eterno incluso frente al peligro, lo intemporal y lo sublime.

Así las esferas inmunológicas, antropotecnias simbólicas, son las responsables del desarrollo de la experiencia religiosa convirtiéndose en un modo particular de experimentar mundos sagrados xiutetelcas anclados en símbolos que transfiguran lo real.

Las esferas inmunológicas del o de los mundos simbólicos son expresiones de lo colectivo, de lo social, de lo humano, describen aspectos de la vida real a través de símbolos y signos; por lo tanto, cada símbolo es asignado un significado específico proyectando la realidad de un hecho social xiutetelca.

Al igual que el símbolo es susceptible de ser modificado y, por su propia naturaleza arbitraria de lo convencional, las esferas inmunológicas también son susceptibles a sufrir cambios conforme la historia de la sociedad. De esta manera, la relevancia de las representaciones mentales, de las antropotecnias mencionadas serán las principales entidades del mundo simbólico erigiendo factores ineludibles de componentes sensoriales de cada xiutetelca.

La función simbólica genera el constituyente del *homo symbolicus*, es decir, del ser creador de símbolos para evitar la fatalidad de la vida; las esferas inmunológicas ancladas en la creación general van conformando el *homo festus*, seres creadores de rituales, fiestas, paganas y sacras que vuelven su sociedad dinámica en las esferas de la vida colectiva.

En este sentido, el mundo simbólico es entendido desde la perspectiva de lo lingüístico donde caben palabras, vocablos y sus inflexiones verbales, revelándose la compleja estructura del lenguaje como el mecanismo social con el que se codifican y decodifican las experiencias sociales y

humanas. En el interior de este mundo simbólico se recogen las múltiples y no siempre concordantes miradas culturales que caben en la diversidad humana que han caracterizado el mundo contemporáneo.

Es a partir de este dimensionamiento como puede apreciarse que el mundo simbólico posibilita el afianzamiento de la experiencia social e individual, sino que se admite e incluso estimula, su más severa y mordaz crítica, dado que en el interior bullen tradiciones e innovaciones, pareciendo homogéneo sin serlo, pero recogiendo todas las manifestaciones culturales que le son propias.

En suma, el mundo simbólico está demarcado por los códigos culturales mediante los cuales es posible explicarse la rica experiencia humana que se recoge a través de lo escrito, lo oral, lo artístico, lo ritual. Por ello, el mundo simbólico se ha transformado en un extenso mapa delineado por una cultura que sirve a su vez para orientar los senderos a recorrer por los individuos que comparten su esencia, la promueven y la defienden tanto a su interior como frente al exterior, frente a lo extraño y desconocido.

Es vital, en consecuencia, abordar el concepto de cultura desde lo antropológico, donde solo es posible la decodificación de los hechos reales transformados en el mundo simbólico. Y donde también solo es posible entender la influencia que tienen las normas de la interacción social en las transformaciones del mundo de lo humano, de lo social.

Hablar del mundo simbólico es acercarse a los premios y los castigos contenidos en la cultura prevaleciente que van moldeando el comportamiento humano, es entender la trascendencia que tienen las representaciones mentales, los simbolismos de consumo, los rituales de consumo, las posesiones y el consumo.

De esta manera debe entenderse el mundo simbólico como una representación convenida del mundo real, del cotidiano convivir de los miembros de una misma sociedad o de un mismo grupo humano. Su incidencia en las decisiones de hoy en la concepción e implementación de las estrategias organizacionales es inocultable. A pesar de la complejidad inmersa en cada uno de los aspectos que lo conforman, aproximarse a su esencia se ha convertido no solo en un elemento

diferenciador de cada empresa que lo ha dimensionado en sus justas proporciones, sino que las ventajas competitivas obtenidas de su profunda comprensión son plausibles por doquier.

Ahora bien, pensar en esferas hospitalarias, proteicas, llenas de calidez y solidaridad, es pensar inequívocamente en las representaciones comunitarias, en los rituales que se fundamentan contra el sentido de una soledad frente al mundo secular que nos rodea.

Son en realidad, vistas sin prejuicio, antropotecnias para el cuidado del ser humano. Mi propio ser piensa en Xiutetelco, en la sierra nororiente, en un yo comunitario como principio y fundamento de todo el saber compartido, en un quehacer constante y así mismo en la autoconciencia histórica de los pueblos.

V. BIBLIOGRAFÍA

Berger, Peter L. y Luckman, Tomas., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu Editores, 2001.

Burnett Taylor, Edward., *Cultura Primitiva*, Ayuso, Madrid, España, 1977.

Cagüeñas Roza, Diego., Las distancias del creer, *Revista de Estudios Sociales*, Número 34, Bogotá Colombia, 2009.

Cassirer, Ernst., "The subject matter of the Humanities" en *The logic of Humanities*, Yale University Press, New Haven USA, 1974.

Filosofía de las formas simbólicas, Vol. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

"Language and Art II" en *Symbol, Myth and Culture*, Donald Phillip Verene Editor, Estados Unidos, 1945.

Antropología filosófica, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

De Saussure, Ferdinand., *Curso de lingüística general*, Editorial Losada, Buenos Aires Argentina, 1945.

Diaz, Floriberto., *Escrito: comunalidad, energía viva del pensamiento Mixe*. Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial. UNAM, México. 2014.

Durkheim, Emile., *Las reglas del método sociológico*, Cuadernos de la Gaceta, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

La división del trabajo social, Colofón S.A., México, 2007.

Las formas elementales de la vida religiosa, Akal Editor, España, 1982.

Edmonson, Munro., *Los calendarios de la conquista. Revista de Arqueología Mexicana*, Vol. 7, Núm. 41, México, 2000.

Eliade, Mircea., “Arquetipos celestes de los territorios, de los templos y de las ciudades” en *El mito del eterno retorno*, Editorial Alianza, Madrid España, 1992.

Lo sagrado y lo profano, Editorial Austral, Barcelona España, 1957.

Ellegard Jensen, Adolf., *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

Evans Pritchard, Edward., *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI Editores, España, 1991.

“Religion and the Anthropologists: The Aquinas Lecture” en *Social Anthropology and Other Essays*, New York, 1966.

Han, Byung-Chul., *La desaparición de los rituales*, Edición digital, Herder Editorial, Barcelona España, 2020.

Huizinga, Johan., *Homo Ludens*, Editorial Alianza, Madrid, España, 1994.

Lacan, Jaques., *Lo simbólico, lo imaginario y lo real*, Publicado en Lectura Lacaniana, Argentina, 1958.

Lévy Bruhl, Lucien., *El alma primitiva*, Ediciones Península, Barcelona España, 1958.

Mauss, Marcel., “Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie” en *Journal de Psychologie normale et Pathologique*, Francia, 1924.

Mora del Carmen, Luis Manuel., *Xiuh tetelco. Atlas etnográfico de un pueblo nawua*, Instituto Poblano de los Pueblos Indígenas, 2022.

Müller, Max., *La ciencia de la religión*, Minuesa, Madrid, 1877.

Ortega y Gasset, José., *Ideas y Creencias*, Biblioteca Digital Omegalfa, México, 2010.

Rodríguez Rodríguez, Carlos., *Teoría y método: La muerte representada e integración en el duelo*, Las Matas, Madrid, España, 2001.

Sanders Peirce, Charles., *Semiótica de la cultura*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires Argentina, 1974.

Spencer, Herbert., *The Principles of Sociology Vol. III*, University of Virginia, 1898.

Sloterdijk, Peter., *Esféras I. Burbujas*, Biblioteca de Ensayo Siruela, Madrid España, 2003.

Haz de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica, Pre - Textos SGE, Madrid España, 2012.

Normas para el Parque Humano, una respuesta a la Carta sobre el humanismo, Madrid, Ediciones Siruela, 2008

Weber, Max., *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, España, 2002.



Imagen 17. Mapa del municipio de Xiutetelco, Puebla, puede observarse toda la extensión territorial sus 42 comunidades. Autor. Retomado de Xiutetelco Atlas Etnográfico. Instituto Poblano de los Pueblos Indígenas, 2021.

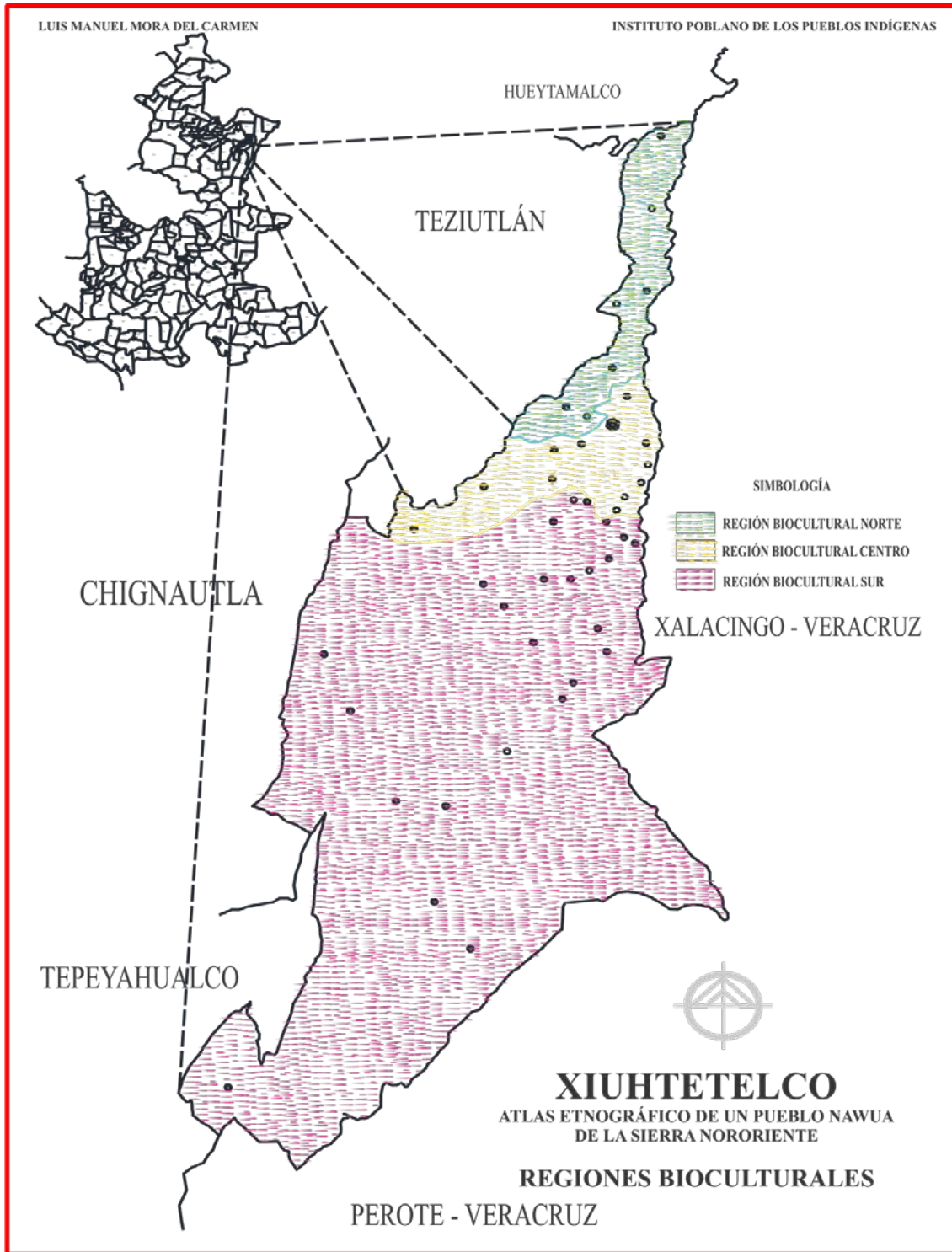


Imagen 18. Mapa de las regiones bioculturales del municipio de Xiutetelco, Puebla, puede observarse las tres divisiones socio espaciales que determinan esferas inmunológicas, antropotecnias y representaciones colectivas. Autor. Retomado de Xiutetelco Atlas Etnográfico. Instituto Poblano de los Pueblos Indígenas, 2021.

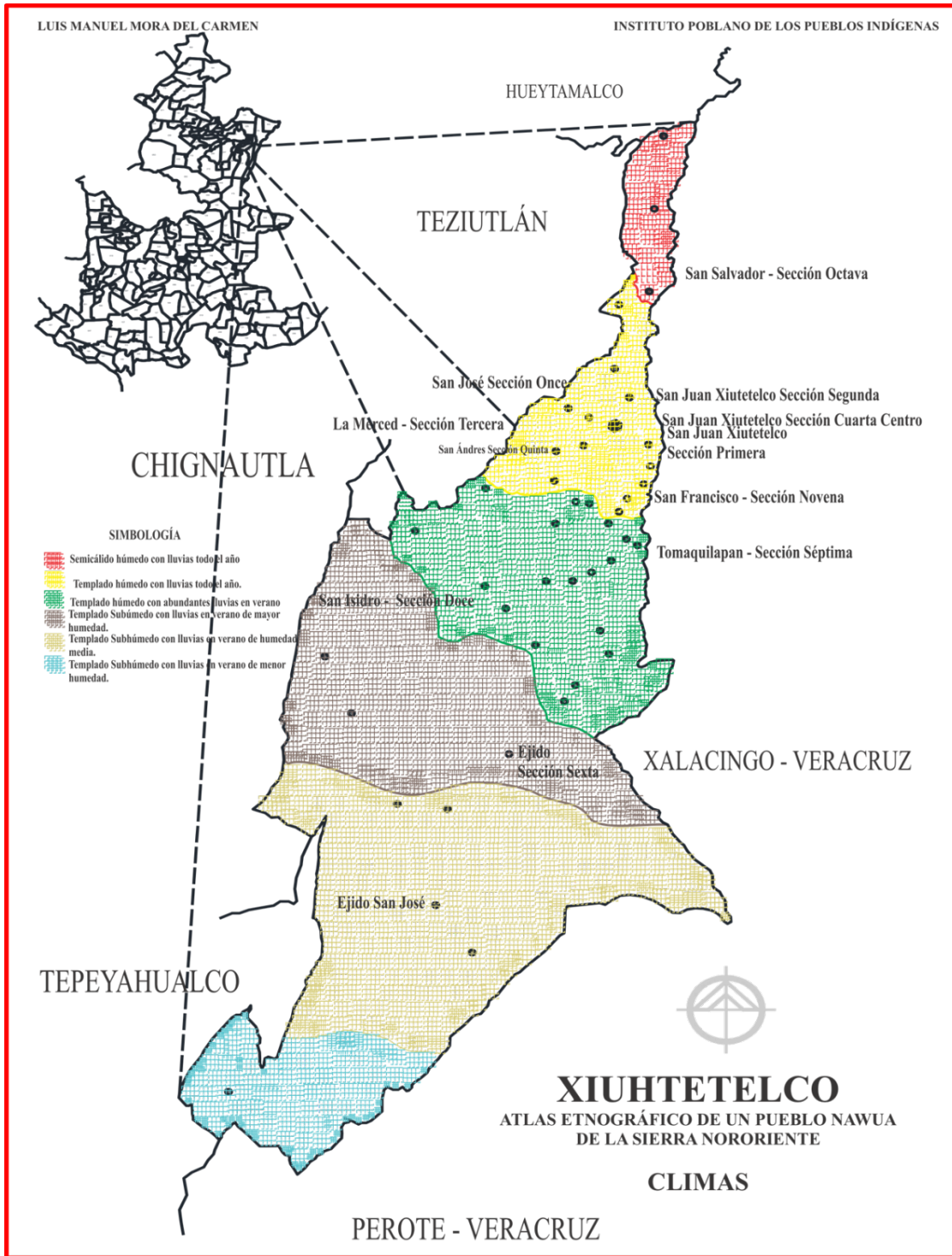


Imagen 19. Mapa de los distintos climas que presenta el municipio de Xiutetelco, Puebla, puede observarse 6 tipos de climas distintos en un solo territorio. Autor. Retomado de Xiutetelco Atlas Etnográfico. Instituto Poblano de los Pueblos Indígenas, 2021.

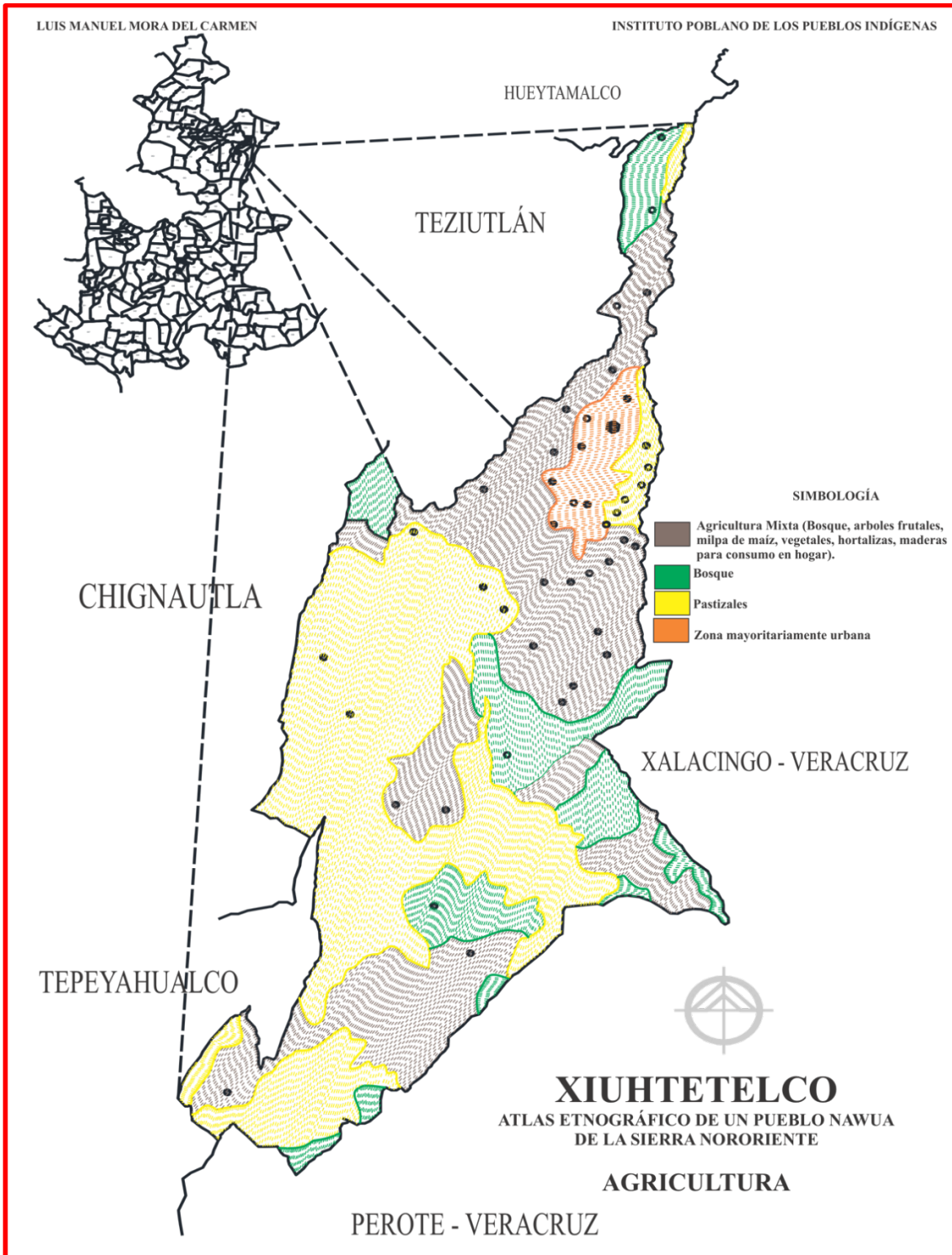


Imagen 20. Mapa de las áreas destinadas a la siembra de milpa y fruta, así como también del espacio destinado al aprovechamiento de recursos maderables del municipio de Xiutetelco, Puebla. Autor. Retomado de Xiutetelco Atlas Etnográfico. Instituto Poblano de los Pueblos Indígenas, 2021.

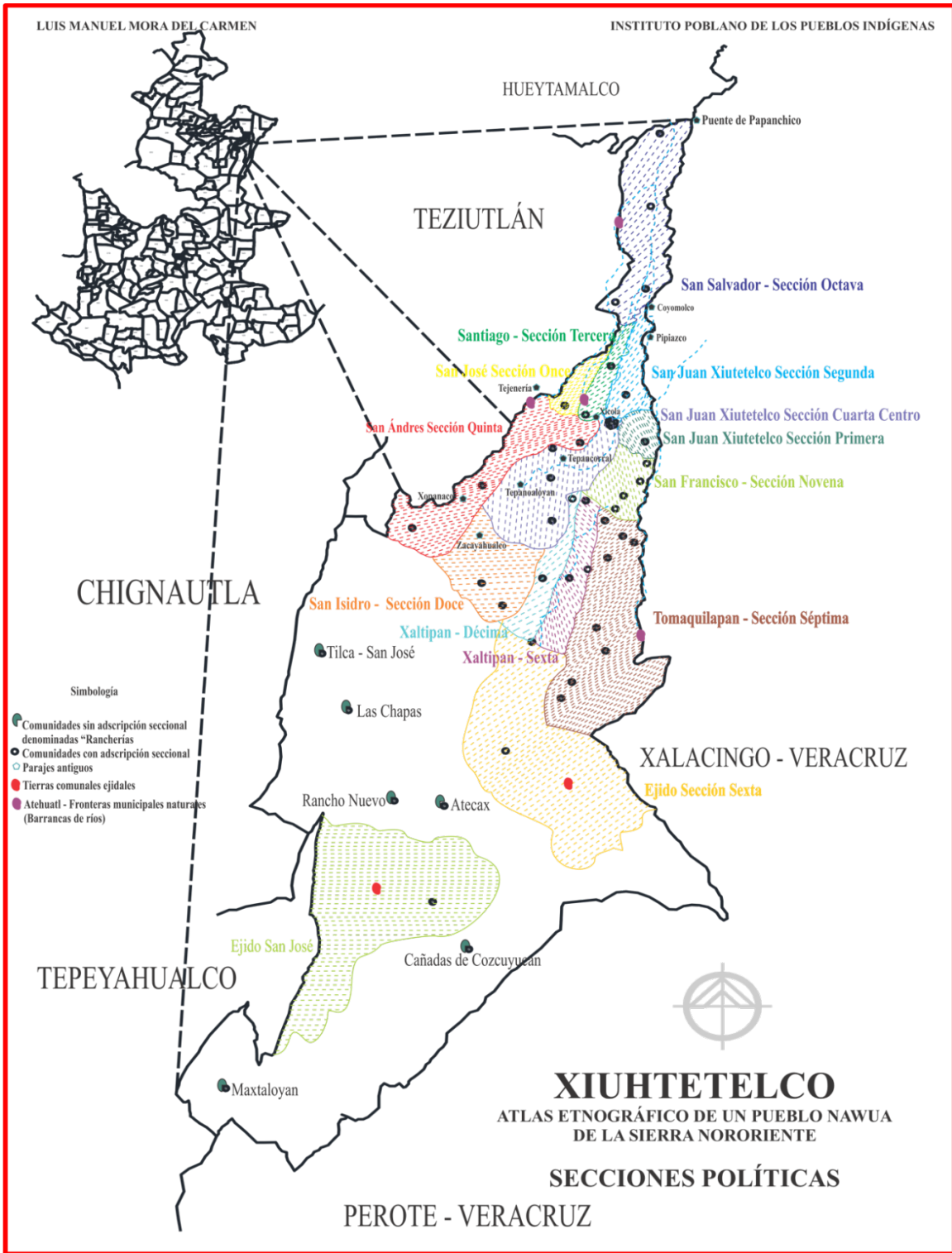


Imagen 21. Mapa de las doce secciones políticas del municipio de Xiutetelco, Puebla, puede observarse las comunidades que determinan la espuma, el complejo sistema organizativo de este municipio. Autor. Retomado de Xiutetelco Atlas Etnográfico. Instituto Poblano de los Pueblos Indígenas, 2021.

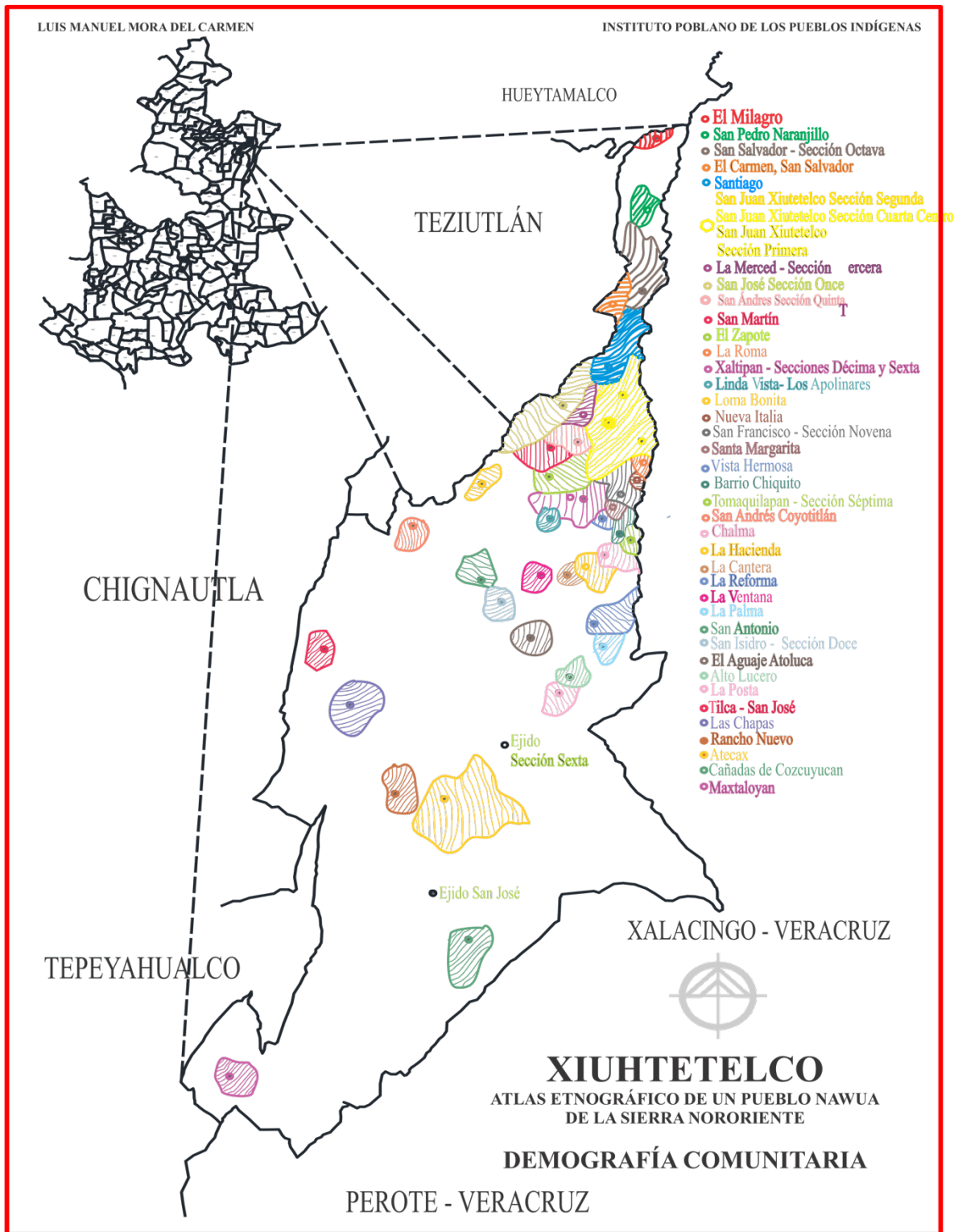


Imagen 22. Mapa donde se observa las manchas habitacionales correspondientes a todas las comunidades del municipio de Xiutetelco, Puebla. De autor. Retomado de Xiutetelco Atlas Etnográfico. Instituto Poblano de los Pueblos Indígenas, 2021.

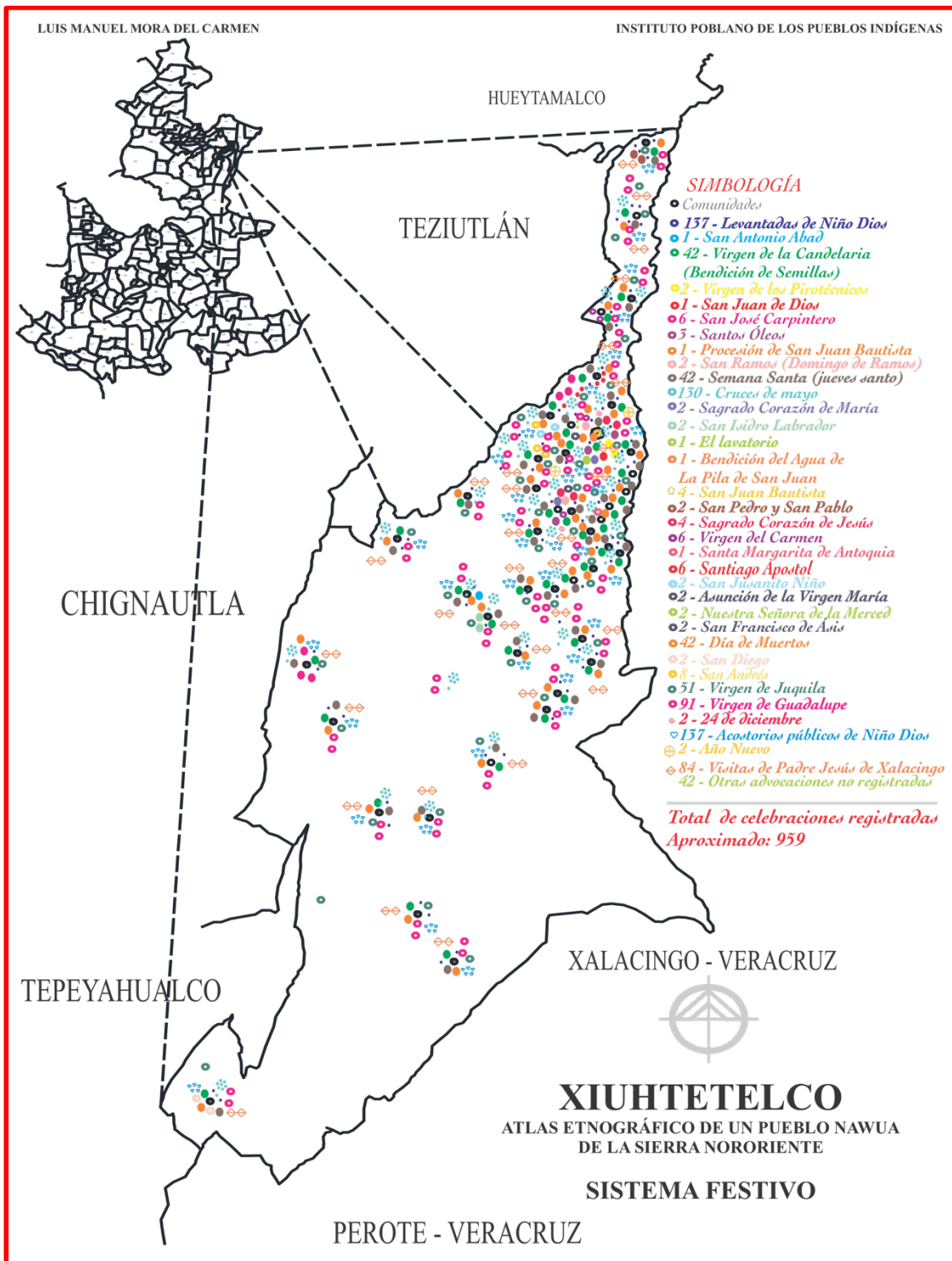


Imagen 23. Mapa donde se observa el complejo sistema de rituales festivos a lo largo de todo el año en el municipio de Xiutetelco, Puebla. De autor. Retomado de Xiutetelco Atlas Etnográfico. Instituto Poblano de los Pueblos Indígenas, 2021.



Imagen 24. Escenario característico de la Subregión biocultural sur. El panorama nos permite apreciar el cambio drástico de clima y la comunidad de Atecax, Xiutetelco. Autor.



Imagen 25. Familia Atecaxca disfruta de una comida en conjunto mientras preparan carnitas y demás platillos para endonar en la ofrenda de los muertos. Autor.



Imagen 26. Escenario Biocultural Norte, Comunidad de El Milagro, Xiutetelco, Puebla. Dicha comunidad se encuentra ubicada a 800 metros s.n.d.m. Autor.



Imagen 27. Habitante de El milagro, Xiutetelco, coloca comida en su altar típico como parte de la bienvenida de sus fieles difuntos. Autor.



Imagen 28. Altar tradicional de Sección Segunda, Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 29. Las locas, son jóvenes que durante las noches de Días de muertos salen en grupos que llaman "comparsas"; vestidos de mujeres y enmascarados transitan las calles bailando y solicitando dinero para festejar a los muertos. Autor.



Imagen 30. Vicente del Carmen enciende los cirios junto con los alimentos que ofrenda a sus hijos, hermanos, padres y abuelos acaecidos en años anteriores. Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 31. Mujer besa los mantos de la Virgen de La Candelaria; Parroquia de San Juan Bautista Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 32. Mujeres ofrendan veladoras y rezan frente a la Santísima Trinidad, San Juan Bautista, Xiutetelco. Puebla. Autor.



Imagen 33. Bendición de las semillas y fiesta de La candelaria, Parroquia de San Juan Bautista, Xiutetelco. Autor.



Imagen 34. Dos hermanos pirotécnicos elaboran pólvora para luces de piezas de castillo. Colonia Nueva Italia, San Francisco Sección Novena, Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 35. Parte sustancial de la pirotecnia poblana es el trabajo familiar; en esta toma podemos apreciar a 7 jóvenes todos familiares realizando enmechado de piezas para castillos. Autor.



Imagen 36. Cada último domingo de abril, San Juan Bautista es retirado de su hogar (la parroquia municipal) para ser sacrificado y expuesto al intenso sol de la temporada; con esto se le solicita lluvia y con ello da inicio al calendario agrícola y festivo de Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 37. Velación de Santa Cruz de Xicola, Sección Cuarta, Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 38. Santa Cruz Del Cerrito, San Juan Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 39. Tejido de arco floral de Tewuzote; Las pilas, San Juan Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 40. Santa Cruz de El Salto de Agua; Las Pilas Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 41. Verbena popular poco después de Parada de Cruz en Las Pilas, Xiutetelco, Puebla.
Autor.



Imagen 42. Pilatos observando la parada de La Santa Cruz de La Reforma, Sección Primera Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 43. Coronación de la Xantísima Virgen María, San Juan Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 44. Toreadores de San Martín, calle Tenochtitlán, Xiutetelco Puebla. Autor.



Imagen 45. Santiago de Sección 3. Ofrendando xochisones y guerras a San Juan Bautista en su cumpleaños. Autor.



Imagen 46. Quetzales de Xaltipan ofrendando xochisones a San Juan Bautista en su cumpleaños. San Juan Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 47. Peculiar escenario festivo en San Juan Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 48. Panorámica desde la pirámide No.4 con rumbo al norte del municipio, al fondo puede observarse la Iglesia de Xalacingo, Veracruz. Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 49. Secado de semillas en cocina de humo; actividades propias del territorio xiutetelca. Traspatio de casa particular, San Juan Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 50. Encamisada ofrenda tradicional a San Juan Bautista, San Juan Xiutetelco, Puebla.
Autor.



Imagen 51. Lina Fernández Cruz explica la importancia del consumo de medicina tradicional y el fomento que realiza en Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 52. Quetzales de Xaltipan deleitan un xole después de ofrendar sus xochisones en la casa del nuevo mayordomo de la virgen de la Asunción. San Juan Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 53. Altar mayor de Capilla de la virgen de los pirotécnicos. Sección primera. San Juan Xiutetelco. Puebla. Autor.



Imagen 54. Espacio pirotécnico festivo xiutetelca. El Aguacate, San Juan Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 55. Tostado y elaboración ritual del tradicional xole. Xicola, Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 56. Elaboración ritual del tradicional xole. Xicola, Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 57. Bendición con sal del agua de La pila de San Juan Bautista. Las pilas Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 58. Bendición con flores del agua de La pila de San Juan Bautista. Las pilas Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 59. Espacio pirotécnico festivo xiutetelca. El Aguacate, San Juan Xiutetelco, Puebla. Autor.



Imagen 60. Espacio pirotécnico festivo xiutetelca. El Aguacate, San Juan Xiutetelco, Puebla. Autor



Imagen 61. Tradicional lavatorio en la noche del 22 de junio. La pila de San Juan. Xiutetelco, Puebla. Autor.

