



BUAP

**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE PUEBLA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

***LAS HIEROFANÍAS NAHUAS: INTENCIONALIDAD
DE CONCIENCIA Y RECOMPOSICIÓN RELIGIOSA
EN XALTIPAN, CUETZALAN, PUEBLA***

TESIS

Que para obtener el título de
Licenciado en Antropología Social

PRESENTA

Luis Mario Franco Rojas

DIRECTOR DE TESIS

Dr. Daniel Ramos García

LECTORES

Dr. Luis Arturo Jiménez Medina

Dra. Leticia Villalobos Sampayo



Diciembre 2022

*Pero en mi interior pienso que el
paso de Dios para salvar a la humanidad
herida sigue siendo tan discreto que con
frecuencia parece incierto, como incierto es
mi peregrinar por estas tierras.*

C. Mendoza Álvarez

A la memoria de mi madre
Verónica Rojas Alvarado
(†);

AGRADECIMIENTOS

Quiero externar mi completo agradecimiento al Colegio de Antropología Social de la BUAP por ser la plataforma académica que impulsó mi propio camino en la ciencia antropológica.

Agradezco al Dr. Daniel Ramos García, director de esta tesis, lector audaz y maestro, él cual no solo soportó mi terquedad intelectual, sino alentó mis intereses poco ortodoxos en la antropología. También extendo este agradecimiento a los miembros del *Seminario de Religión, Ritual y Secularización*, donde se germinaron discusiones diversas que avivaron la intención de realizar investigaciones profundas.

Extendiendo el agradecimiento a los profesores del Colegio de Antropología, especialmente el Dr. Luis Arturo Jiménez Medina y la Dra. Leticia Villalobos Sampayo, por el trato amable que tuvieron con su alumno y por ser lectores de esta tesis.

Nunca será suficiente la gratitud a mi familia, gratitud que sin duda nunca será mermada. A mi querido padre el Sr. Daniel Franco V., arquitecto, profesor y amigo, quien siempre me demostró su apoyo para realizar mis propios sueños, gracias por darme todo aquello que no pudiste tener tú. De ti aprendí no solo el hábito de la lectura, sino lo más importante, aprendí la valentía y fuerza para enfrentar las pesadillas de este mundo, aprendí la responsabilidad que implica vivir dignamente, y aprendí a dar todo por quienes amas. Espero que esta tesis y los logros que se irán sumando sean suficientes para superar definitivamente la imagen del famoso *filosofó de café*.

A mi querida hermana, Daniela Franco R., fisioterapeuta, lectora insaciable y amiga, gracias por cuidar de mí siempre, seguir tu ejemplo siempre ha sido el faro que me guía para construir mi propio camino. Aunque nos separé el mar atlántico y un buen pedazo de masa continental, no hay nadie más cercano a mi corazón que tú. Somos reflejo de nuestros antepasados, vivamos orgullosos de ser quienes somos, de donde venimos y hacia donde vamos.

A mi primo, Víctor Franco A., folclorista maduro, historiador inocente y amigo, gracias por ser mi compañero de caminos mixtecos y serranos. Agradezco tu paciencia para escucharme e intentar comprender mis indescifrables visiones del mundo. Gracias por ser el lector principal de todos los textos que he escrito. Pero lo que sin duda agradezco en suma es la lealtad que siempre has demostrado, espero siempre ser digno de merecerla. Espero que

esta tesis sea fuente de inspiración para el desarrollo de tu profesión como historiador, así como evidencia indiscutible de que no somos más que unos *junta datos*.

Gracias a las familias Franco Vázquez y Rojas Alvarado, estoy orgulloso por ser parte de su historia, de la cual soy heredero. Humildad, esfuerzo y hermandad son algunas de las virtudes que he aprendido de todos ustedes. Espero ser digno de entrar a los salones de nuestros ancestros cuando deje de peregrinar esta tierra.

Gracias a mis queridos amigos que me han acompañado en estos últimos y largos años, especial mención al cultor físico David Sosa, el psicólogo David Abraham y la cineasta Fernanda Manzanero, por demostrarme siempre su cariño, son ejemplo vivo de la verdadera amistad. Extiendo este agradecimiento a la lingüista Diana Wilson quien me acompañó ocasionalmente a trabajo de campo, a través de su experiencia se lograron reflexiones importantes. También, a los colegas y amigos que conocí cuando peregrinaba por los archipiélagos canarios del atlántico, Carlos, Roxana y Kaely, que a pesar de la distancia y tiempo siguen demostrando su afecto e interés por la antropología mexicana.

Agradezco profundamente a mis compadres, Marcela y Genaro, a sus hijas, mis ahijadas, Cheli y Chayo, y sus hermanos, Luis y Viry, gracias por abrirme la puerta de su hogar y darme la oportunidad de ser parte de su familia, es un honor sagrado el cual espero siempre ser digno.

Por último, estaré eternamente agradecido con la comunidad de Xaltipan, estaré en deuda perpetua con ustedes, espero que lo escrito en esta tesis sea un digno reflejo de su cultura y de sus múltiples Rostros de lo Sagrado. Espero que este texto esté a la altura para formar parte de los anales de su propia historia: Tazokamatik compañeros.

Índice

INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO PRIMERO. Fundamento, contexto y método	18
1: Contexto etnográfico de los nahuas de la Sierra Nororiental de Puebla	18
2: El contexto etnográfico de Xaltipan: lugar sobre la arena	26
2.1: Sistemas de reciprocidad de la economía social de Xaltipan: comunalidad y mano vuelta	27
2.2: La cazuela serrana: descripción del entorno natural-cultural de Xaltipan	28
2.3: Cotidianidad en Xaltipan: entre el cambio y la continuidad	30
3: Descripción básica de la hierofanía nahua, la intencionalidad de conciencia y la recomposición religiosa	32
4: Justificación y relevancia de la investigación	34
5: La hierofanía nahua como problema de investigación	36
6: Objetivos y preguntas	37
7: Hipótesis de investigación	40
8: Metodología, método y tipo de investigación	41
8.1: Tipo de investigación	41
8.2: Método-técnicas de investigación	42
8.3: La etnografía y su horizonte hermenéutico	44
CAPÍTULO SEGUNDO. Marco Teórico	52
1: Definición de religión para la hierofanía: horizonte de exterioridad e interioridad subjetiva	53
2: La hierofanía	58
2.1: Definición de hierofanía	58
2.2: Características de la hierofanía	61
2.3: La experiencia humana y la hierofanía	64
2.4: El sentido de la hierofanía	66
2.5: Hierofanía como documento histórico	69
3: Lo Sagrado	70
3.1: Lo sagrado en sus orígenes filológicos	70
3.2: Transcendencia mística de lo sagrado	71
3.3: Lo sagrado como orden de la realidad social	77
3.4: Lo sagrado como orden de realidad extraordinaria	81

3.5: La noción de lo sagrado en el mundo indígena de México	86
4: Recomposición religiosa	88
4.1 Apuntes teóricos sobre la diversidad religiosa en América Latina	88
4.2: Cambio religioso en México	91
4.3: Procesos de recomposición religiosa: secularización reformulada y desecularización	96
5: Consideraciones sobre el cambio y la continuidad sociocultural	98
6: Fundamento general sobre la intencionalidad de la conciencia	101
6.1: Fenomenología estática: la intencionalidad de lo sagrado, el proceso de constitución de su plenitud	103
6.2: Fenomenología genética: temporalidad en la intencionalidad de lo sagrado	108
CAPITULO TERCERO. Etnografía de las hierofanías nahuas en Xaltipan	113
1: El catolicismo nahua	114
1.1: Configuración del poder social-religioso	114
1.2: Religiosidades nativas	118
1.3: La configuración política pastoral de los catolicismos étnicos	119
1.4: Fragmentación sociorreligiosa generacional	120
2: Recomposición de altares religiosos domésticos	123
2.1: Cultos marianos	123
2.2: Santa Muerte y Guadalupe	125
3: Evangelicalismo-pentecostalizado nahua	127
3.1. Evangelicalismos indígenas	127
3.2. Evangelicalismo-pentecostalizado	132
3.3: Iglesia cristiana Rey de Reyes: campañas evangélicas en Xaltipan	135
3.4: Pastores y redes interdenominacionales	136
3.5: Ofertas religiosas evangélicas, pentecostales y bíblicas en la zona noroeste de Cuetzalan	137
3.6: Reconfiguración del don de sanación	137
4: Calendario religioso de Xaltipan	138
5: Hierosabeia a los Santos Patronos: el caso de San Pedro y San Pablo	139
5.1: Actores sociorreligiosos en la veneración a las divinidades titulares	140
5.2: Variabilidad de experiencia de veneración a los Santos Patronos	142
6: Hierosabeia del <i>Talokan</i> : el caso de las cuevas	144

6.1: El Talokan: el mundo subterráneo y Madre-Padre-Tierra	146
6.2: Talokan/cueva	147
6.3: El Talokan/cueva y la interpretación de los jóvenes nahuas	148
6.4: El Talokan/cueva: hierofanía de la generación longeva	148
6.5: Hierosabeia del Talokan: experiencia de veneración sagrada a las cuevas	149
6.6: Hierofanía diferenciada generacionalmente	150
7: Hierofantes del monte: el caso del Masakamej	151
7.1: La persistencia del Masakamej y el olvido del Tapaunimej	152
7.2: Modelos rituales de protección	152
7.3: Hierofantes del Masakamej	153
7.4: Terror misterioso: la prohibición social de la noche	153
7.5: Inefabilidad y angustia narrativa	155
7.6: La sensación de bienestar	155
8: Hierourgía y epifanía: el caso del Niño Jesús y llorona-chocani	156
8.1: Niño Jesús	157
8.2: Llorona-Chocani	158
9: Hierofanías en el ritual de conmemoración de los difuntos	159
9.1: El orden social de los alimentos sagrados	162
9.2: Hieroarkía y el fogón: las mujeres nahuas como especialistas rituales	164
9.3: Lógica ritual de la ofrenda	167
9.4: Hierourgía y sueños epifánicos, estética y mala praxis ritual: caso de los fieles difuntos y velación de la puerta	171
9.5: Anotaciones finales sobre la ritualidad de conmemoración de los difuntos	174
10: Hierothreskeia al Espíritu Santo	176
10.1. El Espíritu Santo como fuerza no humana	179
10.2: Identidad religiosa e identidad nahua	180
10.3: El evangelismo como proyecto de sentido atractivo	180
10.4: Reflexión final del evangelicalismo nahua	181
11: Migración: experiencia sagrada no-religiosa	182
11.1: Migración: alternativa de vida para los jóvenes nahuas	184
11.2: Descentralización y desplazamiento de lo sagrado	188
11.3: Trabajo en el norte de México	189

11.4: Experiencias de apertura	191
11.5: Fijación significativa en la búsqueda de sentido	192
11.6: Hieropraxia, la migración laboral como acción sagrada	193
CAPÍTULO CUARTO. Análisis de las hierofanías nahuas	195
1: Categorización de las hierofanías nahuas	195
1.1: Hierofanías del catolicismo nahua: recomposición religiosa interna	196
1.2: Hierofanías del evangelismo-pentecostalizado nahua: recomposición del campo religioso	198
1.3: Hierofanías de la migración: el desplazamiento de lo sagrado	198
2: Distribución del campo religioso en Xaltipan	199
3: El giro fenomenológico de la hierofanía	201
3.1: Elementos constituyentes de la hierofanía nahua	202
4: Fenomenología de la hierofanía nahua	205
4.1: Intencionalidad de lo sagrado en la hierosabeia a los Santos Patrones: San Pedro y San Pablo	206
4.2: Intencionalidad de lo sagrado en la hierosabeia del Talokan-cueva	208
4.3: Intencionalidad de lo sagrado en el hierofante del Masakamej	211
4.4: Intencionalidad de lo sagrado de hieroourgía y epifanía del niño Jesús y la llorona-Chocani	214
4.5: Intencionalidad de lo sagrado en la hieroarkía del fogón	217
4.6: Intencionalidad de lo sagrado en la hieroourgía y epifanía de los fieles difuntos y la velación de puerta	220
4.7: Intencionalidad de lo sagrado de la hierothreskeia al Espíritu Santo	223
4.8: Intencionalidad de lo sagrado de la hieropraxia en la migración laboral	226
5: Unidades de sentido sagrado y su multidimensionalidad entre los nahuas	230
CONCLUSIONES	238
ANEXOS	251
BIBLIOGRAFÍA	277

INTRODUCCIÓN

En esta tesis se investigaron las experiencias sagradas o hierofanías de una población nahua-masehualmej de la Sierra Nororiental de Puebla. Este párrafo solo tiene la intención de adelantar a la audiencia los tres grandes bloques dónde se ubicaron las hierofanías estudiadas. Los dos primeros *bloques de hierofanías se ubican dentro de sistemas religiosos concretos: hierofanías del catolicismo nahua y las hierofanías del evangelicalismo nahua*. El tercero y último corresponde a un campo de acción social ubicado fuera de los sistemas religiosos, hablamos de las *hierofanías de la migración laboral*. Invito al lector a conocer esta investigación sobre la *diversidad de proyectos de sentido, la pluralidad de lo sagrado*.

La primera vez que llegué a Xaltipan, municipio de Cuetzalan del Progreso, en el estado actual de Puebla, sucedió durante el otoño del 2015, como parte de las actividades que realizaba el Colegio de Antropología Social de la BUAP, justo cuando comenzaba mi primer cuatrimestre en la licenciatura. Las llamadas “prácticas de campo” tenían la intención de hacer un primer acercamiento a la perspectiva y método etnográfico¹. Originalmente me correspondía el equipo de campo que iría a Tepeojuma (comunidad ubicada en el valle de Atlixco e Izúcar de Matamoros), sin embargo, por diversas razones, azarosas en gran parte, terminé por integrarme en el equipo de campo que iría a la Sierra Nororiental de Puebla. Cabe aclarar que nunca había estado en esa región de México y mucho menos había interactuado de manera profunda con poblaciones nahuas serranas. Al terminar la segunda visita en Xaltipan, en diciembre de ese año, en forma de epifanía me propuse regresar a esta región para realizar mi tesis de licenciatura, lo cual sucedería varios años más tarde. En este punto comenzó la idea de lo que próximamente sería mi primer peregrinaje serio dentro de la investigación antropológica.

Durante mis primeros años de formación el interés por la antropología de la religión fue creciendo. Para antes del 2018, ya me había aventurado a realizar descripciones y análisis de ciertos fenómenos religiosos, especialmente en templos católicos y evangélicos. Los análisis, bastante inocentes, fueron un impulso importante para ir madurando el ejercicio intelectual que se avecinaba, pues ya para el año 2018, habiendo entrado al *Seminario de*

¹ Estas actividades mejor dicho eran *vivencias introductorias a la etnografía*. Aunque esa era la intención, cada equipo de campo tenía diferentes formas de trabajo, pues estaban en función del lugar donde se llevaban a cabo y el objetivo del profesor responsable. Fueron actividades que cumplían una doble función institucional, evitar la deserción de estudiantes y crear un proyecto transversal entre las asignaturas por periodo.

*Religión, ritual y secularización*², el proyecto de investigación de tesis ya existía en una primera versión. Mi estancia de estudios internacionales, realizada en primavera de ese mismo año en la Universidad de la Laguna en Islas Canarias (España), supuso la suspensión del primer trabajo de campo institucionalmente obligado, pero al mismo tiempo también se presentó como campo fértil para la creación de la primera versión del marco teórico de la tesis. Para esos momentos, la idea inicial de esta investigación se centraba más que nada en la filosofía de la religión, obsesión que terminé por desechar con el tiempo, pues al consultar decenas de libros sobre estudios de religión en la biblioteca de la Universidad de la Laguna, entendí lo arriesgado que era trabajar desde la antropología y desde mi inmadurez intelectual la *ontología de la religión nahua*, problema de investigación inicial en la primera versión del proyecto de investigación. Justo antes de regresar a México, el concepto de *hierofanía*, que ya conocía gracias a la literatura de Eliade, terminó siendo el sustituto de ese primer problema de investigación, pues resultaba mucho más operativo que otros conceptos que se germinaron en la filosofía, los cuales al principio me negaba a abandonar³.

De vuelta en México el problema de investigación era muy similar al actual, donde consideraba tanto el concepto de hierofanía como el de *intencionalidad de conciencia*. Este último fue resultado de mi interés por la fenomenología, de lo cual hablaré más adelante. Para otoño 2018, inicié formalmente mis primeras estancias de campo en Xaltipan. Al comenzar mis escritos etnográficos, me percaté de la ausencia de un concepto que explicara la diversidad de experiencias entre los nahuas, por ello, decidí incorporar el concepto de *cambio y continuidad sociocultural*, que servía para interpretar el dato hasta ese momento construido. Al pasar un año, ya a finales del 2019, gracias a la recolección intensa de datos etnográficos, más lectura relacionada y eventos académicos donde participé exponiendo mis avances de investigación, llegué a vislumbrar la necesidad de buscar un concepto que explicitara la diversidad religiosa, por esta razón, en la primavera del 2020 me fue preciso cambiar el concepto de cambio y continuidad por el de *recomposición religiosa*, pues se adecuaba con mayor precisión al tipo de análisis que pretendía.

² Dirigido por el Dr. Daniel Ramos García, director y lector de esta tesis.

³ Mi obsesión por incorporar conceptos de filosofía a mi tesis resultaba de un impulso académico que tuve antes de comenzarla, pues durante 2016 y 2017 ingresé al diplomado en *filosofía y problemas contemporáneos* que ofrecía la FFyL BUAP. Aunque mi interés por la filosofía y filosofía de la religión no ha sido merchado, con el tiempo entendí que realizar investigaciones interdisciplinarias requiere seriedad y compromiso, no solo interés inocente.

Ya en el verano 2020 existía una primera versión del borrador de tesis, sin embargo, los capítulos resultaban estar desincronizados entre sí, es decir: el capítulo primero (el metodológico), el capítulo segundo (el teórico), el capítulo tercero (el etnográfico) y el cuarto (el analítico), habían ido construyéndose en tiempos diferentes, haciendo que el primero tuviera una distancia de dos años respecto al cuarto. Aunque la temporalidad no resulta un problema para un investigador experimentado, para mi caso era evidente ese desequilibrio, especialmente en la retórica, estilo y profundidad de la escritura, ya que, si se leía el texto de inicio a fin se observaba una progresiva madurez analítica. A pesar de los cambios que se hicieron en los capítulos durante esos dos años, era identificable la falta de homogeneidad y lo aislado que eran ciertas reflexiones y explicaciones. Esta situación desembocó en una necesaria autocrítica a la investigación, donde tomé la decisión no solo de realizar más trabajo de campo, sino de reescribir en su totalidad todo el borrador, pretendiendo crear un producto escrito más concreto, sin saltos temporales en la retórica que pretendía. Por ello, desde verano 2020 se comenzó de nuevo la escritura de la tesis. Afortunadamente esta decisión se sincronizó con el término del programa de asignaturas de antropología, así como la asistencia sistemática a seminarios de investigación extracurriculares y la participación en congresos de religión nacionales e internacionales, haciendo que paralelamente la profundidad y seriedad de la tesis fuese por el camino deseado. Otro gran impulso fue la participación en el diplomado en *Historia y Antropología de las Religiones*, ofertado por la Escuela Nacional de Antropología e Historia durante todo el año 2021, situación que afianzó con mayor fuerza mi formación académica referida al fenómeno religioso, que sin duda terminara por ser el valor agregado para la consolidación de la tesis en sus etapas finales de escritura.

Para verano del año 2022 el borrador de tesis tenía su aspecto actual. Debó reconocer la existencia de algunos cabos sueltos que tuve intención de profundizar para agregarlos a este producto escrito, pero, la necesidad de hacer un corte me fue inevitable. A cuatro años de haber iniciado esta tesis fue menester cerrar el ciclo de la escritura. Incluso, las últimas ocasiones que visité la comunidad de Xaltipan observé más elementos que sin duda son susceptibles de análisis, pero ya no había tiempo de seguir explorándolos. Esa sensación y conciencia del inevitable devenir de los fenómenos, síntoma de la complejidad de la realidad social que estudiamos los antropólogos, me hizo aceptar que la etnografía funciona como modelo a escala de una cultura, que de cierta forma nos rebasa, dejando a su paso angustia,

encarnada al observar que siempre hay algo que no termina por cerrar, cualidad propia de la constitución de una verdadera Alteridad, sujeto teórico y empírico axiomático en la consolidación de una investigación antropológica.

Ahora bien, para comprender la hierofanía, concepto eje de esta tesis, hay que descomponer su estructura, el primer paso sería pensar en su vínculo íntimo con el concepto de lo *sagrado*, el cual, es un factor determinante de cualquier *actitud religiosa*. La forma de nombrar a lo sagrado ha cambiado según el tiempo y el espacio de cada cultura. El devenir histórico del concepto es una tarea difícil de delimitar. Los intelectuales dedicados a describir lo sagrado lo han ubicado como una forma ontológica superior con referencia a lo sobrenatural (Dios)⁴, muchas veces desde su propia confesión de fe (especialmente cristiana). Por otro lado, están aquellos que, desde su aspecto funcional y estructural, lo han ubicado como un elemento que se integra en la vida social. El primero corresponde a la reflexión clásica de filósofos, teólogos y algunos fenomenólogos de la religión. El segundo es parte del análisis de sociólogos, historiadores y antropólogos de la religión. Aunque unos lo ven como acontecimiento propio de la condición humana y otros como hecho sociohistórico, las dos corrientes están de acuerdo en que lo sagrado es un elemento rector de todo lo que podemos denominar fenómeno religioso.

Sagrado y religión no son sinónimos, pero se articulan en forma complementaria, pues el primero es una realidad o marco ontológico especial y el segundo una conducta peculiar del ser humano o forma concreta de asumir su existencia, conducta impuesta por la primera. Esta conjugación entre lo sagrado y lo religioso nos sitúa en un umbral difícil de superar, pero, también nos sitúa frente a una certidumbre concreta: *toda actitud religiosa es en sí misma una experiencia sagrada, es decir hierofanía*. Lo sagrado está dentro de lo religioso, y viceversa.

Como antropólogo social es fundamental partir de un paradigma propio y coherente a la disciplina homónima. El dato etnográfico es único y especial para analizar, explicar e interpretar una sociedad particular. Por ello, estudiar el fenómeno religioso desde la antropología social implica una articulación formal del método etnográfico. Esto nos posibilita relacionar múltiples fenómenos no-religiosos y evitar a toda costa comprender la experiencia religiosa como hecho aislado. A pesar de las ventajas fácticas (observacionales

⁴ Dios como *causa incausable*, propio del aristotelismo en el pensamiento teológico cristiano.

y vivenciales del etnógrafo) que nos ofrece este método descriptivo-analítico, nos presenta a la vez desventajas difíciles de resolver, especialmente cuando el estudio o la investigación tiene como objeto la *experiencia sagrada*. Esto se debe a la incapacidad técnica de analizar y explicar profundamente aquello que llamamos *experiencia* o *conciencia intencional*. Pero señalaremos primero sus ventajas.

La ventaja del método etnográfico, para fines de lo investigado en esta tesis, es que la *experiencia de lo sagrado* y la *recomposición religiosa* es relativamente fácil de captar con las técnicas de observación, participación y entrevista. Como hemos dicho antes, lo sagrado, siempre desembocará una actitud religiosa, la cual estará mediada a través de un lenguaje simbólico que se materializa en las expresiones socioculturales, por tanto, construir dato etnográfico de lo considerado sagrado en una población localizada resulta demostrable y posible, más aún, si existen instituciones o sistemas sociales que basan su propia estructura en relación con el símbolo de lo sagrado. Esto nos dice que el campo social-religioso tiene evidencias empíricas gracias a la narratividad históricamente construida. Aquí podemos encontrar evidencias de la existencia de diversos sistemas religiosos que se disputan creyentes a través de la oferta de proyectos de sentido concretos, e incluso nuevas narrativas de lo sagrado separadas de la hegemonía de estos sistemas. En este último punto es dónde podemos observar etnológicamente la recomposición religiosa.

A pesar de esta consistencia científica social que nos ofrece la etnografía como método, queda sumamente corta para explicar fenómenos subjetivos como la *intencionalidad de conciencia*. No es culpa de la etnografía no prever su alcance, más bien, resultado histórico de diversos objetivos de la ciencia. Por ello, otras disciplinas se han encargado de mantener el dominio operativo y técnico para analizar este tipo de fenómenos subjetivos.

Cuando hablamos de hierofanías nos referimos a una experiencia que tiene procesos subjetivos internos, propios del epifenómeno que denominamos conciencia intencional. Nuestra tesis propone que estudiar una hierofanía implica explicarla tanto de manera objetiva (fenómeno sociocultural con evidencia en carne y hueso), como subjetiva (fenómeno intencional con evidencia en el correlato de conciencia). Esto implica que sólo ciertos elementos de nuestro problema de investigación sean susceptibles de un análisis etnográfico y otros susceptibles a un análisis fenomenológico. Concretamente: 1) es posible estudiar desde la etnografía *la hierofanía* en su faceta simbólica-sensorial y la *recomposición*

religiosa en su campo social, y 2) es posible estudiar desde la fenomenología la *hierofanía* en su faceta apriorística y la *intencionalidad de conciencia* en sus procesos internos. Por esta razón, el objetivo metodológico de esta investigación intentó conciliar estas dos perspectivas, la etnográfica y la fenomenológica, a partir de un concepto nodal, el de la hierofanía. Si se observa cuidadosamente, este último concepto teórico une tanto la evidencia objetiva como la subjetiva. La intencionalidad de conciencia es un concepto totalmente dominado por la fenomenología, en cambio, la recomposición religiosa es un concepto dominado por la antropología y la sociología. Solo la hierofanía, en su dimensión dual, resulta el mejor puente de encuentro entre estas dos disciplinas.

A mi juicio y experiencia personal, en esta investigación la antropología social y de la religión ha obviado muchos conceptos que usa de manera recurrente, como el concepto de conciencia o el de experiencia. Ejemplo de esto es el uso reiterativo del concepto *grado alterado de conciencia*, utilizado frecuentemente para explicar las experiencias extáticas de grupos religiosos, especialmente pentecostales, chamánicos, etc. Cuando se lee a los autores que hacen referencia a este concepto se omite una definición clara de “conciencia” y no se repara en los procesos subjetivos que implica. Incluso, algunos fenomenólogos no estarían de acuerdo con la clasificación de “grado alterado”, pues presupone una medida unilineal no demostrable en términos subjetivos, también, porque parte de algo no-referencial, ya que implicaría una paralelización con otros supuestos “grados de conciencia”. Aquí un cuestionamiento básico, si existiese un grado alterado de conciencia ¿Cuáles son los grados pasivos de conciencia? o ¿Sólo las experiencias extáticas religiosas son grados alterados de conciencia? ¿No lo son también otras experiencias profundas no necesariamente religiosas? Estos cuestionamientos no implican un deshecho del término, más bien expone la difusa y menguada posición de varios antropólogos de la religión en repetir conceptos que no se entienden por sí solos y que necesitan una descripción más compleja⁵.

En el caso contrario, la fenomenología abusa de los universales como explicación de la experiencia en su totalidad, dejando de lado los contenidos simbólicos y la diversidad de interpretaciones del mundo. Muchas veces reduce símbolos culturales y experiencias sociales

⁵ También existen los antropólogos que se sirven de la psicología para explicar este supuesto epifenómeno, que a su vez tienden a la perspectiva neurobiológica que hace hincapié en la liberación de sustancias químicas en la red neuronal del cerebro, justo cuando el sujeto-ser vivo tiene experiencias extáticas, entre otro tipo de vivencias sensoriales.

a simples objetos de la conciencia que se procesan para darle sentido a la realidad del sujeto. Aunque en muchos casos, especialmente por parte de la fenomenología del sur, se ha intentado dar un peso al llamado *mundo de la vida* (donde se encripta a la realidad sociohistórica latinoamericana) como plataforma de la vivencia humana localizada. Sin embargo, sus referencias del *mundo de la vida* parten de la propia experiencia sociocultural del fenomenólogo (propio de su método) o usando narrativas sociales muy generales o específicas, dejando de lado una sistemática investigación del fenómeno sociocultural en su diversidad, como bien lo hace la antropología social y la etnología.

En general, cada disciplina aporta una perspectiva importante y profunda para comprender la hierofanía. En esta investigación la etnografía predominó como perspectiva, método y producto, en cambio, la fenomenología sirvió como técnica auxiliar imprescindible para el análisis de cuestiones que la antropología no ha podido explicar de manera sistemática, incluso cuando lo han intentado algunos antropólogos se usa de base lo propuesto por los fenomenólogos. Lo que queda es pensar que son disciplinas que pueden complementarse para comprender un fenómeno de manera más compleja y profunda. Afortunadamente lo detectado como límite en la antropología social se esquiva bien con el uso auxiliar de la fenomenología, y viceversa. Cabe recalcar que todo lo analizado desde los conceptos fenomenológicos se hicieron gracias a los contenidos etnográficos construidos desde la perspectiva antropológica.

Invito a la audiencia a leer los siguientes capítulos, los cuales intentarán ir construyendo una narración desde la ciencia social sobre el fenómeno religioso y los rostros de lo sagrado en las poblaciones nahuas contemporáneas. En primer momento, el capítulo primero: *Fundamento, Tema y Método*, relatará la construcción metodológica por la cual se inició y consolidó la investigación sobre la hierofanía, haciendo énfasis en la construcción de los objetivos, hipótesis, etc., así como la importancia de la etnografía como método de recolección e interpretación de datos. Después, el capítulo segundo: *Marco Teórico*, se centrará en las propuestas de diversos autores que han incursionado en el fenómeno religioso, especialmente referido a la experiencia de lo sagrado, la diversidad religiosa y la intencionalidad desde posiciones tanto occidentales como latinoamericanas. En el capítulo tercero: *Etnografía de las Hierofanías Nahuas*, se presentará detalladamente el contexto sociocultural de la población nahua de la Sierra Nororiental, así como la descripción

etnográfica-antropológica de cada una de las hierofanías analizadas. El cuarto y último capítulo: *Análisis de las Hierofanías Nahuas*, se encargará de sintetizar e interpretar las hierofanías como fenómeno sociofenomenológico, dando un giro técnico para describir cada hierofanía desde una reducción fenomenológica del dato etnográfico. Por último, el apartado de *conclusiones* busca cerrar, pero no del todo, la reflexión antropológica de lo investigado, desde el contraste de las hipótesis, hasta la correspondencia entre disciplinas distintas para comprender fenómenos como la hierofanía nahua.

Puebla, México, verano 2022

CAPÍTULO PRIMERO

FUNDAMENTO, CONTEXTO Y MÉTODO

1: Contexto etnográfico de los nahuas de la Sierra Nororiental de Puebla

A manera de preliminar el siguiente capítulo comienza con un breve apartado monográfico⁶ sobre los aspectos socioculturales más generales de la región con el fin de introducir al lector al complejo universo al cual nos adentramos; debemos acentuar en primer momento los elementos relacionados con la geografía y ubicación general, así como parte del devenir histórico-cultural de la Sierra Nororiental de Puebla, en específico en el municipio de los nahuas de Cuetzalan del Progreso (Ver Mapa 1, Anexo A), cerrando con a un acercamiento etnográfico del contexto sociocultural de Xaltipan (Ver Mapa 2 Anexo A). Posteriormente se dará un giro técnico que reflejará la construcción metodológica de la tesis.

La Sierra Norte está dividida en dos subregiones por el *Programa regional de desarrollo* como Sierra Norte y Sierra Nororiental. Es una cadena montañosa que constituye el extremo sur de la Sierra Madre Oriental de México. A diferencia de otras regiones del estado de Puebla, y de la misma Sierra Madre Oriental, la Sierra Norte posee una alta humedad que favorece la formación de caudalosas corrientes de agua; estas corrientes constituyen cuencas que desaguan en el Golfo de México, entre ellas se encuentran los ríos Necaxa, Tuxpan, Tecolutla, Cempoala, Cazones y Nautla, propiciando al mismo tiempo, fuentes inagotables de agua para riego de campos de sembradíos, mayor forma de subsistencia de las poblaciones.

La historia prehispánica de esta región está enlazada con dos culturas específicas del periodo clásico, hablamos de la teotihuacana y las del Tajín. Estas dos lograron consolidar la región cultural de la sierra norte en el clásico medio de Mesoamérica. Se dividió esta región en tres subregiones: la occidental, la oriental y la septentrional, según García Martínez (1987):

⁶ Bastantes y diversas investigaciones han pasado por la región del antiguo Totonacapan. El mismo Hugo Nutini se refería a ella como “un laboratorio antropológico” (aunque siempre priorizó su investigación de grupos nahuas de la zona de Tlaxcala). Por otra parte, Angel Palerm realizaba constantemente trabajo de campo con sus estudiantes de antropología. Recordamos también a Alessandro Luppo en finales del siglo XX, y a otros que han tenido gran influencia en los trabajos académicos de la región, que van desde Félix Báez Jorge, Carlos Garma, Elio Masferrer, James Taggart, Pierre Beaucage, Lourdes Báez Cubero, etc. Se puede hacer una larga lista de investigadores que han realizado proyectos interdisciplinarios legitimados por diferentes instituciones (INPI, INAH, universidades nacionales y extranjeras) creando redes o asociaciones de investigación con gran influencia política entre las elites académicas.

1) *La Occidental*: Se le vincula más a un espacio mayoritariamente totonaco. Con relación a su momento clásico con un espacio teotihuacano y posteriormente con uno tolteca por su cercanía con Tula-Hidalgo. 2) *La Oriental*: Influencia de Olmecas-xicalancas, los cuales comenzaron una ruta de intercambio importante entre el altiplano y la zona del golfo. 3) *La Septentrional*: Mayoritariamente totonaca, pues su cercanía al Tajín en el clásico hizo que su influencia fuera mucho mayor que de las culturas del centro. De hecho, debemos señalar en la zona arqueológica de Yohualichan en Cuetzalan, uno de los centros ceremoniales más grandes de la región serrana de Puebla (a 35 min. de Xaltipan).

Antiguamente a esta región serrana se le conoció como *Totonacapan*, un asentamiento cultural de magnitudes enormes, que tenía en su mayoría pobladores de habla totonaca. Ya en el postclásico medio y tardío, al creciente poder de los mexicas, se incrementó la difusión y migración de la cultura náhuatl hacia la actual Sierra Norte de Puebla. El mismo *Totonacapan*, menciona Elio Masferrer (2006), nunca constituyó una sociedad homogénea, ya que desde época de conquista y evangelización, esta región en su mayoría totonaca tuvo un descenso demográfico que condujo a varias transformaciones estructurales. A pesar de estas transformaciones sociopolíticas, los totonacos y grupos nahuas ya configuraban estrategias de reorganización étnica frente a la situación colonial, logrando mantener la cohesión étnica.

Entrado el siglo XIX, tras la derrota de la rebelión de Olearte en 1838: “los totonacos perdieron la mayoría de los espacios que habían logrado conservar durante el periodo colonial⁷”(Masferrer, 2006, pp. 375-376). De esta manera se abrió paso a la escisión del *Totonacapan* entre Puebla y Veracruz. En Puebla se consolidó el grupo nahua-mestizo de los liberales, personificado en *los Tres Juanes* de la Sierra Norte de Puebla, aplicando una estrategia de asimilación eficaz: implementando sistemáticamente las Leyes de Reforma y un proyecto educativo de corte liberal. Ya en finales del XIX y principios del XX, donde se impuso la atomización y debilitamiento del poder caciquil, impulsando nuevos grupos de poder en los centros rectores, logrando una reconfiguración del campo social, político y económico que definió la ruptura del *Totonacapan* como estructura social y cultural.

⁷ Llamada como la “Tercera derrota estratégica de la historia del Totonacapan”, este tema puede consultarse en el texto de Elio Masferrer titulado *Cambio y Continuidades entre los pueblos totonacos de la Sierra Norte de Puebla*.

Estas disputas en el campo político hicieron que el desarrollo histórico y cultural de la Sierra Norte de Puebla fuera un espacio heterogéneo lleno de diversidad de expresiones culturales donde se relacionó el devenir histórico de los nahuas, los totonacos, los otomíes y los tepehuas. Relaciones que tienen su origen en la antigua región del *Totonacapan*⁸.

Pasando a un aspecto social, el parentesco tradicional de la familia nahua ha sido la base de su sistema normativo, siendo la institución que estructura las interrelaciones sociales y los sistemas de reciprocidad. El parentesco nahua, menciona Báez (2004), “se define a partir de lazos de consanguineidad, afinidad y residencia. Lo que predomina en esta región es la regla endogámica” (p. 27). Establecer lazos entre miembros de la misma comunidad fortalece los vínculos de alianza y reproducción de la identidad étnica. Sin embargo, hoy en día, el fenómeno de la migración ha potencializado la exogamia en términos de parentesco ritual.

Desde el plano de lo jurídico los *pueblos originarios* se consideran unidades políticas independientes. Por ello, estos mismos eligen a sus representantes de manera democrática cada tres años, sin embargo, la mediación con la figura estatal ha sido latente desde épocas coloniales. Por otro lado, están los cargos locales como mayordomos, tesoreros, juez de paz y topiles, que son elegidos internamente, por ejemplo, “la elección en zonas auxiliares está dada por los usos y costumbres en la cual se elige desde una asamblea comunitaria” (Báez, 2004, p. 33). Otro caso importante para señalar es la presencia del juzgado indígena de Cuetzalan.

La Sierra Norte está denominada como región de *alta marginalidad*, condición generada por los procesos de opresión y explotación sistemática desde la época colonial. Esto ha propiciado que las estrategias de subsistencia procuren ser más eficaces. Una de ellas es la migración nacional y transnacional, la cual ha ido en ascenso, potencializando la desarticulación de familias y modificando prácticas tradicionales, rasgo que será central para entender parte del fenómeno sagrado contemporáneo, tema que se discutirá en capítulos posteriores.

⁸ La Sierra Norte, también llamada *zona cafetera*, se ubica a 200 y 1500 metros sobre nivel del mar. Su alto grado de humedad con clima templado-cálido es óptimo para el cultivo del café y pimienta. Este territorio “cafetero” está conformado por los municipios de Cuetzalan, Tuzamapan, Huehuetla, Xochitlán de Vicente Suárez, Zapotitlán de Méndez, Hueytlalpan, Ahuacatlán, Aquixtla, Olintla, Xicotepéc de Juárez, Jopala, Zihuateutla, Pahuatlán y Naupan. Sin embargo, desde hace un par de décadas el cultivo del café ha tenido un descenso exponencial, por las crisis económicas y ecológicas gestadas en los años 90’s.

Otro elemento importante de estrategia de subsistencia en la Sierra Norte es la actividad artesanal. Se entiende por artesanía “los objetos elaborados por el hombre con un fin utilitario, para cuya fabricación emplea, en su mayor parte, materiales a su alcance, proporcionados por el entorno natural” (Báez, 2004, p. 30). La mayoría de los artesanos de la región sigue utilizando técnicas e instrumentos de origen prehispánico y colonial, de allí se desprende su valor cultural, el cual es comercializado para ingresos de las familias artesanas. Del mismo modo, sirven como emblemas culturales de reafirmación identitaria.

El tejido de textiles es una de las actividades culturales y artesanales más importantes de la Sierra Norte en general. La indumentaria tiene un papel de expresión cultural y de reafirmación identitaria de valor profundo, que por un lado hace destacar la pertenencia a un grupo o zona específica y también se vincula enteramente con la cosmovisión de los nahuas.

Otro aspecto importante es la matriz simbólica que se vincula con la *cosmovisión nahua*, pues recubre varios ámbitos de la vida social, en específico lo que se refiere a la *costumbre* de las comunidades nahuas serranas, especialmente en el campo político-religioso. Sin embargo, la aceleración de ciertos fenómenos regionales ha impactado de tal manera que han provocado reconfiguraciones en los sistemas normativos y religiosos.

La cosmovisión nahua tradicional supone que “la estructuración del cosmos está dada por la tripartición del universo en planos horizontales” (Báez, 2004, p. 10). Para los nahuas de Cuetzalan el mundo en el cual se desarrolla la existencia del hombre es designado como *cemanahuac*, que significa “lo que está rodeado por las aguas”, palabra que se asocia con otros dos conceptos: *Talticpac*: “en la arista de la tierra” y *talmanic*: “sobre la tierra plana que se extiende”⁹.

Según Báez (2004) esta noción se ve materializada o reflejada en el *fogón* doméstico, el *comal* es considerado como la superficie de la tierra, sobre la que se encuentra el cielo; el fuego que cuece los alimentos réplica al inframundo. Todo esto remite metafóricamente al espacio por donde el sol nocturno realiza su recorrido diario; es así como este “sol”, que

⁹ Alessandro Lupo (2001) menciona que esta idea que prevalece en los nahuas es la del cosmos como una superficie plana y finita, sobre y bajo la cual se encuentran los otros dos planos: el cielo, *ilhuicac*, rodeado por los astros y los fenómenos atmosféricos, y el inframundo, *talocan*, en cuyo interior habitan las fuerzas y seres telúricos que mantienen un comportamiento ambiguo respecto al hombre. El cosmos, para ellos, se encuentra de la misma manera dividido, tripartitamente y en planos superpuestos. La superficie terrestre, donde habita el hombre con los animales y plantas es llamada *talticpactli*, al plano celeste se le llama *ilhuicac* y el inframundo *tlalitec*, también conocido como *mictla* o “lugar de los muertos”.

transforma los alimentos para que el hombre pueda alimentarse, tiene su equivalente al sol diurno, pues mediante su calor, irradiado a través de los rayos solares, ayuda al crecimiento y maduración de las plantas de maíz para que el hombre se alimente.

El entorno natural también contiene elementos simbólicos importantes. Es considerado como un espacio animado en el cual coexisten hombres, animales y plantas, junto con una diversidad de entes extrahumanos. Los nahuas reconocen en los entes extrahumanos “una capacidad superior para ayudarlos a resolver toda clase de problemas vinculados con su existencia cotidiana, además los consideran los responsables directos de la buena marcha del mundo” (Báez, 2004, p. 12). Reproduciendo rituales y ofrendas dedicados a estos entes tan particulares¹⁰.

Gran parte de la vida ritual de los nahuas de esta región está ligada a la tradición heredada y a ciertas condiciones socioculturales específicas. La vida ritual se manifiesta en dos dimensiones: a) La pública, que se encuentra vinculada con las celebraciones establecidas por el calendario litúrgico católico y b) la privada o doméstica, en la que las expresiones del ritual son más acordes con la tradición nativa nahua. Uno de los ejes fundamentales en la vida ritual es el culto a los santos patronos, el cual puede ser el referente identitario más importante de las comunidades.

Los sistemas de fiestas presentan gran complejidad, estructurados al Santo Patrón como eje rector. Al estar asociado a los calendarios litúrgicos religiosos, Saúl Millán (1993) menciona que, estos ciclos religiosos pueden definirse como formas de medir y designar el devenir de los hombres. Su función es marcar los ritmos de la naturaleza. Las fiestas se configuran como instrumentos de medición del tiempo, pues existen ciclos vinculados a lo agrícola y renovaciones para el inicio de los mismos ciclos. Por ello, las fiestas son un instrumento de cohesión social, con base en un fin común, que es la celebración de las mayordomías. Esta finalidad implica que, al concluir la fiesta, el santo patrón les cumpla sus expectativas, por ejemplo, la buena lluvia para las cosechas, etc.

En las fiestas que se celebran en honor al santo patrón se realizan misas, procesiones, danzas, etc. Estas celebraciones son organizadas y pagadas por los mayordomos de las

¹⁰ El universo de estos entes extrahumanos está constituido por dos tipos de divinidades creadoras, como Cristo y secundarias, como los santos, los “dueños” de lugares o de fenómenos de la naturaleza y los mismos fenómenos naturales y los “aires”. Estos *aires* al introducirse en el cuerpo pueden ocasionarle enfermedad (Báez, 2004).

comunidades. Ellos tienen la obligación de cuidar la imagen-santo, etc. Este cargo social dura regularmente un año. Las danzas rituales tienen una importancia cultural muy importante en las celebraciones religiosas, pues cada una representa un momento histórico mítico y simbólico, con significados de orden *sincretico*. No solo existe el dinamismo ritual del catolicismo étnico, pues en las últimas décadas el campo religioso se ha diversificado con grupos evangélicos, pentecostales y bíblicos, creando otros fenómenos rituales.

Sobre la recomposición religiosa en la Sierra Norte de Puebla debemos entender que desde épocas del antiguo Totonacapan ya se aglutinaba un mundo religioso complejo, el cual comprendía de mitos, ritos y creencias, vinculadas desde la interpretación del cosmos hasta su relación con los sistemas políticos teocráticos, etc. En religiones como las mesoamericanas, aquello que denominamos *religión* no era una entidad social propiamente separada de otras instituciones o realidades, más bien representaba la síntesis de la concepción misma de la existencia humana, logrando generar un sentido que ordenaba y abarcaba todo el horizonte ontológico. Por esta razón, la religiosidad mesoamericana tenía la capacidad de generar una cohesión entre todos los sectores sociales.

En la región del Totonacapan la cohesión social se logró gracias a la apertura y resistencia de los grupos totonacos frente a otros grupos étnicos que fueron sedimentándose en su región homónima. Es el caso de los grupos nahuas del postclásico, donde los grupos totonacos, como el altépetl de Cempoala, estaba sometido al poder de los mexicas y la Triple Alianza. Ya en época de conquista e iniciado el proyecto colonial y evangelizador, varios grupos nahuas del altiplano central migraron a la región totonaca, siendo los antepasados directos de los grupos nahuas actuales.

La adhesión de grupos nahuas fue creciendo en época colonial. Este fenómeno reconfiguró el territorio del Totonacapan, donde grupos nahuas y totonakus tuvieron que generar sus propios procesos de relación política-económica, sin olvidar a los grupos mestizos que comenzaron a vivir en las actuales cabeceras municipales, especialmente a partir del proceso evangelizador en la zona. La interrelación étnica entre nahuas y totonacos promovió la llamada *nahuatlización* de muchas de las antiguas ocupaciones totonacas.

Hoy en día, la convergencia entre nahuas y totonacos representa un fenómeno único de corte intercultural, impulsado en estas últimas décadas por diversas cooperativas y

asociaciones que a su vez han ido trabajando con instituciones diversas, especialmente con el actual INPI¹¹, generando proyectos como los Juzgados Indígenas.

En Cuetzalan del Progreso las relaciones interétnicas se dan de múltiples formas. En Xaltipan, de lengua náhuat, no hay pobladores totonakus, pero algunos habitantes llegan a entenderlo o hablarlo porque socializan frecuentemente con grupos totonacos. Por ello, se puede pensar que estas relaciones interétnicas son síntesis histórica de antiguas estructuras sociales totonacas con transformaciones nahuas. Tales estructuras sociales se han apropiado por nahuas, totonacos, y algunos grupos mestizos, creando una identidad serrana particular, logrando una proximidad entre grupos, donde, en algunos casos, pareciera que la única diferencia entre ellos era la lengua. Estas relaciones interétnicas de origen prehispánico, colonial y contemporáneo han generado una compleja red de elementos socioculturales que son plataforma para el actual campo religioso tanto de nahuas como totonakus.

En primer lugar, debemos señalar el papel de las religiosidades nativas o *cosmovisión indígena*. Eugenia Sánchez (2003) sobre la religión nativa de las comunidades nahuas de Cuetzalan, ha señalado que el sistema de creencias articula dos sub-sistemas, uno que echa raíces en la religiosidad prehispánica, y otro que se ancla en el catolicismo colonial. Ambos forman un *sincretismo dual* con funciones complementarias. Aunque no niega que el dinamismo del siglo XX haya introducido nuevos patrones culturales, como las diferencias políticas postrevolucionarias, la migración a ciudades, y también la llegada de grupos bíblicos como los Testigos de Jehová en los años 40, etc., sometiendo procesos de cambio y transformación del sistema de creencias de la región.

Desde mediados del siglo XX las alternativas religiosas fueron incrementando en la región. Masferrer Kan (2010) menciona que las comunidades indígenas han recibido la presencia de las alternativas religiosas como elemento fundamental para adecuar esos discursos religiosos en sus propias necesidades dentro de su contexto histórico. Desde un punto de vista comparativo, las investigaciones de Molinari (1998) con los tarahumaras, nos ayudan a entender mejor el contexto de las religiosidades étnicas ante escenarios de diversidad de propuestas religiosas. Por un lado, los conversos al protestantismo participan en rituales y relaciones sociales de dos sistemas religiosos distintos y contradictorios, porque

¹¹ El Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) fue creado en 2018, sus antecedentes fueron la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2003) y el Instituto Nacional Indigenista (INI), fundado en 1948.

ambos les resultan necesarios. Requieren de la religión protestante el estatus de modernidad, la seguridad emocional, elementos discursivos que permiten renovar su biografía, y la capacidad de controlar eventos de su vida, así como el acceso a otros trabajos, acontecimientos que también se han observado con los nahuas de Xaltipan, con algunas diferencias mínimas.

En la Sierra Nororiental de Puebla, Masferrer (2010) apunta que el evangelicalismo se ha consolidado de tal manera que existen varias comunidades con mayoría poblacional evangélica. El crecimiento de estas se ha visto confrontado por la aparición de pastorales indígenas y Comunidades Eclesiales de Base (CEB), oferta religiosa católica que compete directamente con las dinámicas de crecimiento evangélico. Por ello, es inevitable pensar en procesos de disputa política entre actores religiosos que luchan por los creyentes.

Ante este escenario, las poblaciones indígenas de Puebla, menciona Masferrer (2010), “han sido quienes se han apropiado de manera más eficiente de los discursos religiosos protestantes... han encontrado coincidencias con la cosmovisión: entender la naturaleza como una realidad regida por diferentes entidades espirituales que influyen en la realidad humana, y la práctica ritual relacionada, el concepto de destino, ritual y proyecto cultural” (p. 309). Esto nos habla precisamente de las reformulaciones o yuxtaposiciones entre sistemas de creencias diferenciados.

Las alternativas religiosas son eficaces en tanto cubran varias necesidades inmediatas, por ello su potencialización actual. Masferrer (2010) señala que los conversos evangélicos de mediados del siglo pasado y hasta el presente han visto en las redes sociales provistas por la nueva religión una oportunidad inigualable para emigrar a medios naturales y económicos menos hostiles, ya sea al extranjero, o las grandes ciudades, pues cuentan con la ayuda de sus hermanos de fe.

En el caso católico contemporáneo en la Sierra Nororiental vemos la tendencia a un catolicismo de teología india y un aumento de mecanismos evangelizadores de los grupos laicos, así como presencia del Movimiento de Renovación Carismática. Uno de los motivos de esta apropiación autóctona del cristianismo, dice Masferrer (2010), es por una razón cuantitativa, pues el número de sacerdotes disponibles para una labor pastoral en la región es bajo, en algunos casos un solo sacerdote puede tener a su cargo de cinco a 30 comunidades; incluso podría decirse que ésta ha sido una situación constante desde la época colonial. En

respuesta a esta demanda de pastores, los grupos indígenas han incrementado su participación con tareas diversas, como rezanderas, cantores, promotores y catequistas para cubrir ciertas necesidades de organización religiosa, muchas veces con un precario adoctrinamiento teológico, al tiempo que sirven de apoyo a los sacerdotes.

De manera paralela este escenario de desarticulación o reformulación del catolicismo en zonas indígenas ha contribuido a un espacio libre para la incursión evangelizadora de otras ofertas religiosas. Esto mismo ha representado un problema para la institución católica de la Sierra Norte, porque se ven vulneradas sus fuerzas en el interior de los pueblos, incluso con la existencia de las Comunidades Eclesiales de Base. Ante esta competencia, Masferrer (2010) adelanta que “la institución católica se ve obligada a aceptar el abirragado conjunto de expresiones religiosas de los pueblos serranos concebidos como microsistemas unidos por el vínculo del catolicismo” (p. 325). Esto ha supuesto que el margen de acción de los pueblos, la apropiación de un cristianismo de corte étnico, basado en principios autóctonos, a generando una particular visión del mundo, que muchas veces, se interconecta y reconstruye con los discursos evangélicos y cristianos.

2: El contexto etnográfico de Xaltipan: lugar sobre la arena

Xaltipan se traduce en castellano como “*lugar sobre la arena*”, comunidad perteneciente al municipio de Cuetzalan del Progreso¹². Xaltipan se ubica al noroeste de la cabecera municipal, colindando a escasos kilómetros con el vecino estado de Veracruz; se le considera *ranchería* del pueblo de San Miguel Tzinacapan, segundo centro poblacional más grande después de la cabecera municipal¹³. Xaltipan es un grupo que también se autodenomina *masehualmej*, adjetivo que refiere a la población nahua en general.

La población de Xaltipan¹⁴ comparte una matriz cultural común en la región, coherente al devenir propio de la zona del Totonacapan. Las lenguas que se hablan son el nahuatl y el castellano, siendo la primera la más importante, pues predomina como medio de comunicación entre los pobladores. El uso de la lengua varía según la edad y el contexto del

¹² Para llegar a la sierra nororiental se puede hacer desde la ciudad de Puebla. Donde 180 kilómetros le separan, pasando por los municipios de Zaragoza y Zacapoaxtla, hasta llegar a Cuetzalan; estando allí se puede tomar algunas de las camionetas que llevan a las comunidades, tomando las que van a Xaltipan, que pasan por Ayotzinapam y Tonalix.

¹³ Cuetzalan, junto con San Miguel Tzinacapan (de población nahua) y San Andrés Tzicuilan (de población totonaku), se consideran los centros poblacionales más grandes del municipio.

¹⁴ La población de Xaltipan es de seiscientos noventa y nuevas personas (Según el último informe de INEGI 2020)

hablante. Algunos pobladores de Xaltipan llegan a entender el totonakú, naturalmente por la relación cercana con los grupos Totonacos de la región y el municipio. Por otro lado, hay población que es monolingüe, especialmente algunos abuelitos que solo hablan el nahuatl.

Aunque el nahuatl es el hegemónico, solo lo es dentro de la comunidad, pero no fuera de ella, especialmente en espacios donde la presencia mestiza es mayor, como lo es la cabecera municipal. Los actores mestizos de Cuetzalan son regularmente monolingües del castellano. El castellano entre los nahuas se usa de manera simultánea para dialogar con actores públicos específicos, los cuales operan la burocracia municipal, aunque debemos aceptar el ascenso a cargos públicos de hablantes indígenas, gracias a políticas de corte intercultural y la movilización de cooperativas indígenas. Lamentablemente la opresión ejercida a través de la hegemonía de la lengua castellana sigue siendo un problema sin resolver.

Debemos precisar que en el municipio de Cuetzalan los pobladores son muy diversos. Existen grupos tanto nahuas como totonacos, sin embargo, en la cabecera municipal es donde se concentran la mayoría de los grupos mestizos. Allí es donde convergen prácticas culturales diversas, haciendo visible las configuraciones políticas entre los diferentes grupos étnicos que allí se aglutinan.

2.1: Sistemas de reciprocidad de la economía social de Xaltipan: comunalidad y mano vuelta

Debemos señalar uno de los elementos característicos de las relaciones sociales de Xaltipan, hablamos del *sentido de comunalidad*, el cual se vuelve eje de los *sistemas de reciprocidad nahua*. La *mano-vuelta* demuestra el sentido de reciprocidad axiológica étnica. La *mano vuelta* implica una relación de reciprocidad fundamental, donde el intercambio de trabajo, especialmente agrícola, es socialmente esencial como principio básico de subsistencia¹⁵.

Hay que aclarar que la *mano-vuelta* trasciende lo agrícola; por ejemplo, cuando a una familia “X” le hace falta el mínimo de alimento, la familia “Y”, por excedente de producción o recolección, le es posible dar alimento en manera de “regalo” o “ayuda” a la familia “X”,

¹⁵ Esta *mano vuelta* o *momakuepalo*, se realiza para la actividad agrícola orientada básicamente hacia los cultivos de subsistencia, estableciendo un sistema de reciprocidad comunitario. Es necesario apuntar, como lo hace Masferrer (2006), que estas prácticas de trabajo recíprocas se conciben como actividades sociales y comunitarias cuyo origen se remonta incluso a periodos prehispánicos.

de esta manera, la familia “X” puede equilibrar su alimentación, y la familia “Y”, la benefactora, “asegura” la ayuda en el futuro por parte de la familia “X”. Esto puede ser ya sea en el caso de falta de alimento o falta de mano de obra para la construcción de una casa, etc. Así, cada familia de la comunidad sabe cuánto y a quienes ha ayudado, sabe su participación comunal y su responsabilidad social para el equilibrio de la reciprocidad en la población.

También existe la figura social del *mediero*, que implica una colaboración bipartida de la materia prima, trabajo, cosecha, venta etc., entre dos personas o dos o más familias; por ejemplo, en la siembra de cultivos (maíz, frijol, calabaza, yuca etc.), ya sea desde la siembra, la repartición de la tierra para sembrar, la repartición de la cosecha final, o el dinero obtenido de la venta de esta. Todo se divide en dos mitades, donde los dos grupos o individuos, en una división de trabajo equivalente, tienen un beneficio igual o justo.

Otro caso de la comunalidad es *la guardia*, que se hace en las escuelas de la comunidad, donde cada día dos padres de familia hacen guardia de noche allí. Todos, sin excepción, necesitan apoyar esta actividad; por ejemplo, cuando se descarga material para la construcción de una cancha para la escuela, los padres de familia (hombres y mujeres) deben asistir y colaborar. Según la norma-castigo, quien no se presente a la guardia se le cobrará una cantidad N de dinero, por cada día de ausencia. Estas formas de castigo social suponen la coacción entre los miembros para una participación más activa y comunitaria.

2.2: La cazuela serrana: descripción del entorno natural-cultural de Xaltipan

Xaltipan se encuentra en la ladera norte de una cadena de cerros en los límites con el Estado de Veracruz. La distribución de las casas-habitación se encuentran viendo al noroeste, donde otra cadena de cerros les cubre la vista, los cuales pertenecen al municipio de Tuzamapan de Galeana. La frontera física, que divide un territorio del otro, es un brazo del río Tecolutla, que divide esta cadena de cerros paralelos. El río Tecolutla atraviesa como una serpiente de agua, para *bajar* hacía el Este (Veracruz), y desembocar en el Golfo de México. La diferencia es que la ladera sur del cerro nororiental esta deshabitado, y el cerro sureste es dónde se encuentra Xaltipan (partiendo del río como “centro de ubicación” que los divide) (ver Mapa 3, Anexo A).

La comunidad se divide en “*el centro*”, “*xaloma uno*” y “*xaloma dos*”, respectivamente. El *centro* se encuentra en el camino principal, que lleva hacía Ayotzinapam

(sureste) o hacía las comunidades de Tuzamapan (noreste). Sí dividimos el territorio en tres partes geográficas viendo al norte, entendemos lo siguiente: *el centro* se encuentra en el extremo derecho (noreste), *xaloma uno* en medio de la franja y *xaloma dos* en el extremo izquierdo (suroeste de la ladera nororiental del cerro).

El *centro* es considerado como tal porque en el no solo se encuentra el camino principal que lleva a otras comunidades, también porque allí se ubican varios centros importantes para la vida social de Xaltipan: la capilla católica (en su atrio se encuentra un palo de la danza del volador), la bodega comunitaria, el bachiller, la secundaria, la primaria y el prescolar (en su patio se celebran múltiples actividades, desde reuniones comunales, bailes de las fiestas patronales, celebraciones religiosas, entre otras).

Xaloma uno, que se encuentra en el centro geográfico de la comunidad. Comienza desde el centro, a través de un camino secundario de terracería de 370 metros aproximadamente (piedra de río sobrepuesta), y que va dirección suroeste (este camino atraviesa *xaloma 1* y llega hasta *xaloma 2*). Al comienzo de este camino existe un altar religioso-católico, justo en la esquina de la carretera principal y la secundaria; este altar da la bienvenida hacia las *xalomas*. *Xaloma uno* tiene la mayoría de sus casas con vistas al cerro nororiental (Tuzamapan). Las casas están dispersas en esa ladera del cerro, cada 20 metros, tienen un pequeño solar que se usa a modo de huerto familiar, la crianza de animales domésticos, etc.

Xaloma uno se encuentra a 300 metros aproximadamente desde la parte más alta del cerro. En este punto medio del cerro se encuentra una elevación que se extiende hacia el nororiente; generando un punto céntrico entre el cerro de Xaltipan y el cerro nororiental perteneciente a Tuzamapan. Este punto céntrico geográfico, permite una percepción visual única, que genera una visión de 365 grados, logrando percibir un “valle imaginario”. Desde allí se logra visualizar el cerro nororiente, como si fuese una pared enorme de monte verde. Al sureste se observa *Xaloma uno* con su distribución de casas. Al noroeste se observa una inclinación natural que conecta los dos filos de la cadena de cerros paralelos, creando una *pequeña* abertura, como si fuese una *puerta* de serranía que invita la entrada hacia lo profundo de Xaltipan. Por último, hacía el suroeste la percepción visual es más impactante, ya que, la cadena de serranía genera la ilusión visual de enormes paredes verdes, sobrepuestas que rodean Xaltipan. Desde este punto geográfico se tiene la sensación de estar encerrado

por una cadena de altas montañas, excepto hacía el Este, donde se visualiza una salida estrecha hacía Veracruz. Se trasmite la idea de estar en el centro de una *cazuela* enorme, que, en el momento de mirar hacia el cielo nocturno se revela la bóveda celeste. Esta percepción visual recrea un *centro del mundo*. Por su parte, *Xaloma dos* se encuentra en el extremo izquierdo, al suroeste de la comunidad. El camino tiene una desviación hacía el sureste de unos doscientos metros, llegando a la parte más sureña de la ladera nororiental del cerro de Xaltipan, donde se encuentran una serie parcelas de cultivos o solares para el autoconsumo de las familias.

2.3: Cotidianidad en Xaltipan: entre el cambio y la continuidad

Para entender parte de los fenómenos socioculturales debemos señalar ciertos elementos etnográficos relacionados a la cotidianidad y dinámicas de las familias nahuas de Xaltipan. Partimos de un argumento antropológico, la *familia* puede ser observada como la unidad mínima de la cultura, pues expresan la síntesis de las relaciones de parentesco, por lo tanto, de relaciones sociales *hacia afuera*. La relación entre familias comunes, generan grupos más amplios de parentesco, dotando un modo particular de organización social, el cual promueve otros fenómenos, como los sistemas de reciprocidad y los sistemas de alianzas. De los primeros hemos hablado con la práctica de la *mano vuelta*, en los segundos hablaremos de los *compadrazgos* y *compadrinazgos*: parentescos rituales de grado que sintetizan formas culturales de establecer y afianzar relaciones sociales.

La vida *tradicional* de las familias nahuas de la región serrana de Puebla resulta compleja de describir, en muchos casos, la mayoría de los elementos que integran la *costumbre* se relacionan entre sí y son reproducidos por la gran mayoría de la población, en cambio, otros elementos propios de la identidad nahua son de nicho social reducido, es decir, pocas familias se encargan de reproducirlos. Una característica en común de todas las familias es el conocimiento especializado que implica la reproducción cultural nahua y el modo de subsistencia. De manera general, señalaremos algunos de estos elementos étnicos:

- 1) La recolección de recursos naturales alimenticios (frutas, verduras, etc.) y de uso doméstico (leña, piedras, carrizos, flores, etc.),
- 2) La producción de alimentos para autoconsumo o venta (maíz, frijol, calabaza, pimienta, café, etc.),

- 3) El cuidado de animales domesticados para autoconsumo o venta (gallinas, guajolotes, marranos, ganado bovino, etc.),
- 4) La producción de objetos culturales para uso y venta (algunas familias manufacturan textiles nahuas, como blusas, servilleteros, pulseras, etc., otros se especializan en la manufactura de otros objetos, trabajos en madera, ixtle, cera, etc., producciones llamadas popularmente *artesanías*),
- 5) El gasto de energía en las labores comunales, desde la pertenecía colectiva.
- 6) Las labores domésticas de mujeres y hombres (el especializado trabajo que implica la cocina tradicional y el trabajo doméstico en general),
- 7) La constante búsqueda de ingresos económicos para solventar todas las necesidades de la familia (necesidades domésticas, educativas, lúdicas, espirituales, etc.).

El último punto señala la constante búsqueda de ingreso económico, el cual ha incentivado la migración laboral y por lo tanto un consumo cultural más amplio. Esto ha supuesto cambios o recomposiciones de la vida tradicional, a lo que se denomina *la no costumbre*. Señalamos algunos de estos elementos relativamente nuevos en incorporarse en la cotidianidad nahua:

- 1) Nuevas referencias culturales: por ejemplo, aspectos lúdicos, como el uso de aparatos electrónicos y digitales, dónde pueden consultar, descargar y almacenar música, películas, etc., que sirven como medio indispensable de comunicación entre familiares que se encuentran en otras latitudes,
- 2) El incremento de nuevos proyectos de vida: especialmente vinculados a la continuidad de los estudios universitarios o la posibilidad de trabajar en las ciudades urbanas,
- 3) La proyección de un futuro multisituado: la migración y el estudio se percibe hacia afuera, por ello, se reproduce la idea de estar viviendo en otras poblaciones. Esto es algo habitual, pues para muchos miembros de la comunidad su principal residencia es la que se encuentra en las ciudades, sin embargo, continúan teniendo sus casas en su comunidad de origen,
- 4) Incorporación de nuevos elementos en las casas habitación: por las nuevas necesidades, algunas familias han desplazado ciertas distribuciones u objetos tradicionales en las casas nahuas, (el uso de estufas de gas y el deshecho de cocina de

fogón, el desuso del molino manual, etc., aunque todavía una gran parte de la comunidad sigue usando estas formas tradicionales, las familias que han establecido una vida continua en las ciudades han desechado paulatinamente estos objetos.

Más adelante veremos cómo esta yuxtaposición de elementos de la cotidianidad en las familias nahuas ha impulsado los fenómenos de recomposición religiosa.

Ahora bien, debemos mencionar que la forma tradicional de relaciones está vinculada a un sistema de división social del trabajo entre hombres y mujeres, sistema que se observa desde la administración de los trabajos domésticos, hasta la división del trabajo ritual, el cual, como veremos en el caso del proceso ritual de conmemoración de difuntos, resultará un elemento eje que determinará el tipo de experiencia sagrada entre diferentes miembros de los grupos familiares.

Debemos hacer énfasis en la migración laboral y educativa, pues ha supuesto una recomposición de la administración de los trabajos domésticos, ya que, la ausencia de miembros de la familia, especialmente hombres, ha generado que las mujeres tengan que sustituir ciertas actividades que le correspondían al otro género. También, el consumo cultural diverso, ha incrementado la incorporación de nuevas tareas domésticas que generan nuevas formas de administración del tiempo y esfuerzo de los grupos domésticos.

3: Descripción básica de la hierofanía nahua, la intencionalidad de conciencia y la recomposición religiosa

En la introducción hemos arrojado pequeñas luces sobre la complejidad de hablar de la experiencia sagrada, pero ello se discutirá de manera profunda en el Capítulo Segundo. Lo que ahora es necesario priorizar es la descripción del tema de esta investigación. La tesis se focalizó en las *hierofanías*, la *intencionalidad de conciencia* y la *recomposición religiosa* de una comunidad nahua ubicada en Cuetzalan del Progreso, municipio de la Sierra Nororiental de Puebla. La yuxtaposición de tales conceptos teóricos, como hemos adelantado anteriormente, ha demandado un esfuerzo de corte interdisciplinar entre la Antropología Social y la Fenomenología, con la humilde intención de lograr una explicación profunda y completa de tal fenómeno religioso.

Se investigó principalmente la *hierofanía*, concepto acuñado por el rumano, fenomenólogo e historiador de las religiones, Mircea Eliade (2008), que será entendida como

experiencia sagrada o *auto-revelación del misterio*¹⁶; concepto fundamental para comprender la manifestación de lo Sagrado en cuanto experiencia constituida en sí, socioculturalmente representada e históricamente localizada. Su complemento conceptual, hierofanía *nahua*, hace referencia a la población étnica, el campo sociocultural, espacial y temporal en dónde la investigación ha priorizado el fenómeno hierofánico, es decir, en una comunidad nahua contemporánea de la Sierra Nororiental.

Ahora bien, por su cualidad fenomenológica, la hierofanía nos abrió campo a la investigación de un fenómeno poco tratado en la antropología y propuesto por el fenomenólogo alemán Edmund Husserl, nos referimos al concepto de *intencionalidad de conciencia*, que se entiende como la correlación o síntesis indisoluble entre el mundo y el humano, un hecho primario y fundante de toda relación con los objetos del mundo, donde todo acto intencional es un *modo* por el cual la conciencia constituye un objeto representado (Walton, 2015). Por ello, la hierofanía, por su carácter intencional, nos obligó a comprenderla y analizarla desde su propia interioridad subjetiva.

Naturalmente la hierofanía no es un hecho aislado de lo histórico y lo cultural, por tanto, también se constituye como fenómeno que conlleva una cualidad sociorreligiosa. Esto nos lleva a conjugarla con el concepto de *recomposición religiosa* o *de lo religioso* (Hervieu-Léger, 1996), concepto que nos orientó a comprender los procesos, configuraciones, cambios y continuidades del fenómeno religioso, es decir, al entendimiento de la diversidad del campo religioso. Esta recomposición religiosa pertenece al enfoque moderno de la teoría de la secularización, que nos ayudó a observar la redistribución, reorganización e innovación del fenómeno religioso al margen de las rupturas políticas, económicas, religiosas, migratorias, etc. Entender la interrelación de múltiples fenómenos socioculturales nos guio para el análisis de los sistemas religiosos, por consiguiente, a comprender la recomposición religiosa de las hierofanías nahuas actuales.

¹⁶ Ampliamos la definición de Hierofanía desde lo propuesto por Xabier Picaza (1999):

“1) *Revelación* (= fanía): ser es revelarse; y la realidad, manifestación generadora (fenómeno).

2) *Misterio es lo sagrado* (=hieron): Podemos tomar esa palabra como adjetivo, hablando así de una revelación sagrada, o como sustantivo (lo Sagrado se revela, es numinoso)

3) *Auto-revelación* (=hierofanía): La realidad original se desvela: es sagrada al revelarse y se revela como sagrada. Por eso, decimos que es auto-revelación...” (p. 217)

Con lo anterior, podemos mencionar que la subjetividad del fenómeno religioso o acontecer de lo sagrado está delimitado por su propio contexto sociocultural contemporáneo. En el caso concreto de esta investigación, el fenómeno hierofánico estará vinculado con la realidad sociocultural, política, económica, religiosa, etc., de la población de Xaltipan, comunidad étnica autodenominada nahua.

4: Justificación y relevancia de la investigación

Esta propuesta de investigación surge por motivaciones que pertenecen a diversas razones. Primero, por la importancia de actualizar las investigaciones etnográficas y antropológicas vinculadas a los fenómenos socioculturales contemporáneos de los grupos nahuas de la Sierra Norte del Estado de Puebla. Debemos aclarar que la historia de investigación antropológica es de larga tradición en los territorios del antiguo Totonacapan. Sin embargo, se han dejado de lado fenómenos socioculturales contemporáneos que son reflejo de los cambios de interpretación de la realidad en las poblaciones étnicas de la región. Las investigaciones antropológicas actuales (del siglo XXI) se orientan a diferentes temáticas, por un lado, refieren a los conflictos políticos y de defensa del territorio, al igual que trabajos vinculados a la economía y la producción regional, que van desde el cultivo del café, hasta la producción de textiles artesanales, etc. Las investigaciones sobre migración han ido en aumento, y con justa razón, en especial desde enfoques sociológicos.

Por otro lado, desde la investigación del fenómeno religioso podemos observar dos grandes brechas: a) aquellos que priorizan las prácticas religiosas vinculadas al enfoque etnológico desde la cosmovisión nahua de origen mesoamericano, y b) aquellos que priorizan los cambios del campo religioso, enfocados a la investigación vinculada a los procesos de conversión entre diferentes denominaciones religiosas. Los primeros corresponden a ciertas líneas de investigación más antañas que las segundas, eso explicaría la continuidad de investigaciones vinculadas a los sistemas religiosos indígenas, que muchas veces no toman en cuenta la presencia de otras denominaciones religiosas (presencia incluso desde mediados del siglo XX) o configuraciones pastorales. En segundo lugar, las que se dedican a la investigación de la recomposición de lo religioso han priorizado los procesos de conversión, localización explícita de estas nuevas religiosidades y ascenso de las Iglesias evangélicas y bíblicas.

La intención de esta investigación fue abordar el fenómeno de la hierofanía desde un horizonte muy poco explorado por los antropólogos que han trabajado la zona, excepto por el trabajo de María E. Aramoni Burguete con su libro *Talokan Tata, Talokan Nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena* (1990), aunque en su texto el horizonte fenomenológico no está considerado, al igual tenemos trabajos similares de Michel Duquesnoy (2009), Pierre Beaucage (2009), entre otros. Trabajar la hierofanía, en combinación con la intencionalidad de conciencia y la recomposición religiosa, no solo planteó un problema de pocos antecedentes teóricos y metodológicos, sino que al mismo tiempo nos exigió un doble esfuerzo, por un lado, trabajar desde la antropología, y por otro, homologar la fenomenología como disciplina auxiliar de la primera. Existe un precedente bastante concreto, la propuesta del antropólogo y fenomenólogo Lluís Duch (2001), que construye la *metodología sociofenomenológica*¹⁷ para el estudio del fenómeno religioso universal.

A raíz de mi acercamiento con los nahuas de Xaltipan y a partir del trabajo de campo sistematizado, se articuló la hierofanía como fenómeno que expresa un sentido sociocultural profundo, la cual se gesta de manera paralela con procesos subjetivos de conciencia. Considero que esta propuesta tiene relevancia por las siguientes razones:

- 1) nos invitó a interpelar otras disciplinas, en este caso una de las subdisciplinas de la filosofía, la fenomenología;
- 2) la fenomenología nutrió a la disciplina antropológica de otras formas para comprender la realidad social, desde una mirada más profunda y subjetiva;
- 3) la etnografía como método, enfoque y producto fue correlacional a otras técnicas de investigación, como lo pueden ser las técnicas fenomenológicas;
- 4) la articulación interdisciplinar nos permitió ampliar el panorama para observar de manera multidimensional diferentes fenómenos;

¹⁷ Estos son los elementos propuestos por Duch (2001), a los cuales nombra *Metodología Sociofenomenológica*:

- a) *Aspectual* porque la religión es, para bien y para mal, un aspecto insuprimible de la existencia humana;
- b) *Polimético*, porque a la religión, de la misma manera que al ser humano, no se le puede comprender desde una sola perspectiva;
- c) *Sin fronteras precisas*, porque cada generación, cada sociedad ha de descubrir los “lugares sociológicos” donde se realiza efectivamente el ser humano como homo religiosus

5) la hierofanía nahua existe como fenómeno concreto, por tanto, su relevancia en la discusión antropológica es de vital importancia para entender el horizonte sociorreligioso de los grupos nahuas y los grupos humanos en general;

6) la actualización de investigaciones de grupos nahuas es vital, adquiere su valor por sí misma y demuestra la preocupación por atender las nuevas articulaciones de la realidad;

7) desde una perspectiva ética, la investigación intenta alcanzar un objetivo antropológico fundamental, representar y comunicar la diversidad cultural y en este sentido la diversidad de interpretaciones del mundo y todo aquello que es constituido dentro de los parámetros de lo Sagrado.

5: La hierofanía nahua como problema de investigación

El tema de investigación es lo sagrado tanto sea considerado como relacional con el concepto experiencia, por ello, la *hierofanía nahua* como concepto y fenómeno sociorreligioso representa la valiosa interrelación entre la profundidad de la experiencia humana y su dimensión sagrada. Por ello debemos ser más precisos en la delimitación de tal fenómeno como problema de la investigación.

A la experiencia sagrada se le debe considerar como elemento constituyente dentro del devenir histórico de la humanidad. La hierofanía tiene un carácter abierto y contundente, por ello su manifestación puede encontrarse en cualquier gesto del mundo, por lo tanto, no es aislada, se encuentra entrelazada en la sociedad y es representada según los códigos culturales en dónde se ubique el sujeto humano.

Esta investigación priorizó la descripción, el análisis y la explicación de la multiplicidad de hierofanías existentes y que experimentan los nahuas de Xaltipan. Como hemos señalado, la investigación de las hierofanías nahuas se verá complementada con dos conceptos y fenómenos concretos secundarios: 1) la hierofanía es *interioridad subjetiva*, nos exigió investigarla en la dimensión de sus *actos intencionales de conciencia*, dónde operan los procesos subjetivos de constitución de la experiencia sagrada, y 2) la hierofanía es *exterioridad subjetiva*, esto nos llevó a investigarla dentro de su contexto de acontecimiento, el cual está asociado a los sistemas socioculturales, históricamente delimitados y que reflejan la recomposición de los hechos sociorreligiosos.

Debemos tener en cuenta que la hierofanía, al ser auto-revelación del misterio, es una realidad concreta que se deriva en dos procesos subjetivos y objetivos, a) como proceso de transcendencia, b) como proceso de inmanencia. Estos procesos nos llevan a delimitarla dentro de estos dos conceptos previamente señalados, la intencionalidad de conciencia y la recomposición religiosa.

En función de la investigación etnográfica e interpretación antropológica, las hierofanías que hemos trabajado se integran y se ubican dentro de tres campos generales: 1) Hierofanías ubicadas dentro del sistema religioso del catolicismo nahua, 2) Hierofanías ubicadas dentro del sistema religioso del evangelicalismo indígena, y 3) Hierofanías ubicadas fuera de los sistemas religiosos. Esta diversidad de hierofanías nos exige una interpretación multidimensional y coherente con la configuración de lo sagrado dentro de la trama comunitaria de Xaltipan.

Los nahuas de la Sierra Nororiental de Puebla, en especial la comunidad de Xaltipan, manifiestan y viven múltiples realidades de orden sociocultural, entre esa multidimensionalidad de prácticas y discursos, la hierofanía se estructura como signo de expresión de una subjetividad de horizonte religioso y como signo de la diversidad de interpretaciones ante las necesidades contemporáneas de una comunidad. La hierofanía, al estar intrincada y atravesada por todos los elementos que constituyen a la población nahua, la podemos interpretar como *fenómeno sociofenomenológico* coherente a la metodología sociofenomenológica que propone Lluís Duch (2001), por expresar un sentido social localizado e importante para el orden de la realidad existencial de los nahuas.

6: Objetivos y preguntas

El objetivo general fue *investigar las hierofanías, su intencionalidad de conciencia y la recomposición religiosa de los nahuas de Xaltipan, Cuetzalan, Puebla*. Con este objetivo se logró tener un eje transversal constante para el desarrollo de toda la investigación. Donde se constituye un conocimiento antropológico ordenado y metodológicamente coherente.

El objetivo general se modificó como pregunta general, quedando de la siguiente manera: *¿Por qué las hierofanías de los nahuas de Xaltipan tienen relación con los procesos intencionales de la conciencia y con la recomposición religiosa?* Este cuestionamiento general representó el núcleo del desarrollo de la investigación. Posibilitó describir la hierofanía nahua en su diversidad de manifestaciones socioculturales y en su

modo de significarse en diferentes gestos del mundo. Al mismo tiempo, permitió analizar cuáles son los componentes que la constituyen como experiencia sagrada dentro de su contexto contemporáneo. De este modo sirvió como orientación para explicar su profundidad subjetiva, desde el horizonte de los procesos de intencionalidad de conciencia y su valor como experiencia de sentido. Por último, en mi consideración, tuvo el alcance para interpretar la hierofanía como un fenómeno sociocultural transcendental, dónde intervienen los procesos de recomposición religiosa en la comunidad nahua de Xaltipan.

Las preguntas y los objetivos específicos interactuaron de manera coherente, con la intención de generar una *sistemática interpretación* de los datos arrojados en el trabajo de campo. Por ello cada pregunta es semánticamente similar con el objetivo que le corresponde. De esta manera, ninguna de las preguntas es aislada de sus objetivos y viceversa.

Preguntas específicas:

1) *¿Cómo son las hierofanías de los nahuas dentro de la diversidad y recomposición del campo sociorreligioso de Xaltipan?*

Esta primera pregunta nos permitió describir la diversidad de experiencias sagradas dentro del campo sociorreligioso de la comunidad de Xaltipan, estructuradas dentro de procesos sociales, económicos, políticos, religiosos, etc., de la región que le darán sentido simbólico a la diversidad de prácticas y discursos en dónde se identificarán las modalidades de manifestación de las hierofanías coherente con la recomposición de lo religioso.

2) *¿Cuáles son los componentes que constituyen a la hierofanía dentro de su contexto sociorreligioso contemporáneo de los nahuas de Xaltipan?*

La segunda pregunta nos ayudó para una clasificación, categorización e identificación de los procesos y elementos que constituyen una experiencia sagrada nahua localizada dentro de los procesos socioculturales, considerando las hierofanías como prácticas y discursos localizados en su contexto, descodificando los elementos subjetivos y objetivos de la experiencia que hacen posible el fenómeno de lo sagrado.

3) *¿Qué implican los procesos de intencionalidad de conciencia que constituyen su valor como experiencia sagrada, de sentido y transcendental en los nahuas de Xaltipan?*

La tercera pregunta nos ofreció la posibilidad de explicar los actos intencionales de conciencia como fundamento que le da sentido a la experiencia sagrada nahua, identificando

el proceso subjetivo que posibilita el sentido transcendental de una experiencia, elevándola a una categoría de acontecimiento sagrado.

4) *¿Por qué la hierofanía de los nahuas de Xaltipan se constituye como fenómeno sociofenomenológico?*

Y por último la cuarta pregunta, presenta una fase explicativa e interpretativa, ya que nos dio la posibilidad de comprender de manera concreta, profunda y reflexiva a la hierofanía como axioma de constitución humana que expresa un sentido sociocultural. Intentando homologar de manera horizontal el sentido fenomenológico de la hierofanía en tanto experiencia constituida en la conciencia y el sentido antropológico de la misma, en tanto experiencia construida en los procesos sociorreligiosos.

Objetivos específicos:

1) *Describir la hierofanía de los nahuas dentro de la diversidad y recomposición del campo sociorreligioso de Xaltipan.*

Este objetivo prioriza la descripción etnográfica con profundidad en la diversidad de hierofanías nahuas en relación con el campo sociorreligioso de la comunidad de Xaltipan. Este objetivo proporcionó el dato susceptible de análisis.

2) *Analizar los componentes que constituyen la hierofanía dentro de su contexto sociorreligioso contemporáneo de los nahuas de Xaltipan.*

Este objetivo priorizó el análisis, es decir nos orientó para identificar, sistematizar, clasificar y categorizar los componentes y procesos comunes que posibilitan las hierofanías nahuas contemporáneas. Este objetivo nos permite pasar a un nivel explicativo.

3) *Explicar los procesos de intencionalidad de la conciencia que constituyen su valor como experiencia sagrada, de sentido y transcendental en los nahuas de Xaltipan.*

Este objetivo logro explicar las causas y efectos del fenómeno de la hierofanía como constitución de un horizonte de interioridad subjetiva. Esto permitirá entender el proceso de los actos intencionales de la conciencia que posibilitan la hierofanía como fenómeno transcendental.

4) *Explicar la constitución de hierofanía de los nahuas de Xaltipan como fenómeno sociofenomenológico.*

Este objetivo consistió en comprender de manera profunda el sentido antropológico y fenomenológico de la hierofanía nahua. La cual, por sus características necesita ser interpretada como un fenómeno sociorreligioso (antropológico) y como un fenómeno transcendental (fenomenológico). Esto nos ayudó a entender que la hierofanía debe ser proyectada en dos horizontes disciplinarios: la hierofanía en sentido antropológico se expresó en el concepto de recomposición religiosa, y en sentido fenomenológico se expresó en el concepto de intencionalidad de conciencia. Por ello la intención de este objetivo es comprender a la hierofanía como fenómeno sociofenomenológico inseparable.

7: Hipótesis de investigación

El tipo de hipótesis¹⁸ de investigación que formulamos es de *relación causal*. Las hipótesis causales multivariadas plantean una relación entre una variable dependiente y diversas dependientes, etc. La siguiente hipótesis fue constituida en forma lógica como la posible explicación del fenómeno, con una intención estructural correspondiente a los objetivos de la investigación. Debemos señalar que el contraste de esta hipótesis será discutido en las conclusiones.

(Variable Independiente) Las hierofanías nahuas, su intencionalidad de conciencia y la recomposición religiosa de la comunidad Xaltipan, Cuetzalan, Puebla, (Variables Dependientes) podrían ser diversas y coherentes con las necesidades contemporáneas de la población, del mismo modo, esta diversidad de hierofanías de los nahuas de Xaltipan estarían estructuradas en función de las recomposiciones del dinamismo sociocultural y religioso que han implicado los procesos de cambio y continuidad histórica en la región. Estas hierofanías nahuas podrían dividirse en dos grandes campos semánticos (acción y discurso): a) campo de la costumbre (continuidad) y b) campo de la no-costumbre (cambio). Las hierofanías nahuas podrían mantener un eje subjetivo, el cual se explica gracias a un *a priori* de la conciencia: la intencionalidad de lo sagrado, respetando los procesos de actos intencionales de conciencia que describen la fenomenología estática y fenomenología genética. De esta

¹⁸ Las hipótesis indican lo que tratamos de probar y se definen como explicaciones tentativas del fenómeno investigado. Se derivan de la teoría existente y deben formularse a manera de proposiciones. De hecho, son respuestas provisionales a las preguntas de investigación (Williams, citado en, Baptista, 2010, p. 92). Las hipótesis implican variables tanto independientes como dependientes. La definición de una variable significa que “es una propiedad que puede fluctuar y cuya variación es susceptible de medirse u observarse” (Hernández, Fernández, Baptista, 2010, p. 93)

manera la hierofanía nahua podría entenderse de manera profunda si se correlaciona la interioridad subjetiva (los procesos de la intencionalidad de conciencia) junto con la exterioridad subjetiva (los procesos de recomposición religiosa), de manera que las hierofanías nahuas podrían ser el resultado de las recomposiciones y permanencia de la existencia del homo religiosus y la categoría de lo Sagrado, llegando a la conclusión de que la hierofanía nahua podría ser entendida como un fenómeno sociofenomenológico.

8: Metodología, método y tipo de investigación

8.1: Tipo de investigación

La etnografía es un método científico de corte cualitativo que prioriza la sistemática descripción de una cultura, sus procesos sociales y los múltiples fenómenos que constituyen una realidad social. Por ello, el tipo de investigación de esta tesis fue de horizonte cualitativo pues se basó en el método etnográfico, seguido de un enfoque teórico antropológico y auxiliado por la fenomenología teórica. Tales consideraciones se abordarán más adelante. Esta investigación es de carácter longitudinal, ya que el proceso demanda estrategias de corte etnográfico, analítico y explicativo, lo cual obliga a un seguimiento de investigación a largo plazo.

1: *Estrategia de revisión de fuentes documentales*: La cual nos ayudó a construir de manera coherente el marco de referencia del objeto de estudio y su horizonte teórico.

2: *Estrategia etnográfica*: Nos permitió describir de manera profunda los fenómenos que intervienen en los objetivos de nuestra investigación. Fue fuente empírica que nos permite acceder a una codificación de la complejidad del horizonte sociocultural.

3: *Estrategia analítica de la información*: Nos ayudó a clasificar e identificar las categorías fundamentales de todo el dato obtenido etnográficamente, codificando conceptos clave que serán guía de la estrategia explicativa.

4: *Estrategia explicativa*: Con ella pudimos responder de manera sistemática las causas y los efectos de los fenómenos pertinentes, llegando a comprender de manera profunda el fenómeno investigado.

La unidad de análisis de la investigación es la hierofanía nahua, como fenómeno sociocultural multidimensional que prioriza las relaciones sociales entre la población de la comunidad, lo cual engloba sus prácticas y discursos. Exigiéndonos un seguimiento etnográfico coherente a los propios objetivos de la investigación, el dato obtenido y las

nuevas variables que se fueron presentando. Se realizó trabajo de campo focalizado en siete familias de la comunidad, las cuales comprendían grupos religiosos y rangos de edad diferentes:

Familias focalizadas en trabajo de campo	Rangos de edad y cantidad de miembros	Grupo religioso al que pertenecían
Familia 1	6 miembros: dos adultos (30 a 55), dos jóvenes (15 a 29), dos infantes (3 a 14)	Catolicismo étnico Migraciones constantes
Familia 2	2 miembros: dos adultos mayores (56 a 80)	Catolicismo étnico
Familia 3	4 miembros: dos adultos (30 a 55), dos infantes (3 a 14)	Catolicismo étnico Migraciones constantes
Familia 4	2 miembros: dos adultos (30 a 55)	Catolicismo étnico
Familia 5	5 miembros: dos adultos (30 a 55), dos jóvenes (15 a 29), un infante (3 a 14)	Catolicismo étnico Migraciones constantes
Familia 6	5 miembros: dos adultos (30 a 55), un joven (15 a 29), dos infantes (3 a 14)	Catolicismo étnico Migraciones constantes
Familia 7	4 miembros: dos adultos (30 a 55), un joven, (15 a 29), un infante (3 a 14)	Evangelicalismo étnico Migraciones constantes

Estas siete familias tuvieron seguimiento etnográfico ya que reproducían hierofanías diferenciadas; a través de ellos se logró ubicar a otros sujetos que fueron importantes para la contrastación de la información (otros jóvenes migrantes, otros creyentes evangélicos o católicos, otros adultos mayores, mayordomos, danzantes, etc.), pero que no tuvieron seguimiento a nivel familiar, sino a solo a través de entrevistas abiertas o participación en fenómenos socioculturales.

8.2: Método-técnicas de investigación

El método que guió la investigación es el etnográfico, el cual implicó un trabajo de campo sistemático, que consiste en tres técnicas fundamentales, interconectadas y transversales, que señalaremos a continuación:

- a) *Observación*: Esta técnica consiste en que el investigador desde su experiencia concreta dentro de una cultura pueda identificar los fenómenos más importantes que integran a una población determinada (Sandoval, 2002, p.79).
- b) *Observación participante*: Esta técnica tiene un fundamento epistemológico que se basa en la construcción del conocimiento a través de la *experiencia directa* con los

sujetos dentro del fenómeno sociocultural, donde ontológicamente el sujeto investigador intenta suspender juicios de valor para poder vivenciar de manera más cercana la realidad de los sujetos estudiados (Sandoval, 2002, p.81).

- c) *Entrevista*: La entrevista etnográfica consiste en hacer entrevistas a profundidad en los contextos de los sujetos. Para poder entender elementos claves individuales y colectivos de los sujetos ante un fenómeno en particular, logrando encontrar patrones y singularidades en el dato obtenido. (Sandoval, 2002, p.83).

La etnografía y su construcción metodológica no solo consiste en aplicar las tres técnicas del método. Nos basamos en la propuesta y síntesis de Teresa San Román (2008) sobre la construcción del conocimiento etnográfico. Su visión parece pertinente para esta investigación, pues hace énfasis en la comprobación de los datos etnográficos.

Según San Román (2008) el dato etnográfico, ya sea si se trata de propuestas de generalizaciones empíricas o como de explicaciones a partir de significados, causas, razones, motivos o intereses, para que resulte útil es necesaria la validación de sus conclusiones. En primer lugar, debe validarse la existencia y la extensión de los problemas. Cualquier propuesta interpretativa o teórica deberá ponerse a prueba para ver si da cuenta de manera satisfactoria del problema planteado, si resulta aceptable para el ámbito al que se supone que se aplica y, después, si resulta fecunda, si se puede extender a otros problemas y/o ámbitos. Este recurso procesual de someter las hipótesis a prueba fue importante para poder tener una solidez analítica del dato etnográfico.

Para San Román, estas son las etapas fundamentales de cualquier investigación etnográfica: 1: *Diseño y desarrollo de la Primera Etapa etnográfica*: Intereses de investigación. Objetivos de investigación. Plan de Trabajo. Trabajo de campo. Primeras propuestas etnográficas –generalizaciones empíricas hipotéticas, hipótesis interpretativas– 2: *Diseño de la Segunda Etapa de investigación etnográfica*: Diseño teórico y diseño técnico, metodológicamente orientados a la puesta a prueba de las hipótesis. 3: *Desarrollo de la Segunda Etapa etnográfica*: Dirigido a la contrastación y la medición de la amplitud de las generalizaciones empíricas y explicaciones propuestas. Normalmente, nuevos descubrimientos que llevan a la formulación de nuevas hipótesis 4: *Análisis de Datos*: Conclusiones de la contrastación. Valoración de la propia propuesta de diseño. 5:

Elaboración del texto etnográfico: Selección de estilo en función de los contenidos y de los objetivos académicos de aplicación y difusión (2008, p. 242).

Esta visión del desarrollo de la etnografía, desde el principio hasta el final, fue oportuna por su énfasis en la comprobación del dato. La hermenéutica que implica la investigación antropológica debe utilizar los recursos que hay a disposición para poder generar una interpretación clara y lo más fiable posible de realidades siempre interrelacionadas y complejas, como lo son las hierofanías en las poblaciones nahuas. Para ello, tomamos las siguientes consideraciones sobre el método etnográfico.

8.3: La etnografía y su horizonte hermenéutico

La antropología y su método por excelencia, la etnografía, tiene en potencia la cualidad ética de ser el intermediario entre las Culturas. El antropólogo Miguel Bartolomé (2003) considera que, en el mundo contemporáneo, se tiene la tarea de tratar de contribuir a promover una convivencia igualitaria entre diferentes culturas, a la etnografía le toca ahora desempeñar un papel político que no estaba presente en sus orígenes profesionales. La implicación ética debe ser la dimensión más importante para el antropólogo, como un esfuerzo intelectual para suspender nuestro juicio etnocéntrico, haciendo notar a la audiencia el papel político de la etnografía, como herramienta para la interculturalidad.

Bartolomé (2003) señala que el resultado de la tarea etnográfica supone quizás una similar lectura que la que nos proporciona la imagen de un espejo: “refleja la realidad, pero no es la realidad, lo que vemos frente al espejo no es «un nosotros» sino una apariencia de nosotros” (p. 214). Esto representa el problema de la etnografía, la cual debemos de recalcar, la doble hermenéutica que supone, no sólo en la práctica de la etnografía, sino también al momento de su divulgación con la audiencia.

La fiabilidad de la interpretación de los fenómenos socioculturales, estarán determinados por la aplicación correcta de las técnicas, configuradas coherentemente para cada tipo de objetivo de investigación. En el caso de nuestra tesis, la investigación de la hierofanía demanda el uso de técnicas auxiliares, como lo es la fenomenología. Por otro lado, la coherencia técnica posibilita nuestro diálogo con los sujetos implicados en el fenómeno estudiado, llevándonos a un tipo de relación intersubjetiva más horizontal.

Este esfuerzo genera una empatía etnológica, pues da pie a un giro hermenéutico, dónde no se reduce la realidad observada a una estructura rígida y aparentemente coherente,

sino que, reconocer y aceptar la ambigüedad presente en todos los sistemas sociales humanos nos posibilita construir modelos etnográficos comprensivos que traten de reflejarlos con la mayor lealtad, como Bartolomé (2003) enfatizará. Esta conciencia del carácter ambiguo de la realidad, que de una u otra manera, se expresará en la etnografía y en la experiencia del etnógrafo, nos debe dejar en claro, que somos sujetos limitados y que debemos de esforzarnos por entender al Otro y su realidad lo mejor posible, a partir de la reconfiguración de las técnicas de la investigación. Por ejemplo, según Hastrup (2000, citado en Pujadas):

“Nuestros resultados vienen profundamente marcados por esta conectividad y no hay manera, epistemológicamente, de superar sus implicaciones. El etnógrafo en el campo es el locus de un drama que es el origen de su reflexión antropológica. Eliminar la naturaleza experiencial del trabajo de campo supone mantenerse anclado en una visión radicalmente inapropiada de la práctica antropológica con la que todos nos hemos familiarizado en la era modernista” (p. 131).

Por esta razón, pensamos que la observación participante resultó el elemento vital y el nudo de la etnografía como método. La *observación participante*¹⁹ es en fines prácticos “una técnica investigativa para recoger datos cualitativos y necesaria para un ejercicio hermenéutico fundamental para los estudios culturales” (Dewalt, 1991, citado en Kawulich, 2005, p. 2). Así, la observación participante se caracteriza por acciones tales como tener una actitud abierta, libre de juicios, estar interesado en aprender más acerca de los otros, ser consciente de la propensión a sentir un choque cultural y cometer errores, la mayoría de los cuales pueden ser superados, ser un observador cuidadoso y un buen escucha, y ser abierto a las cosas inesperadas de lo que se está aprendiendo. El aprendizaje constante del antropólogo es importante, debe ir acoplándose al ritmo social de la comunidad con la que esté trabajando, debe presentar en sus actitudes personales, una actitud responsable con la capacidad de asimilar elementos culturales para lograr focalizar sus descripciones.

La *observación participante* es el elemento fundamental para los estudios etnográficos, según Schensul, y Lecompte (citado Kawulich, 2005). Ellos listan las siguientes razones para aplicar observación participante en la investigación: 1) Identificar y guiar relaciones con los informantes; 2) ayudar al investigador a sentir cómo están organizadas y

¹⁹ La observación participante para Dewalt (1991, citado en Kawulich, 2005, p. 2) es el proceso que faculta a los investigadores a aprender acerca de las actividades de las personas en estudio en el escenario natural a través de la observación y participando en sus actividades.

priorizadas las cosas, cómo se interrelaciona la gente, y cuáles son los parámetros culturales; 3) mostrar al investigador lo que los miembros de la cultura estiman que es importante en cuanto a comportamientos, liderazgo, política, interacción social y tabúes; 4) ayudar al investigador a ser conocido por los miembros de la cultura, y de esa manera facilitar el proceso de investigación; y 5) proveer al investigador con una fuente de preguntas para ser trabajada con los participantes (p. 6). La importancia de sistematizar nuestra observación participante es necesaria para lograr que nuestra descripción y análisis sea operativo, así como establecer relaciones con la comunidad para lograr una confianza y un diálogo intersubjetivo.

Sin embargo, a pesar de las variadas formas de observación participante, la considerada más ética por Kawulich (2005) es la postura del *observador como participante*, esta faculta al investigador a participar en las actividades grupales como es deseado. Si bien el rol principal del investigador en esta postura es recoger datos, el grupo estudiado es consciente de las actividades de observación del investigador. En esta postura, el investigador es un observador que no es un miembro del grupo, y que está interesado en participar como un medio para ejecutar una mejor observación y, de aquí, generar un entendimiento más completo de las actividades grupales. El diálogo intersubjetivo es posible en tanto que el investigador y la comunidad estén conscientes de su posición en la investigación, pues el constante diálogo entre los dos generará una comprensión de los hechos en sentido constructivista.

El antropólogo Michel Agar, desde la filosofía interpretativa nos ofrece un método para construir un lenguaje etnográfico digno de la disciplina, el cual ha sido tomado en cuenta para la construcción de esta investigación, por esa razón es preciso señalar su propuesta metodológica para la investigación etnográfica que se desarrolló. Una etnografía “es una función del etnógrafo, quien lleva a su trabajo la tradición en la que participa, incluyendo el entrenamiento recibido en su socialización profesional” (Agar, 1991, p.122). La etnografía dependerá de la naturaleza de su audiencia.

La creación e interpretación de una etnografía dependerá esencialmente por la naturaleza y el contacto de sus tradiciones (culturas): la del etnógrafo, la de su audiencia prevista o emergente y el la del grupo “investigado”. Esto nos lleva a dejar de preocuparnos por un acceso a un mundo objetivo independiente del propio etnógrafo y su audiencia, puesto

que la interpretación de significados dependerá esencialmente desde dónde se lea. Por otro lado, el etnógrafo no puede acceder más allá de lo mostrado por el grupo, por ello, en sentido estricto el grupo es coautor de la etnografía, porque su función es enseñar aquello que el etnógrafo es incapaz de aprender o crear sólo, el valor del grupo se legitima así mismo con la siguiente frase del autor: “Hay un grupo humano allá afuera que vivía en el mundo antes que apareciera el etnógrafo y que continuará haciéndolo después que el etnógrafo se vaya” (Agar, 1991, p. 122). En síntesis, la etnografía no es ni “subjetiva” ni “objetiva”. Es interpretativa, mediando entre dos mundos (Alteridades) a través de un tercero (etnógrafo). La etnografía sería en su núcleo, un proceso de “mediación de marcos de significado” (Giddens 1976, citado en Agar, 1991, p. 122).

La etnografía se concentra en las diferencias que aparecen. No existen los “supuestos de coherencia perfecta” en una etnografía. Agar (1991) llama *quiebras* o *breakdown* (choque, caída, crisis) a las diferencias que percibe el etnógrafo, como aquella acción simbólica no esperada por el etnógrafo, que provoca de manera sensible una sorpresa inesperada. Agar propone que es de vital importancia esta atención a las quiebras, pues estas, señalan una *disyunción entre los mundos*, la etnografía tratará de explicar esta disyunción. La naturaleza de la quiebra es y será la función determinante de las tradiciones del etnógrafo, del grupo y la audiencia. Si se cambia el orden de estas tres o su cualidad, el contenido de la quiebra cambiará con ella. “*La etnografía definitiva no existe*” menciona Agar (1991, p. 123). Para retratar el ejemplo de tal variabilidad de la *quiebra* y su naturaleza poliforme, lo explicaré con un dato concreto del contenido etnográfico de esta tesis:

Tengo un dato etnográfico que se vincula con una acción simbólica realizada por los jóvenes nahuas, ellos para caminar en el monte o en los senderos de los cerros en la noche ocupan pulseras o un collar de ajos, con el fin de alejar a los *Masakamej*, que pueden ser interpretados como entes no humanos que merodean el monte en la nocturnidad, los cuales pueden perderte del camino, etc., en este sentido, a) para el etnógrafo, mi caso, el dato simbólico del ajo y el *Masakamej* representa una disyunción entre mi mundo y su mundo, por ello me es importante resaltarla como *quiebra*, b) para los lectores de mi tesis, etnógrafos poblanos o mexicanos con antecedentes de trabajo en regiones nahuas, tal vez no les sorprenda el dato, sin embargo lo consideran una disyunción importante de resaltar por su valor simbólico, c) el grupo, los jóvenes nahuas, me resaltaron este aspecto de su tradición o

cultura porque presuponían que era un dato que sorprendería, es decir una disyunción de nuestros mundos. Ahora, sí este dato es leído con mis compañeros antropólogos canarios, como otra audiencia de etnógrafos, la cualidad de la *quiebra* será más intensa en relación con los antropólogos mexicanos.

La diferencia cultural o tradición entre etnógrafos modificará la intensidad de la interpretación de las *quiebras*, porque la disyunción entre mundos entrelaza una diversidad semántica que escapa de las manos del propio etnógrafo autor. Por ello, una etnografía definitiva no existe, de hecho, tal vez si yo no hubiera recurrido a los jóvenes nahuas para preguntarles si podía salir de noche a caminar en el monte no hubiera obtenido ese dato. Sin embargo, si primero me hubiera acercado con los adultos para comentarles sobre mi intención de salir de noche al monte, antes de explicarme el proceso ritual de protección, simplemente me hubieran prohibido salir, y allí la *quiebra* no hubiera acontecido. Porque incluso, los adultos no me explicaban sobre el mundo sobrenatural, argumentando *el no querer asustarme*, sin embargo, los jóvenes en primer momento me lo socializaron a escondidas, para no ser regañados por los adultos. Esta disimetría paso regularmente al principio de mis estancias en campo, me tomó años de reciprocidad para acceder al tan clamado *rapport* con los adultos.

Después de la *quiebra*, continua Agar (1991), se debe pasar por un proceso de *resolución*, proceso para trasladarse de la *quiebra* hasta la comprensión. Este proceso es igual de emergente que la *quiebra* que le impulsa, pues se limita por las tradiciones en las que se acontece. Se formula un significado para la *quiebra*, se desarrolla y se refina en interacción con la cosa misma. Esto hará que el etnógrafo en apertura al fenómeno lo capte con sensibilidad y pueda acceder al nuevo. Una *quiebra* es una falta de concordancia entre la tradición y las expectativas contenidas en los esquemas mediante los cuales uno organiza la propia experiencia:

“El etnógrafo modifica los esquemas del proceso de resolución o captación del fenómeno, construyendo otros e intentando varias veces. En ese nuevo acercamiento al fenómeno se realizan las modificaciones adicionales, se sigue hasta que la *quiebra* ya no es un problema” (Agar, 1991, p.124).

El *Masakamej*, en el ejemplo anterior, deberá ser contrastado (proceso de resolución) con otras prácticas relacionadas con él, para lograr una interpretación sensible y afinada de su

verdadera naturaleza, esto se logrará después de varias estaciones de trabajo de campo, y no sólo con la interpretación primaria de la quiebra primera.

De manera lógica, este proceso de resolución modifica el origen del encuentro primero de la quiebra. Modificando los diferentes horizontes de las múltiples interpretaciones del fenómeno se procura llegar a un tipo de unidad elevada, esto quiere decir que los horizontes deben pasar un proceso de resolución hasta que se construye un horizonte *fundido*, esto se logra gracias a toda la serie de modificaciones de los diferentes puntos de vista del fenómeno-quiebra, que para ese momento dejará de aparecer como problema. Esto según Gadamer (1975, citado por Agar, 1991, p. 124) “siempre involucra el logro de una universalidad más elevada, que supera no sólo nuestra universalidad particular, sino también la del otro”. La fusión de estos horizontes resulta una expresión del lenguaje.

La quiebra es una experiencia negativa, por su carácter no-esperado, y la resolución es dialéctica porque es el esfuerzo para resolver qué es una cosa y qué no es. La combinación de la naturaleza lingüística y la dialéctica de la resolución nos lleva a una lógica de pregunta y respuesta; “Aquello nos lleva a la construcción eficaz de la pregunta que el etnógrafo debe aplicar, dónde la pregunta y respuesta deba estar *encadenada* en función de las modificaciones resolutorias del fenómeno-quiebra” (Agar, 1991, p. 125). En síntesis, 1) la quiebra es una ruptura, viola nuestras expectativas y trae a la conciencia lo que el fenómeno no es, 2) el proceso dialéctico de preguntas y respuestas permite modificar nuestra tradición y se crea una versión de lo que el fenómeno es, dado nuestro punto de partida. Una vez que la quiebra se resuelve, abandona la atención consciente del etnógrafo.

Lo que se pretende es que el proceso de resolución de la quiebra nos lleve a la *coherencia*. Una resolución coherente, menciona Agar (1991): a) mostrará por qué es mejor que cualquier otra resolución que pueda imaginarse; b) vinculará una solución particular con el conocimiento más amplio que constituye una tradición; c) clarificará e iluminará, suscitando una reacción “aja” en los miembros de las diferentes tradiciones que constituyen el encuentro etnográfico, y d) expandirá los horizontes de modo que queden conectados. La coherencia deberá ponerse a prueba con diferentes situaciones. En resumen, el proceso de etnografía se puede entender de la manera siguiente:

“En el encuentro de diferentes tradiciones ocurre una quiebra. La resolución comienza con la apertura hacia nuevas posibilidades, y conduce a un proceso dialéctico de

preguntas y respuestas, hasta que la naturaleza lingüístico-conceptual de las tradiciones queda ligada. Lo que originalmente era algo que se apartaba de las expectativas se ve ahora como algo coherente. La etnografía es el proceso de ir de la quiebra a la coherencia mediante la resolución” (Agar, 1991, p. 126).

De manera gráfica podemos entender este proceso resolutorio, la FIGURA 1 (Anexo A) nos guía para entender de manera esquemática la interpretación de un fenómeno. Debemos señalar la categoría *strips*, como término usado para los fenómenos encontrados por el etnógrafo en campo (Usado por Goffman y Frake, citado en Agar, 1991, p. 130). El *strip* puede ser entendido como cualquier acto social, reconocido como unidad por la naturaleza de su caracterización en el lenguaje del informante, puede ser una entrevista informal conducida por el etnógrafo, o una entrevista más estructurada o un experimento desarrollado en el trabajo de campo. Un *strip* puede ser cualquier fenómeno delimitado contra el cual los etnógrafos pongan a prueba su comprensión del grupo. Y el término *esquema*, para ser alusión a la noción de meta, marcos y planes (construcción de la coherencia).

Por tanto, la resolución consiste en la aplicación de esquemas y *strips*. Agar (1991) nos explica que los *strips* se entienden como los esquemas disponibles, de los cuales algunos pueden ser provocados por el etnógrafo. Sin embargo, cuando una parte del *strip* no encaja o produce un conflicto, ocurre una quiebra (disociación), la cual requiere una resolución a partir de la reconstrucción del esquema de coherencia primero.

Siguiendo con la resolución, por ejemplo, después de saber algunas respuestas referidas a un acto ritual, el etnógrafo busca otra forma de entender el acto, ahora con otro tipo de técnicas, esta vez pidiendo a otros nativos su respuesta ante una pregunta reformulada antes y después del acto ritual y no durante, encontrando un contraste diferente entre respuestas de diferentes actores, creando otra quiebra, llevándonos a otra reformulación de nuestro esquema de orden. El proceso continúa mediante repetidas modificaciones al esquema y aplicaciones al *strip* hasta que no ocurre ninguna quiebra. En la figura se representa como un “-C”, la cual lleva al etnógrafo a aceptar “ESd” como un esquema coherente con el *strip* SP. Cuando el etnógrafo, a partir de diferentes técnicas, modificaciones en su observación-participación y diálogo con los nativos, llega a encontrar un patrón coherente en los significados relacionados al acto ritual.

En este proceso de resolución del strip se encuentra el núcleo del trabajo etnográfico, el cual consideramos importante para esta investigación. La hierofanía como fenómeno sociofenomenológico, se sometió a estos parámetros, su aparición o acontecimiento, fue quiebra, paso por un proceso de resolución para llegar a definirla como tal y como existente, coherente para la interrelación de tradiciones que comprende la etnografía.

La etnografía se muestra constituida entre tres tradiciones (audiencia, grupo y etnógrafo), junto con un esquema en síntesis del proceso de quiebra-resolución-coherencia que le constituye. Agar (1991) recalca que el trabajo de campo es más complicado, por el número de strips implementados, el número de esquemas que se consideran y los múltiples niveles de resolución. Un esfuerzo intelectual agotador. De igual manera, afirma que ya no es sólo “describir una cultura”, sino se trata de tender puentes entre tradiciones distintas, así una etnografía se convierte en una colección conectada de puentes relativos a las tradiciones que participan en el encuentro. La etnografía será sometida a un proceso hermenéutico para ocuparse de la significación del lenguaje simbólico, y así, lograr una comprensión de los actos humanos manifestados como fenómenos.

La investigación etnográfica de esta tesis tomó en cuenta las propuestas y críticas anteriormente señaladas. Notamos que la etnografía está condicionada por varios elementos de orden hermenéutico, político, científico y de poder. Considero de vital importancia la revitalización de la sensibilidad y la experiencia humana del antropólogo, como forma auténtica para acceder a la interpretación de una realidad. Miguel Bartolomé (2003) expresa textualmente esta idea de una etnografía afectiva: “La propuesta etnográfica es, además de una legítima búsqueda científica, una compleja experiencia afectiva en la que el análisis conceptual no excluye la vivencia personal...es necesario tratar de hacer coincidir los dictados de la razón analítica con la intensidad analógica de la emoción creadora” (p.219).

Sobre esta aseveración, una hermenéutica coherente implica una relación intersubjetiva inevitable, la cual se debe trabajar de manera responsable y respetuosa. La construcción ontológica, epistemológica y metodológica de la etnografía como método, enfoque y producto debe tener en su coherencia interna y transversal un eje ético; tanto de nuestra relación con los interlocutores de su propia cultura, como de la propia construcción del conocimiento antropológico, tratando de hacer un modelo a escala de una cultura.

CAPÍTULO SEGUNDO

MARCO TEÓRICO

En el primer capítulo describimos ciertos aspectos, cualidades y elementos que definen una hierofanía. Adelantándonos al contenido de este capítulo, comenzaremos a definir de manera general a la *religión* como una *experiencia humana con lo sagrado*. Esta primera idea deja muchos cabos sueltos que es necesario interconectar para comprender la estructura teórica desde la cual partimos. Como hemos señalado constantemente, el horizonte de lo sagrado como fenómeno transcendental y existencial es más complejo de lo que podemos intuir. Es fácil demostrar tal argumento si miramos la gran diversidad de manifestaciones socioreligiosas en el devenir histórico de la humanidad, donde la representación de lo Sagrado es un elemento común en toda sociedad antigua, moderna y contemporánea.

El teólogo y fenomenólogo de la religión español, Xavier Picaza (1999), explica que lo Sagrado es contundente en la humanidad, pero al mismo tiempo tiene un carácter paradójico y esta cualidad se debe a su naturaleza desbordante. Sin duda estamos de acuerdo en esta afirmación, el carácter transcendental de la naturaleza de la experiencia sagrada nos demuestra su difícil enmarcación en los estudios que han intentado entender tal fenómeno, como lo es la antropología, la filosofía, la teología, la fenomenología, la historia, la psicología etc., estas no han llegado a un acuerdo absoluto sobre la definición de lo Sagrado. Se disputa su origen cognoscitivo o gnoseológico, su composición ontológica, su función social, su representación cultural, su teleología, etc.²⁰.

Desde el estudio de lo Sagrado no solo se disputan sus definiciones, también se ha sometido a crítica los métodos para acceder a la evidencia de tal fenómeno, con el fin de una investigación objetiva de la experiencia religiosa o sagrada. Aunque esas discusiones son campo fértil para la reflexión teórica de lo sagrado, hoy sabemos que nuestra visión de lo sagrado está supeditada por diferentes paradigmas de donde parte cualquier investigador de

²⁰ Estas disputas obedecen especialmente por las *confesiones de fe* y posiciones políticas de los autores que han discutido el tema de lo Sagrado. Algunos señalan la posición “oculta” de ciertas definiciones, dónde se observa el predominio de corrientes teológicas, especialmente por los autores de fe cristiana. Otros partieron desde contextos dónde se creía como irreversible el proceso de secularización en sentido clásico (principios del XX) y dónde la añoranza a lo arcaico era tendencia. Por otro lado, aquellos que, en sus estudios sobre la historia de las religiones, omitían ciertas tradiciones, como la judía, incentivado por el antisemitismo que surgió en Europa durante la primera mitad del XX. Y aquellos que basaron sus definiciones desde posiciones teológicas hegemónicas y desde la visión de las *religiones del libro* o *religiones históricas*, sin tomar en cuenta contextos como el Latinoamericano (está última crítica viene desde autores latinoamericanos).

este fenómeno. En todo caso debemos reconocer que nuestra posición ontológica, epistemológica, metodológica y ética está situada en un sistema de juicios lógicamente contruidos para comprender y acceder a una realidad estudiada, es decir desde un paradigma previamente constituido.

En tal sentido, podemos señalar que el estudio de la experiencia sagrada (hierofanía) dependerá del contexto histórico del investigador. Existen varias y nutridas teorías o propuestas de tal fenómeno; un ejemplo temprano es la sistematización de la experiencia mística de los neoplatónicos Plotino y Porfirio sobre la religión pagana en el siglo III y IV. Sin embargo, en su estudio moderno (sin hablar de las aportaciones escolásticas y racionalistas teológicas-filosóficas del renacimiento e ilustración) las propuestas han venido evolucionando desde el siglo XIX con perspectivas positivistas, en cambio, en el siglo XX, proliferaron aquellas devenidas de la teoría crítica, el pospositivismo y más recientemente el paradigma constructivista. Las disciplinas y subdisciplinas dedicadas al fenómeno de lo religioso se han servido de estos cuatro paradigmas de la ciencia moderna. Es complejo hacer un recuento histórico de todos los grandes estudiosos de tal empresa, cabe señalar que sus disputas han generado una gran diversidad de producción teórica, histórica, filosófica y etnográfica del fenómeno religioso y expresiones de lo sagrado.

Para este trabajo, que resulta bastante específico, pensamos que la hierofanía o experiencia sagrada de una comunidad nahua, debe ser vista *desde una perspectiva constructivista, por el carácter central que propone, el cual se basa en el diálogo intersubjetivo y horizontal*. Hemos dicho que la antropología de la religión y la fenomenología de la religión tienen un horizonte teórico y metodológico privilegiado para comprender la realidad de lo sagrado en profundidad. Por tal razón el marco teórico de esta tesis se fundamenta especialmente en autores que pertenecen a estas diciplinas, sin embargo, recuperamos ciertas perspectivas de suma importancia, como la sociología de la religión y la historia de las religiones, que son complementarias para comprender el carácter social de lo sagrado y la historicidad de este.

1: Definición de religión para la hierofanía: horizonte de exterioridad e interioridad subjetiva

Jacinto Choza (2016), filósofo y antropólogo andaluz, en su impresionante *Manual de antropología filosófica*, describe las características que definen los caminos epistemológicos y metodológicos de una antropología filosófica. Hace una síntesis de los horizontes que

componen la complejidad de la totalidad de la humanidad, y propone las siguientes cuatro dimensiones:

- 1) *Exterioridad objetiva*: le corresponde el método empírico-positivo, no sólo porque los hechos empíricos son exteriores al sujeto, sino también recíprocamente exteriores entre sí. Esta ciencia positiva busca encontrar leyes contrastables con la exterioridad.
- 2) *Interioridad objetiva*: le corresponde el método inductivo-deductivo, deviene de la ontología clásica, la cual, a partir de los hechos empíricos recíprocamente conectados entre sí, busca inductivamente la esencia o el ser unitario de cada tipo de realidad para determinar su naturaleza objetivamente, independiente de cualquier subjetividad.
- 3) *Interioridad subjetiva*: le corresponde el método reflexivo-trascendental y el analítico fenomenológico, porque analiza, mediante la reflexión, cómo está constituida la subjetividad para averiguar en qué grado las condiciones de objetividad o subjetividad tienen incidencia en la constitución de estas dos realidades.
- 4) *Exterioridad subjetiva*: Sin método único. Porque las realidades que son subjetividad (los seres humanos) exteriorizan o expresan en el exterior su propia realidad: es todo el orden de las realidades artificiales o de los entes culturales. Esta última dimensión tiene tres combinaciones de método correspondientes de las anteriores dimensiones:
 - a) Al ser un conjunto de realidades de exterioridad subjetiva que implican la constitución de entes culturales; pueden ser estudiadas desde el punto de vista de la *exterioridad objetiva*, resultando una ciencia positiva de la cultura: Antropologías positivas (antropología social, lingüística, física, etc.)
 - b) Desde el punto de vista de la *interioridad objetiva* resulta una antropología filosófica con estas características (antropología metafísica, ontología de la cultura, etc.)
 - c) Desde el punto de vista de la *interioridad subjetiva* resulta una Antropología filosófica de las siguientes características (antropología trascendental, fenomenología existencial, etc.) (pp. 39-41)

Desde esta perspectiva la *antropología social* en general es parte de las *Antropologías positivas de la cultura*, es un derivado del horizonte de la exterioridad subjetiva vista desde la exterioridad objetiva. Sin embargo, según la *metodología sociofenomenológica* para el estudio de una antropología de la religión, en dónde se enmarca el concepto de lo sagrado y

la hierofanía, es menester la interpretación teórica de la *fenomenología de la religión*, la cual, por sus características, es un derivado de la *antropología filosófica* (transcendental, fenomenológica-existencial), es decir, una resultante del horizonte de la exterioridad subjetiva vista desde la interioridad subjetiva.

Nuestro objeto de estudio, la *hierofanía*, como experiencia sagrada se da dentro del devenir histórico y se expresa a partir de un contenido simbólico, le acompañan los conceptos de *intencionalidad de la conciencia* y *recomposición religiosa*. Estos conceptos a partir de su tradición teórica y disciplinar nos demuestran en que horizonte se encuentran, a mi consideración y a través de lo anterior de esta manera se ubica:

- a) *Hierofanía*: concepto y fenómeno trabajado especialmente por la *fenomenología de la religión*, *historia de las religiones* y muy poco por la *antropología de la religión*. Se alinea esencialmente con el horizonte de una *Antropología filosófica*, transcendental, fenomenológica y existencial.
- b) *Intencionalidad de conciencia*: concepto y fenómeno trabajado especialmente por la tradición *fenomenológica* en general, *fenomenología de la religión*, *filosofía de la religión* y *teología contemporánea*. Se alinea esencialmente con el horizonte de la *Antropología filosófica*, transcendental, fenomenológica y existencial.
- c) *Recomposición religiosa*: concepto y fenómeno trabajado especialmente por la *antropología social y cultural* en general, la *sociología de la religión* y *antropología de la religión*. Se alinea esencialmente con el horizonte de las *Antropologías positivas*, *antropologías varias* y la *sociología*.

A partir de estas consideraciones de paradigmas de la totalidad de la complejidad humana propuestas por la Antropología filosófica, y a través de las clasificaciones de nuestros conceptos de la investigación y en relación con este mismo orden, somos conscientes de la cualidad y horizonte en el que se reflexionó nuestro problema de investigación. Por esta razón nos inclinamos en las siguientes definiciones de religión, las cuales muestran un carácter flexible e interrelacional para tratar la hierofanía como fenómeno nodal.

La definición de religión de Lluís Duch nos orienta no sólo para una eficaz homologación con su propuesta metodológica, también porque cumple el rigor para darle estructura al horizonte de la antropología de la religión, considerando que la hierofanía existe

como un fenómeno sociocultural, abierta a elementos subjetivos de orden fenomenológico. Duch propone lo siguiente (2001):

“La religión es la articulación sociocultural de las disposiciones predadas del ser humano, la cual en cada tiempo y espacio concretos otorga sentido a la totalidad de la existencia humana: Premisa fundamental: *El hombre es un posible homo religiosus como consecuencia de su insuperable contingencia.*

El esquema antropológico: La tensión estructura-historia permite, en un mismo movimiento, hacer justicia a la disposición religiosa del ser humano como algo incondicional, es decir, predado, inherente a su insuperable realidad de ser finito y contingente; y también permite señalar la incontrovertible cualidad histórica y cultural del ser humano concreto y sujeto a las exigencias de un espacio y de un tiempo, es decir, de una tradición. El hombre expresa su capacidad religiosa mediante formas culturales y sociales que poseen validez y vigencia en unos espacios y un tiempo determinados.” (p.105)

La definición de Duch es operativa para hacer un puente con la fenomenología de la religión, sin embargo, también debemos priorizar una definición de religión coherente al contexto de los sistemas religiosos de México y Latinoamérica. Para ello tomamos la propuesta de Elio Masferrer Kan (2013), ya que parte desde una perspectiva etnológica o antropológica que focaliza la perspectiva de los creyentes:

“Religión es todo sistema conceptual, mítico, simbólico y ritual que se plantee en términos de verdades absolutas, operando sin necesidad de verificación o si la reclama es en realidad un proceso de verificación, que se verifica a sí mismo, un esquema tautológico” (2013, p.23)

La definición de Masferrer se alinearán de cierta manera a la definición de religión que propuso anteriormente el teólogo y antropólogo peruano Manuel Marzal (2002), que lo hará desde los presupuestos de Durkheim (la religión como reflejo de la sociedad) y Geertz (la religión como red de símbolos): “Un sistema de creencias, de ritos, de formas de organización, de normas éticas y de sentimientos, por cuyo medio los seres humanos se relacionan con lo divino y encuentran un sentido trascendente de la vida” (p. 27). Siguiendo esta línea, Masferrer se emparenta en el sentido del fenómeno religioso latinoamericano, sin embargo,

señalamos su relación entre los autores solo para ubicar los esfuerzos por la creación de una antropología de las religiones²¹ descentralizada de occidente.

Para Masferrer (2013) el concepto religión llega a ser insuficiente y poco operativo para análisis antropológicos que tengan como punto de partida la perspectiva del creyente, especialmente para casos tan concretos como lo es el campo sociorreligioso latinoamericano y mexicano. Para una coherente interpretación antropológica sobre el fenómeno religioso el autor nos propone hablar de *sistema religioso* y no de religión en términos clásicos y absolutos:

“El sistema religioso es un sistema ritual, simbólico y mítico relativamente consistente, desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, que se articula o participa en un sistema cultural o subcultural concreto. Dentro del sistema religioso se prioriza la participación e importancia de los sistemas rituales, los cuales se encargan de internalizar el sistema religioso en conjunto, a partir de este se logra incorporar los sistemas míticos y los sistemas simbólicos” (Masferrer, 2013, p.25)

Ahora bien, la propuesta de Duch propone una visión de articulación sociocultural frente a las disposiciones predadas del ser humano dentro del devenir histórico. Es decir, no solo nos ofrece el carácter antropológico sino también nos da la posibilidad de interrelacionar la disciplina fenomenológica, por su reducción sobre lo constitutivo del homo religiosus. Por otro lado, la propuesta de Masferrer nos orienta para una Antropología de las religiones en sociedades complejas y contemporáneas que nos permite ser concretos al momento de analizar las interrelaciones de diversos sistemas religiosos, dentro de su contexto social localizado y coherente a nuestros objetivos etnográficos, donde se busca priorizar la perspectiva de los creyentes y sus hierofanías.

Ya que la *hierofanía* es ante todo una *experiencia*, el concepto de *intencionalidad de conciencia* es regularmente el objeto de análisis de la subjetividad de la experiencia humana, tal acto intencional corresponde a un proceso categorial de la subjetividad, es decir, una disposición predada (por su carácter a priori). Por esta justificación, la definición de religión

²¹ Para Marzal (2002) la antropología de la religión debe cumplir tres dimensiones: “Descripción de los sistemas religiosos (*etnografía religiosa*), la sistematización de las teorías sobre el funcionamiento de dichos sistemas, (*etnología religiosa*), y el desarrollo diacrónico de los mismos sistemas... a través de la tradición oral (*etnohistoria religiosa*)” (p. 22)

del fenomenólogo Xabier Picaza nos es fundamental para que, a modo de correspondencia frente a la visión de Duch y Masferrer, la subjetividad de la hierofanía pueda ser tratada en la investigación:

“La religión es un *diálogo en (con) el misterio*, es decir, con Aquello (Aquel) que me llama y enriquece, llevándome a mí ser más hondo: la religión brota allí donde el misterio me interpela, invitándome a responderle. El ser humano es alteridad dialogal y se realiza como persona en actitud de acogida y respuesta...la religión se define como *experiencia de sujeto* (una forma intensa de sentirse, realizarse y trascenderse) y, sobre todo, como *experiencia de persona* (vinculación gratificante y creadora con los otros). Esos elementos, subjetivo y relacional, de la experiencia religiosa se vinculan mutuamente: sólo en la respuesta del humano desvela el misterio y solo en el poder de lo Sagrado se arraiga y cobra densidad lo humano.” (Picaza, 1999, p. 205)

Con esta definición de la religión de Xabier Picaza toma densidad la importancia de la experiencia sagrada como fundamento del fenómeno religioso en sí. Su inclinación hacia la interioridad de la subjetividad de la hierofanía nos proporciona la capacidad de enriquecer la definición antropológica de Lluís Duch y Masferrer. De esta manera nuestro problema de investigación cubre de manera general el horizonte de exterioridad subjetiva (dimensión sociocultural) y a la vez la interioridad subjetiva (dimensión experiencial).

2: La hierofanía

2.1: Definición de hierofanía

La hierofanía es autorrevelación del misterio. En el principio está el fenómeno: la experiencia y certeza de que el *misterio* se revela en un mundo concreto, mundo que ofrece el contenido simbólico de nuestra representación de tal misterio, aquello que es *Alteridad radical*, que impulsa la búsqueda de un orden transcendental. La hierofanía propuesta por Mircea Eliade, a partir de la lectura fenomenológica de Picaza (1999), propone el concepto de *hieron-fanía* desde una sistemática interpretación:

- *Revelación* (= fanía): ser es revelarse; y la realidad, manifestación generadora (fenómeno). Las cosas son misterio, existen brillando. Éste es el principio de toda religión.

- *Misterio es lo sagrado* (=hieron): Podemos tomar esa palabra como adjetivo, hablando así de una revelación sagrada, o como sustantivo (lo Sagrado se revela, es numinoso)
- *Auto-revelación* (=hierofanía): La realidad original se desvela: es sagrada al revelarse y se revela como sagrada. Por eso, decimos que es auto-revelación: no miente, es don para aquellos que la acogen. (p.207)

Sobre este horizonte de reducción experiencial, la manifestación de lo sagrado se auto-revela a partir de la intencionalidad propia del *homo religiosus*, concepto con el cual el historiador, filólogo y fenomenólogo rumano Mircea Eliade (1983) definirá la dimensión religiosa de la humanidad:

“El humano entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esta manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de hierofanía, que es cómodo, porque no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más de lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra. Podría decirse que la historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de hierofanías, por las manifestaciones de las realidades sacras. De la hierofanía más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o árbol) hasta la hierofanía suprema, que es para un cristiano, la encarnación de Dios en Cristo no existe ruptura de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: La manifestación de algo completamente diferente, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo natural, profano” (p.19)

El carácter irreductible de la hierofanía como manifestación de lo sagrado, representa la hondura, altura y transcendencia de la experiencia humana en sí misma. El *homo religiosus* es característica universal del sujeto humano, un *animal de búsqueda de sentido*, lo sagrado es un encuentro con el significado profundo de la vida. La acumulación de hierofanías representará la creación de una temporalidad extraordinaria, búsqueda, encuentro de un proyecto religioso, que mediante símbolos, mitos y ritos este *homo religiosus* es, en definitiva, un lector y un mensajero de lo sagrado. Sin embargo, Eliade se pregunta ¿Qué significa otro

tipo humano, el construido por el hombre arreligioso? Para Eliade (1983) este es el hombre que “recusa de la transcendencia, acepta la relatividad de la realidad y llega incluso a dudar del sentido de la existencia” (p. 172). Este hombre aparece principalmente en las sociedades modernas occidentalizadas, y se realiza a sí mismo desacralizando el mundo: “Lo sagrado es el obstáculo por excelencia para su libertad” (p.172). Por su parte, Julien Ries (1987) escribe sobre el homo religiosus en su crisis moderna:

“Este hombre, aunque desciende del homo religiosus por un proceso de desacralización, conserva numerosas huellas del comportamiento del homo religiosus... Se trata de un portador de una mitología camuflada y de ritualismos degradados. El proceso de desacralización ha dado origen también a las ideologías, a las místicas políticas y a ciertos movimientos laicos que otorgan gran importancia a los ritos iniciáticos y a la nostalgia de los orígenes” (p. 768)

Volviendo al carácter temporal de la hierofanía, no sólo nos demuestra *per se* la manifestación de lo sagrado, sino también el contexto histórico que representa, pues el contenido semántico de la hierofanía es tomado del campo sociocultural preexistente, pero con posibilidad de renovación, pues los significados sociorreligiosos serán percibidos como sagrados en tanto sean eficaces. Por ello, Eliade (2009) también objetivará a la hierofanía como documento histórico, modalidad de lo sagrado con contenido sociocultural situada en un tiempo y un espacio determinado. Julien Ries (1995) antropólogo y teólogo belga entenderá el carácter temporalizador de la hierofanía del hombre religioso de esta manera:

“El homo religiosus se define por su experiencia *sui generis*, la experiencia religiosa. El hombre realiza esta experiencia en un contexto socioeconómico y cultural contemporáneo a él, lo que nos obliga a reconstruir históricamente cada forma religiosa para hacer de ella un verdadero documento histórico; este mismo debe de contener en sí las características del homo religiosus, su intencionalidad y su comportamiento.” (p. 37)

Esta reconstrucción histórica del fenómeno religioso, a partir de la hierofanía como documento, nos demuestra que lo sagrado será un documento importante que refleja y representa la situación actual de una comunidad o sociedad. Su *intencionalidad* no sólo estará en función de su constitución de conciencia, sino también de su necesidad social. La

hierofanía en este sentido tendrá la función social de representar la visión del mundo de un sujeto o comunidad, su sistema de creencias, sus juicios y la estructuración de la vida.

La hierofanía es dadora y creadora de sentido, transcendental, personal y social. Picaza (1999) hace énfasis en su carácter ontológicamente irreductible, punto de partida existencial que desvela su principio y fin universal:

“Lo sagrado es. Más que entidad determinada, objetivable en unos rasgos, lo sagrado es o existe, como un orden superior de la realidad que se desvela allí donde el humano, superando el plano de lo usual de las cosas, accede a lo fundante.

Se manifiesta. Lo que a un nivel es ruptura (cesa el orden anterior, brota algo distinto) resulta a otro nivel fanía, brillo de sacralidad que da sentido a todo lo que existe.” (pp. 208-209)

Este carácter extraordinario de la experiencia sagrada es su valor principal, su diferencia con otro tipo de experiencia humana es su valoración axiomática, la cual funda la realidad dotándola de un sentido transcendental, más allá de lo ordinario. Por esta razón, Picaza (1999), siguiendo a Eliade, piensa que antes de la religión no hay nada. El valor de la experiencia religiosa reside en ser principio y fin del sujeto humano, incluso en tiempos contemporáneos, donde el campo de diversidad religiosa es inminente, refleja la gran diversidad de búsqueda sentido, de hierofanías infinitas.

2.2: Características de la hierofanía

Ahora bien, la hierofanía y lo sagrado existen como realidad primera y última, no debe interpretarse desde la óptica subjetivista, pues la realidad humana es diversa y llena de múltiples tipos de experiencias con diferentes funciones, sin embargo, la constitución misma de la experiencia humana se acopla a las estructuras básicas de la experiencia sagrada, por ello es interpretada como axioma. A razón de esto, Eliade (2008) comprenderá de manera magnífica que “el proceso del ser humano de devenir consciente de su propia forma de ser y de asumir al mismo tiempo su presencia en el mundo constituye una experiencia religiosa” (p.24).

La experiencia humana en su dimensión religiosa-trascendental desbordara diferentes características. Lo sagrado se desvela en una multiplicidad de gestos del mundo. Picaza (1999) en la línea fenomenológica, remarcará que “lo sagrado y su verdad se patentiza ante los ojos y en la vida de aquellos que lo aceptan” (p.209), pues se verifica en sí misma desde la

experiencia intencional. La característica de la autorrevelación de lo sagrado o *hieron* se desarrollará desde estas categorías o desde las *fanías* o revelación. Picaza (1999, p. 209) propondrá el siguiente listado:

Hieron	Fanías
<i>Hiero-arkia</i> : poder sagrado, dominio divino	<i>Epi-fanía</i> : revelación desde la altura, realidad superior
<i>Hiero-doulo</i> : servidor sagrado, esclavo religioso	<i>Onto-fanía</i> : revelación del ser, realidad universal
<i>Hiero-fante</i> : revelador sagrado, portador de misterio	<i>Krato-fanía</i> : revelación del poder, fuerza originante
<i>Hiero-filia</i> : amor sagrado, religión del afecto	<i>Agato-fanía</i> : revelación de la bondad, energía positiva
<i>Hiero-logía</i> : palabra sagrada, religión que se dice	<i>Kalo-fanía</i> : revelación de la belleza, armonía hermosa
<i>Hiero-ourgía</i> : acción sacral (=liturgia), religión que se hace	<i>Hagio-fanía</i> : revelación de santidad, lo inmaculado
<i>Hiero-onomos</i> : Jerónimo, nombre sagrado	<i>Orto-fanía</i> : revelación de rectitud, orden fundante
<i>Hiero-pistia</i> : fe sagrada, confianza ante el misterio	<i>Nomo-fanía</i> : revelación de ley, regulación sagrada
<i>Hiero-praxia</i> : actuación sagrada, religión de la praxis	<i>Teo-fanía</i> : revelación de Dios, personalidad divina
<i>Hiero-sabeia</i> : veneración de lo sagrado	
<i>Hiero-threskeia</i> : entrega sacral	

Esta autorrealización de la hierofanía expresará su desbordamiento óntico. Picaza (1999) interpreta que lo sagrado aparece en cosas y/o gestos del mundo, no se expresa en un orden aparte, un paréntesis o hueco abierto entre las realidades profanas, sino en el mismo mundo que recibe caracteres de símbolo religioso. Por eso, la religión forma parte del modo básico de estar en el mundo y realizar la vida. De esta manera, Picaza (1999) divide en tres los elementos constituyentes de lo sagrado, como 1) existencia, 2) acogida -escucha y 3) verificación:

“El humano es capaz de percibir signos de lo sagrado...En nuestra perspectiva, podemos definirle como creador religioso: despierta a la existencia personal y se realiza (da sentido a su vida) desde los signos sagrados.

Existencia: Lo sagrado existe desde sí, como principio universal. Podemos afirmar que lo sagrado se manifiesta, luego es... Es grandeza o majestad que se despliegan. El humano religioso es alguien que sabe acoger, no se refugia en mundos fantasmales,

simplemente mira, escucha con cuidado y en la hondura de aquello que hay descubre aquello que hace haber (que le hace ser). Por aceptarlo y cultivarlo es religioso.

Acogida y escucha: Lo sagrado es manifestándose para alguien que pueda escuchar. Plano del encuentro: lo sagrado sólo existe para el oyente (creyente), es decir, para aquél que lo acoge dejándose acoger, que lo siente con-sintiendo, abriéndole un lugar en su existencia. Entre el misterio que se expresa y el creyente que lo acepta y celebra. Lo divino se desvela en libertad, sin imponerse: ofrece su palabra y no destruye, regala su luz y no aniquila... Dialogo en hondura, un protoencuentro que define y determina la existencia religiosa.

Verificación: El misterio se autoverifica, no puedo obligarle a que lo haga. Lo divino es personal y así se revela. El lugar de verificación del misterio es la fe. Sólo quien se deja transformar en libertad por lo divino y se mantiene a la luz de su presencia sabe de verdad que Dios (Sagrado) existe... Lo sagrado se autodesvela en la experiencia humana. El humano se halla abierto hacía el misterio y lo presente, como voz que le edifica y llama, allí se experimenta lo divino. Esto es lo inaudito: que el misterio se exprese y que nosotros podamos escucharlo.” (pp. 209-212)

Desde este horizonte, lo sagrado es una experiencia irreductible que expresa el sentido del Misterio, el cual dota de significado profundo y se interioriza en la vida fáctica del sujeto o comunidad. Este sujeto (ente sociocultural) ha de reflejar en su mundo, instituciones o representaciones, el encuentro con el Misterio, dotando un orden extraordinario culturalmente simbolizado. A ello, el sociólogo vienés Peter Berger (1971) ha de demostrar que los procesos de internalización de la religión son fundamentales para la continuidad o cambio de percepción de la realidad social. A lo que Picaza (1999) desde la fenomenología llamará *interiorización del Misterio* en gestos del mundo, Berger (1971) lo hará desde una narrativa más antropológica, priorizando el carácter ordenador de lo Sagrado en un mundo significado:

“Originariamente toda *cosmización* (= culturalización) tuvo un carácter sagrado (= religioso). Parece como si solamente a través de lo sagrado pudiera el humano hasta hace poco concebir el cosmos. En la religión se encuentra la autoexteriorización del humano de mayor alcance: su empresa de infundir en la realidad sus propios significados. La religión implica que el orden sea proyectado en la totalidad ser. O,

dicho de otro modo, la religión es el intento audaz de concebir el universo entero como algo humanamente significativo.” (p.50).

El Misterio es la alteridad por excelencia que origina nuestra intuición primaria de búsqueda del sentido, establece un orden primigenio a partir de un proceso de trascendencia e inmanencia. Berger (1971) propone que la religión y su principal función es dar un orden sagrado del cosmos; es el origen y principio en donde el humano construye un mundo propio de sentido, implicando la construcción cultural de significados estructurados. Sobre esta lógica, el fenómeno religioso se desdoblará para seguir construyendo y fomentando la creación de nuevas formas socioculturales: lenguaje, valores, instituciones, esfuerzo de la creación colectiva, que dan sentido a la vida social.

2.3: La experiencia humana y la hierofanía

La experiencia humana en su génesis es sagrada. Con Picaza (1999) podemos definir la *experiencia* como la manera específicamente humana de conocer, un proceso de encuentro activo y receptivo con el mundo, con la propia vida y con la existencia de los otros. Es una forma específicamente humana de *apertura hacia la realidad*, percibiéndola como tal y articulándola en unidades significativas. El ser humano a partir de la cultura busca sus propios mecanismos de equilibrio y de cambio, con esquemas de comprensión, que valen por un tiempo y luego se quiebran, dando paso a nuevas tentativas de prueba y equilibrio. Por eso la experiencia es un hacer, un saber y un ser. Sobre esta interpretación abierta de la experiencia humana, Picaza (1999, pp. 24-25) propone dos dimensiones o direcciones para su constitución:

- a) *La experiencia hacia lo externo*: El humano ya no vive en un medio de cosas prefijadas, las posibilidades de estimulación de la realidad y las respuestas de su cerebro resultan infinitas. Ha superado el medio natural, y abre paso a un mundo culturalmente abierto que se concreta de muy diversas formas, a lo largo de un proceso experiencial que nunca se acaba.
- b) *La experiencia hacia lo interno*: Al abrirse a las cosas, el ser humano se encuentra consigo mismo. Mira los colores exteriores, pero con sus propios ojos. Agarra las cosas, pero con sus propias manos... Es un animal con conciencia: esto es el humano. Reflexionando sobre sí descubre sus posibilidades y empieza a desarrollar una cultura.

Esta conciencia de sí mismo hace que el humano construya su propio mundo, dentro de los campos de lo posible con los Otros. Con este preliminar podemos bosquejar la estructura misma de la experiencia como manifestación y proceso de la vida humana. Los momentos constituyentes de la experiencia en general pueden ser interpretados como la base estructural de la hierofanía. Picaza (1999) propone tres momentos que constituyen la *experiencia humana*:

a) *Apertura*: Sólo porque ha nacido sin terminar, porque en sentido biológico es un animal inadaptado y enfermo, el humano ha de buscar el sentido de las cosas. El mismo proceso de evolución le expulsa de la cuna segura y maternal del cosmos. Se ve solo, enfrentando a su propia conciencia. Pues bien, esa misma soledad se hace grandeza, pues le capacita para descubrir el mundo como algo diferente que ha de ser moldeado y aprendido, escuchado y transformado.

b) *Tanteo*: El humano es animal desequilibrado: mira más allá de lo que parecen ser las cosas, quiere, más de lo que tiene y le ofrecen. Amenazado en un aspecto por el mundo, desbordándolo por otro, ha de vivir en tanteo ilimitado, probando aquello que le puede valer, buscando formas de entender y organizar el mundo.

c) *Fijación significativa*: A través de su experiencia, el humano va creando formas culturales de entender y vivir la realidad que trascienden el plano del instinto, convirtiéndose en perpetuo caminante. Por eso, ninguna cultura resulta definitiva, ninguna colma su apertura y así sigue siempre abierto en proceso de búsqueda y tanteo.
(p. 26)

Dentro del momento de apertura humana existen tres direcciones a considerar: a) *Transcendimiento*, b) *Interioridad* y c) *Exterioridad* (Picaza, 1999, p. 26). Según la interpretación de Picaza estas tres direcciones determinan las formas de realización del humano. Sin embargo, el autor ahonda de manera más profunda en la dirección de *transcendimiento*, proponiendo tres características elementales de la misma, donde observa que el ser humano necesariamente debe pasar por los procesos que lo hacen ser un *animal de experiencia*. Distinguiendo en síntesis tres momentos: 1) *Proyecto* o construcción de un modelo mental de interpretación y praxis que responde a la contextura de la realidad, 2) *Probación* o proceso de acercamiento y tanteo a través del cual se examina la viabilidad del modelo proyectado, y 3) *Modelo significativo* que confirma el valor del proyecto mantenido

a través de las pruebas.” (Picaza, 1999, p.27). La experiencia se realiza sincrónicamente en tres direcciones (mundo, interioridad, alteridad personal) que le dan sentido a los momentos anteriormente señalados:

- 1) *La apertura hacia el mundo*, con la objetivación de la realidad y la posibilidad de tantear en ella, creando modelos de interpretación y praxis cultural, genera el distanciamiento del sujeto respecto de sí mismo, con la emergencia de una
- 2) *subjetividad consciente* que, a su vez, puede proyectar sobre sí misma, probar y asumir lo probado, en un proceso que se realiza a través de una
- 3) *comunicación interhumana* de experiencias, con el surgimiento consiguiente de vida social y la historia.” (Picaza, 1999, p. 28)

Esta propuesta hace énfasis en la profundidad y constitución de la experiencia humana, dándole estructura operante a la hierofanía como experiencia de sentido. La cercanía entre la experiencia humana totalizadora y la propia experiencia sagrada es sumamente estrecha, incluso, lo que hace ver Picaza, es que la experiencia humana es en sí misma un tipo de experiencia religiosa-sagrada, a ello se debe su cualidad de axioma. Es necesario tener en cuenta la yuxtaposición de la apertura al mundo, tanteo y fijación significativa pues expresan la síntesis o articulación vital del humano, como un animal de experiencia.

2.4: El sentido de la hierofanía

Julien Ries en 1995 coordinó el *Tratado de antropología de lo Sagrado*, texto que representará a los herederos de la perspectiva del *homo religiosus* propuesta por Eliade. Esta obligada obra consta de cinco magníficos volúmenes que enfatizan la importancia de la categoría de lo sagrado en la historia de las religiones del mundo indoeuropeo, mediterráneo, africano, cristiano, judío y musulmán, etc., lamentablemente el contexto de las religiones en América Latina no es tomado en cuenta²². A pesar de esa deuda, el valor teórico que la obra plantea es fundamental para comprender la hierofanía en la historia de las religiones, por tanto, es imposible ignorar.

Régis Boyer, historiador francés, presenta en el *volumen I* del *tratado*, el capítulo “*La experiencia sagrada*”, que tomaremos en consideración por su relevancia teórica para comprender la hierofanía. Inicia su texto con la siguiente y tajante afirmación: “No hay

²² Tal vez la razón de ello fue la dificultad metodológica y teórica de investigar los contextos de diversidad socioreligiosa latinoamericana, siempre al margen de las grandes tradiciones religiosas de occidente, oriente medio y Asia.

sacralidad sino a través de una experiencia; experiencia, en última instancia, personal” (Boyer, 1995, p.55). Para el autor una sacralidad trascendente por definición no solo es la existencia *per se* de un numinoso que nada nos fuerza a creer en nuestra imagen de lo sacro, sino que, en su origen el numen no es perceptible para nosotros más que por una revelación interior y no podemos encontrarlo más que a través de una experiencia humana. Lo sagrado solo es, gracias a la interioridad subjetiva, una invitación para expresar nuestra intuición de un Misterio-Trascendental, expresión que solo se dará a partir de una exteriorización de esa subjetividad, es decir, a partir de la experiencia en sí misma. Boyer (1995) argumenta su posición de la siguiente manera:

“Más ello no equivale necesariamente a decir que no existan personas, lugares u objetos sagrados en sí; en suma, que todo lo que escape de nuestra experiencia racional, sensible, o imaginaria, sale radicalmente del campo de nuestras capacidades y, por tanto, no siendo ya nuestro, no pueda concernirnos. Al contrario, equivale a decir que son nuestras creencias, nuestra fe, las que los hacen tales, afirmación que, a su vez, exige un matiz fundamental: ellos no son sagrados en sí, pero no es nuestra credulidad la que les da todo su valor. Son los puntos de contacto, las aberturas, los signos más o menos expresivos los que, en última instancia, ofrecen una salida y proponen un itinerario hacia lo sagrado.” (p. 58)

La experiencia de lo sagrado no solo necesita de un sistema religioso, sino de un eficaz contacto con la entidad extraordinaria, la cual no es más que la verificación de la presencia de un sentido superior que irrumpe lo ordinario. La religión tendrá su génesis en la vivencia concreta. Boyer (1995) definirá el concepto religión desde una reducción fenomenológica positiva:

“Esto es lo que significa religión, toda religión: *religió*, lo que, a través de mediaciones a las que damos un sentido, religa al hombre a lo sagrado. Se trata de un contacto vivido, de una actualización, por parte del individuo, de esa sacralidad cuyas manifestaciones, pasos y hierofanías el hombre busca e interpreta. El homo religiosus, suponiendo que realmente exista, es ante todo aquel que ha realizado la experiencia de lo sagrado. Que le ha vivido.” (p. 58)

Partiendo de este paradigma “no se trata de crear lo sagrado, sino de descubrirlo, de sentir una Presencia y, en el límite ideal, de vivir una comunión. No se debe diferenciar a lo

sagrado en lo percibido y lo vivido, necesariamente percibir algo es vivirlo” (Boyer, 1995, p. 59). A razón de ello, la hierofanía es la única manera de acceder a lo sagrado²³.

La reactualización de lo sagrado, sus valores y sentido, es evidente incluso en las nuevas formas de sustitución representacional de lo sacro. Basta ver, dice Boyer (1995) “como ciertos tipos de culto divino encuentran vigor y difusión en torno a los modernos sustitutos de los antiguos dioses: por ejemplo: atletas, estrellas de cine, artistas, políticos o todos aquellos individuos reputados como excepcionales y a los que nuestro inconsciente colectivo dota con facilidad de carismas inmemoriales” (p. 59). En ese horizonte se encuentran algunos procesos contemporáneos de secularización.

Desde esta lectura esencialista resulta ser innata la permanencia eterna de nuestro vínculo con lo sagrado, como orden superior de sentido. Por esta razón, Boyer (1995) interpreta lo sagrado como signo omnipresente en todas las religiones conocidas, de un mundo espiritual que desdobra o reproduce idealmente lo real, la búsqueda esforzada de un universo que escapa de lo ordinario; la voluntad universal de buscar sentido aún más allá de la muerte, porque jamás el ser humano ha consentido en aceptarla como irremediable. Todo testimonia una tensión irresistible, conmovedora en su intensidad, hacia un estado soberano en el que las categorías de la materia, naturaleza y muerte quedarían abolidas, es decir, serían reabsorbidas por este orden superior.

Es importante el señalamiento Boyer al observar a la hierofanía como descripción de la experiencia humana fundamental, especialmente por su carácter binario, el cual demuestra la agencialidad del anhelo humano por enfrentarse a su terror existencial, la muerte, la cual es arrancada de la nada al presentarla frente al sublime encuentro con lo sagrado. Boyer (1995), ahora desde la influencia de Rudolf Otto, describirá tal proceso de experiencia sagrada:

“No se vive esta experiencia de forma necesariamente gratuita y jubilosa... lo sagrado así vivido puede muy bien engendrar el espanto o el terror que suscita el presentimiento de la presencia divina. La mística exige una fase purgativa antes de la iluminativa y la contemplativa. Forma parte de nuestra condición, con tal que la conciencia sea sincera, adorar con temblor. Como si el estremecimiento fuese la

²³ Esta idea la podemos encontrar en la frase mítica de Pascal “no me buscarías si no me hubieras encontrado ya”.

condición *sine qua non* tanto de nuestros terrores sagrados como de nuestros éxtasis sagrados: ¡Pero siempre sagrados!” (pp. 60-61).

Esta omnipresencia de lo sagrado, frente a la crisis existencial del homo religiosus y el terror primario que implica el encuentro con el numen, recuerda la conciencia de nuestra finitud, la cual impulsa una búsqueda religiosa de la vida, una teleología de la existencia.

2.5: Hierofanía como documento histórico

Se debe entender que la hierofanía, dentro de la economía del espíritu, es ante todo una *modalidad de lo sagrado*, documentos categorizados sagrados (sacralidades heteróclitas). Pueden ser ritos, mitos, formas divinas, objetos sagrados, símbolos, cosmologías, hombres consagrados, animales, plantas, lugares etc. Cada uno de estos documentos, menciona Eliade (2009), “puede ser considerado como hierofanía en cuanto se expresa su modalidad de lo sagrado en un momento de su historia, es decir una experiencia de lo Sagrado entre innumerables variedades existentes” (p. 26). La hierofanía alterará el campo ontológico del sujeto en relación con el objeto (profano en su origen) que será dotado de sacralidad, Eliade llamará a esto *dialéctica de lo sagrado*.

Eliade (2009) observará que cada documento es preciso debido a la doble revelación que cumple:

“1] revela una modalidad de lo sagrado en cuanto hierofanía. 2] revela en cuanto momento histórico, una situación del hombre con relación a lo Sagrado. Al mismo tiempo, no sabe si existe algo, objeto, gesto, función fisiológica, ser o juego, etc, que no haya sido alguna vez en alguna parte, en el trascurso de la historia humana, que no haya pasado por el manto de lo hierofánico” (pp. 26-35).

Esto nos demuestra el horizonte amplio que supone la multiplicidad y heterogeneidad de lo Sagrado en la historia humana²⁴. Esta afirmación complace la idea de la búsqueda del

²⁴ Ampliamos este tema con la visión del historiador y fenomenólogo Raffaele Pettazzoni, precursor de la idea que plantea a la religión como un fenómeno meramente histórico; así, lo religioso, forma un todo orgánico con la cultura. La visión diacrónica de este autor queda explícita en su siguiente fragmento “cualquier phainómenon es un genómenon, cualquier manifestación presupone una formación, y cualquier hecho es habitado por un proceso de desarrollo” (Pettazzoni, 1967, en Eliade, 2008, p.69). Las religiones en consecuencia son fenómenos que modifican y acompañan las diversas etapas de la evolución histórica de la cultura. La hierofanía será documento que representará el espacio-tiempo de una sociedad siempre en movimiento. Esto demuestra la capacidad de las hierofanías como evidencia de las continuidades y cambios de una población humana.

sentido en cualquier gesto del mundo, esto será fundamental para entender la religiosidad nahua, pues demuestra la recomposición y multidimensionalidad de hierofanias posibles actualmente.

3. Lo Sagrado

3.1: Lo sagrado en sus orígenes filológicos

Es importante recordar varios conceptos que han intentado contener aquello con cualidades trascendentales. Priorizamos el latín y el griego por ser el origen de los conceptos claves de esta investigación: Paul Poupard (1987) reconstruye estas diversas formas filológicas para entender el concepto sagrado, el cual procede de la raíz indoeuropea, específicamente con el radical *sak* “existir, ser real”, de allí se desprende el termino *sakros*, el cual fue descubierto en la famosa *lapis niger* (época monárquica) en Roma y que fue señalada como la presunta tumba de Rómulo. De *sakros* deviene el uso de *sacer*, como designación de algo de naturaleza divina (la res sacrae, refiere al cumplimiento de deberes litúrgicos).

Siguiendo con la Roma antigua, el concepto de *numen* (cualidad lumínica) tendrá un valor relacional con *sacer*. El concepto de *sanctus* será una forma calificativa para ciertas personas, por ejemplo, el rey será *sancti* por ser elegido por los auspicios, por tanto, conforme a la voluntad de las divinidades. *Sacer* y *sanctus* proceden de *sancire*, que refiere de nuevo al radical *sak*, igual que *sakros*, pero en el caso de *sancire* se vincula a la ley, el orden de las cosas, el orden que preestablece lo divino. Sobre *sacer* y *sanctus* se basa el concepto *religio*, el cual ayudará a comprender las estructuras del cosmos, la relación o religación entre las divinidades y los hombres.

En el griego la raíz *hag*, proviene el termino *yaj* que refiere a un sentido de veneración. *Hazesthai* expresara un temor de índole religioso. El adjetivo *hagnos* se orientará a la majestad de la divinidad, imponiendo una actitud de respeto en el hombre, por ello los lugares con la denominación *hagnos* serán una designación de cualidad sobrenatural, por lo tanto, objeto de culto y consagración. Por otro lado, *hagneia*, será cualidad de una pureza religiosa. *Hagios*, otro adjetivo verbal de *hazesthai*, implica la grandeza y la majestad de la divinidad. En las primeras traducciones alejandrinas de la biblia hebrea al griego, la designación de lo santo o cualidad divina se tradujo con el concepto de *hagios*. *Hieros*, del sánscrito *isirah*, será una forma lingüística para nombrar lo fuerte, lo vivificante, no califica seres sino realidades poderosas. *Hiera* nos lleva a un despliegue de fuerzas, en relación con la acción

de las divinidades, por tanto, hieros resalta la relación con las divinidades, su potencia y su fecundidad con la experiencia del hombre²⁵.

Esta investigación que tiene como núcleo la hiero-fanía nos demanda entender su origen filológico, que, desde su antiguo significado, nos orienta a comprender que lo sagrado, lo divino, lo santo, lo numinoso, lo sacro, etc., es una cualidad donde se establece una relación entre una fuerza transcendental y una fuerza inmanente. Entre estas dos cualidades se encuentra el sujeto humano, el cual sólo puede conocer tales fuerzas desde su experiencia siempre histórica y contingente.

3.2: Transcendencia mística de lo sagrado

El concepto de Misterio, importante para comprender la estructura de las experiencias que investigamos ha sido tratado por diferentes autores, especialmente de tradición filosófica y fenomenológica. Ejemplo de ello es F. Schleiermacher, teólogo y filósofo alemán (XIX), es considerado como uno de los primeros autores en situar el fenómeno religioso fuera de la moral y la metafísica. Este autor definía la experiencia religiosa como *intuición del universo*, contacto inmediato y vivencia que nos liga a la verdad originaria, haciéndonos capaces de sentirla y vivir partiendo de ella. Lo considerable a destacar es su propuesta son sus consideraciones sobre esta experiencia religiosa como sentimiento de absoluta dependencia: a) *Transcendimiento racional*: la religión supera el plano de la razón y de la voluntad, para expresarse como liberación interior, b) *Impotencia gozosa*: La libertad que ofrece Dios (=Sagrado) muestra el sentimiento de desnudez frente a lo placentero que es el valor positivo de tal conciencia, c) *Gratuidad*: Sin justificaciones racionales o morales, se reconoce el don gozoso que ofrece el misterio. (Picaza, 1999, pp. 131-132). En su raíz religiosa, ser humano implica un sentimiento que nos hace conscientes de nuestra absoluta dependencia al gozo estremecedor que provoca el misterio. Sin embargo, Schleiermacher es criticado por el riesgo

²⁵ Por otro lado, Poupard (1987) también señala los conceptos que designan a la cualidad sagrada de la realidad según otras culturas y van más allá del sentido que otorga el latín y el griego. Aquí algunos ejemplos: 1) En el hitita *siu-* ser de luz, blanca resplandeciente, *suppi-* noción de lo sagrado, *saklai-* expresa una norma para alabar a un dios. 2) Lo sagrado se designa en el eslavo con *svetu*, en el ruso *sujatój* y lituano *sventas*. 3) En los textos *avestas*, en iranio-persa y vinculado al mazdeísmo (zoroastrismo) la designación de lo sagrado se hace con la palabra *spenta*. 4) En el germánico *wihaz* es algo que pertenece al dominio de las divinidades, en verbo *weiham* es consagrar. 5) En el antiguo testamento en lengua semítica, no hay una noción abstracta de lo sagrado, pero se le relaciona con la raíz *qds*, y con el propio nombre de *Yahvéh*. 6) En el Islam el concepto *Haram* será una forma de designar la voluntad divina de *Allah*.

subjetivo de reducir la experiencia religiosa en una absoluta dependencia y como puro objeto de gozo. Por su parte, William James (1888), filósofo y psicólogo estadounidense de finales del XIX, propone una serie más amplia de características de la experiencia mística, pero independiente de las variables tiempo y espacio:

- 1) *Inefabilidad*: la dificultad de expresar con palabras la experiencia en su totalidad
- 2) *Cualidad noética o de conocimiento*: llegar a conocimientos a los que no se llega por medio de intelecto discursivo
- 3) *Transitoriedad*: la experiencia es de duración limitada.
- 4) *Pasividad*: el sujeto de la experiencia es pasivo, incapaz de controlar la llegada y salida de la experiencia (p. 56)

En las propuestas de Schleiermacher y James el fenómeno de la experiencia religiosa muestra la importancia del sentimiento y de la inefabilidad; paradigmas propios de la teología negativa, centrándose solo en la experiencia cristiana. Cabe aclarar que no toda experiencia con lo sagrado contiene el radicalismo de lo inefable, propio del orden místico, pues esa saturación de lo inefable suspende lo contingente y sociocultural, especialmente en términos del lenguaje, inevitable de cualquier fenómeno religioso.

Un autor fundamental, que desde la fenomenología de la religión hace un gran aporte al estudio del fenómeno religioso, que el mismo Eliade toma de base para la creación del concepto de hierofanía, es el alemán Rudolf Otto, en su libro *Lo Santo, lo racional, y lo irracional en la idea de Dios* de 1917 propone tres facetas del hecho religioso: “lo sagrado como numinoso, lo sagrado como valor y lo sagrado como categoría *a priori* del espíritu” (Ries, en Poupard, 1987, p. 1581).

Para Otto (1985) en el carácter ontológico “lo numinoso, es aquello oculto, fuera de lo normal, y que aviva las emociones y que potencializa los sentidos. Por ello es lo completamente Otro” (p.15). La existencia de una experiencia numinosa implica una serie de atributos y efectos:

- 1) “*Lo numinoso es misterio: Numen* significa en latín *divinidad*, ser de gran fuerza. *Numinoso* es aquello que pertenece a los dioses: poder y saber transcendental. Al ser misterio: implica lo distinto, fuera de lo usual y conocido, dentro de un campo de extrañeza, donde quedamos desarmados. Esta es la experiencia primera: lo numinoso existe y se expresa desde su propio misterio, fundamento de las cosas; sobrecoge al

humano, le extasía, en su admiración surge la experiencia religiosa.” (Picaza, 1999, p. 134)

Desde la interpretación de Xabier Picaza (1999) esta es la reducción de la propuesta de Otto:

Atributos:

- 2) “*El misterio es majestad*: del latín *maiestas*, de *maius*, más grande. Lo numinoso es majestad por exceso de ser, superabundancia o plenitud que desborda todas las posibles concreciones. Siendo totalmente distinto (misterio), lo numinoso es ontológicamente supremo. Ante esa majestad de lo divino el humano se siente criatura. Este despliegue de majestad genera pavor al humano, pero al mismo tiempo genera un gozo por la estimulación misma.
- 3) *El misterio es energía*: del griego *energía*, que significa potencia o capacidad de actuar. Siendo ser supremo o majestad, es la energía misma. Es potencia absoluta, la cual implica un poder divino, que genera una invasión del miedo en el humano.

Efectos:

- 4) *Lo numinoso estremece*: El misterio genera terror. El numen es tremendo, de *tremendum*, de *tremo*: realidad que estremece. No es un miedo concreto, sino el terror y estremecimiento radical, que lo hace salir de sí mismo, ante tal majestad y energía. Lo que estremece no es la pura nada, sino el rostro de la inmensa majestad, la fuerza del Misterio...
- 5) *Lo numinoso fascina*: Siendo estremecedor por su majestad y fuerte por su energía, lo numinoso es fascinante por su gracia. El creyente sabe que es bueno que el numen sea grande y poderoso, pues su majestad es protectora y su energía creadora. Paradójicamente lo divino fascina en la medida que aterriza. Lo numinoso ofrece el gozo de su propio ser distinto y transformante.” (pp. 134-137).

Los presupuestos de Otto demuestran el contenido subjetivo de una revelación del misterio, como característica irreductible de la experiencia religiosa. Pero el riesgo del autor es la supervaloración de lo tremendo y el terror, dejando de lado el aspecto lúdico y gozoso de la religión, al mismo tiempo, es riesgosa su valoración universal de la irracionalidad del Misterio, eliminando lo importante que es el aspecto comunicacional interhumano de una experiencia religiosa, la cual siempre está sujeta como su modalidad histórica; la inefabilidad

forma parte de una revelación profunda, sin embargo, el misterio del acontecimiento de lo sagrado ha de ser representado de manera simbólica en toda religión, otorgándole un campo para su expresión social. Es decir, la experiencia religiosa no sólo es impersonal y radicalmente irracional.

Siguiendo a Otto, pero menos radical con su valoración sobre el Misterio, G. van der Leeuw, pastor e historiador holandés del principio del siglo XX, fue uno de los pioneros en escribir un libro titulado *Introducción a la fenomenología de la religión* de 1925, otra gran inspiración para Eliade. Van der Leeuw se inclinó por el estudio de la manifestación de lo sagrado como *alteridad sorprendente*. Su definición del hombre religioso: “el hombre que cree en la presencia de una fuerza, lo sagrado, y ajusta su comportamiento a esta creencia”²⁶ (Ries, en Poupard 1987, p. 1581).

Décadas más tarde, Juan Martín Velasco (1999) fenomenólogo español, comprenderá de manera contemporánea a lo Sagrado como el ámbito, el mundo en el que se inscriben tanto el sujeto religioso como su actitud, y el término de esta; lo numinoso, lo divino o el Misterio, es el elemento central, originario de este ámbito. Con el término *Misterio* el sujeto religioso se refiere a una realidad que, en todos los aspectos y en todos los órdenes es superior al hombre y su mundo. Para designar la absoluta superioridad, la que no admite comparación posible, el mejor medio es el de la absoluta diferencia. Por esta razón, para designar el Misterio, es tan frecuente el término de lo “totalmente otro”. A partir del concepto generado por Otto, Velasco (1999) va más allá sobre el alcance de lo numinoso, donde el Misterio es motor del carácter transcendental de lo sagrado. De la siguiente manera Velasco caracterizará al misterio, su cualidad y su función:

- a) *“El Misterio como totalmente otro*: Misterio significa la reacción ante una realidad cuya presencia se impone al hombre sin que éste sea capaz de aplicarle ninguna de las categorías que conoce... Desde este sobrecogimiento el hombre religioso mide la absoluta diferencia entre esta realidad y el conjunto de todas las demás realidades de

²⁶ El teólogo luterano sueco N. Soderblom también fue pionero en trabajar la categoría de experiencia religiosa, Otto penetró en el interior de la psicología del hombre en el trance de esta experiencia, Van der Leeuw se limitó a describir la conducta del hombre religioso. En su caso, Soderblom “comprendía que la experiencia religiosa, como fenómeno religioso, revelaba esencia (fenomenología) y estructura (historia): una naturaleza interior con una determinación histórica: El homo religiosus como hombre histórico y transhistórico (Ries, en Poupard, 1987, p. 766).

su mundo y de todos los mundos posibles. Ella construye un orden enteramente diferente de realidad; ella es lo totalmente otro.

- b) *El Misterio como Realidad ontológicamente suprema*: Misterio es la superioridad absoluta²⁷; esta produce la primera reacción, el asombro del sujeto religioso, que queda atónito ante ella. El Misterio trastorna el mundo establecido del hombre. En el asombro religioso se hace presente la superioridad ontológica del Misterio como plenitud absoluta del ser, en comparación con la cual el hombre se experimenta como “*polvo y ceniza*”, es decir, como interiormente amenazado por la nada.
- c) *El Misterio y su absoluta superioridad axiológica*: El misterio no sólo desconcierta...al mismo tiempo le maravilla. La plenitud de ser que hace vacilar al ser del hombre brilla para él como el valor supremo y sublime. La plenitud del ser se convierte así en *sumo Bien*... El Bien sumo aparece para el sujeto religioso como la irradiación, la entrega, fuente de todo valor, que puede ser participada por el hombre en la medida en que éste participe de esa misma condición de entrega y de apertura. El elemento fascinante de la experiencia religiosa constituye la conciencia religiosa de esa superioridad axiológica contenida en el Misterio.” (pp. 128-132)

Velasco ha de añadir a estas consideraciones ontológicas y axiológicas del misterio la gran capacidad de ordenamiento de la realidad que tiene lo sagrado, lo cual veremos más adelante. Esta valoración del misterio como fundamento transcendental nos hace comprender porque, ante todo, la hierofanía es una auto-revelación del misterio, porque *lo completamente Otro* es fuente originaria de la construcción del sentido del *yo* en el mundo.

Los elementos señalados demuestran las diferentes interpretaciones del Misterio, como intuición o fuerza originaria que le da estabilidad a lo sagrado y su característica transcendente. Tomaremos la lectura contemporánea de estos autores (Schleiermacher, Otto, van der Leeuw, Eliade, Ries, entre otros) para una interpretación mucho más abierta al componente místico de lo sagrado.

²⁷ “La expresión de la absoluta diferencia nos orientaba ya hacia esta plenitud de ser que irrumpe con la aparición del Misterio...Se le atribuye una perfección a esa plenitud, pues para el hombre religioso desde su racionalidad es la expresión de ser-puro. Sin embargo, estas son expresiones racionales de una previa presencia que poseen estos atributos, se hace patente en el “paso límite” a que el hombre debe someterlos, todo ellos, para que realmente puedan ser aplicados a la realidad a la que se refieren, es decir sometidos a la experiencia.” (Velasco, 1999, p. 131)

Por su propia forma de ser y/o manifestarse, lo sagrado es trascendente respecto al saber y obrar humano, por esa razón es llamado misterio: radicalmente distinto, irremediabilmente otro, realidad que al desvelarse sigue siendo irrevelable. Por eso, la hierofanía en su definición objetiva es auto-revelación del misterio. Picaza (1999) reflexiona sobre esta dimensión misteriosa:

“Todo lo que existe y puede auto-expresarse resulta de algún modo trascendente: tiene una hondura o secreto que nadie puede conquistar por fuerza... Siendo Aquel que se desvela por sí mismo, el Ser sagrado es trascendencia original, irreductible: no es parte del conjunto cósmico, ni sistema lógico; no se identifica con ninguna ley de la historia, es siempre un más allá, misterio.” (p. 212)

Con lo anterior observamos a una intuición originaria, propia del misterio, aparentemente no contingente al juicio del devenir histórico. Aunque en su manifestación su expresión sea contingente, socialmente representada y culturalmente codificada, el misterio de lo sagrado sigue manteniendo su carácter suprasensible y trascendental²⁸. Picaza (1999) comprenderá que “el misterio religioso se sitúa en el campo de la ruptura, allí dónde lejanía y cercanía más se tocan, dónde lo divino se desvela, al mismo tiempo, como acercamiento total y lejanía plena.” (p. 213). Más que realidad, el misterio es suprarrealidad, un fundamento que no puede ser cosificado, siendo “cosa realísima” que poya a las restantes cosas conocidas o desconocidas. Para esto Picaza (1999) sintetiza la trascendencia misteriosa de lo sagrado en las siguientes categorías:

- a) *“Lo divino es trascendente por suprasensible:* es aquello que desborda la percepción cósmica inmediata, superando la sensibilidad corporal, llevándonos a un tipo de inteligencia intuitiva y no pura sensación sensible...
- b) *Lo divino es trascendente por super-objetivo:* lo sagrado es super-objetivo, rebasa a los objetos del mundo, de los entes, porque no puede ser moldeado ni usado discriminadamente, porque es esencialmente comunicación con el sujeto humano, el cual es dueño de sí, es realidad autónoma y valiosa. Lo divino le otorga al sujeto

²⁸ “Trascendencia no supone lejanía inoperante, frialdad racional... lo sagrado es trascendente por abundancia y no por carencia, por exceso y no por defecto. Paradójicamente, la presencia personal (cercanía revelatoria) aumenta con su trascendencia. Cuanto más cercano se muestra, más lejano aparece...” (Picaza, 1999, p. 213)

humano un valor super-objetivo porque es capaz de encontrarse en comunión con él...

- c) *Lo divino es trascendente en cuanto espíritu y persona*: Lo divino es revelación personal del misterio desde un encuentro hierofánico. La trascendencia divina desborda la *incognoscibilidad formal* (lo divino es más que lo conocido) y su *inmanejabilidad práctica* (lo divino es más que inoperante) ...” (pp. 212-216)

Desde esta perspectiva, lo sagrado cobija al humano al ofrecerle un ámbito de ser en confianza, pero al mismo tiempo inquieta por sus características misteriosas, ya que saca al humano de sí, pero, en su encuentro inquietante, le capacita para ser y realizarse. Por último, Picaza (1999) propone que, siendo personal, la trascendencia misteriosa de lo sagrado no sólo estremece y fascina, sino que ofrece un esquema más completo²⁹.

Picaza pone énfasis al carácter plenificador de la experiencia de transcendimiento que evoca el misterio de lo sagrado. Valoramos sobre todo el punto del *retorno*, ya que el *éxtasis* y la *veneración* eran características ya revisadas por los otros autores. El carácter de *retorno* del humano hacía un mundo con nuevo significado representa un horizonte más positivo de la hierofanía, porque, en este sentido, el homo religiosus no se vuelca así mismo en forma solipsista, sino al contrario, se vuelve comunicación intersubjetiva con los otros, el humano ya no estará arrojado a la nada, sino que tendrá un mundo dotado de sentido y sostenido por el misterio de una suprarrealidad que le acoge y protege.

3.3: Lo sagrado como orden de la realidad social

El antropólogo francés Marcel Mauss (2006) en 1926 daba a conocer su propuesta esquemática de los fenómenos religiosos: “1) manifestaciones religiosas *stricto sensu*; 2) manifestaciones religiosas *lato sensu*, 3) supersticiones” (p.259). Aunque su esquema es

29

“A) *Éxtasis*: Ante su trascendencia he de perderme, se superan los límites en lo ilimitado del misterio. El humano se descubre gozosamente incapaz de cerrarse en sí mismo, pues se sabe internamente desbordado y transcendido. Esto es éxtasis: salir de sí para encontrarse en lo divino.

B) *Veneración*: Después del temblor que genera el misterio, no queda más salida que postrarse simbólicamente ante el misterio gratuito, el cual nos acoge con sus manos. Fascinación y estremecimiento se penetran mutuamente... lo sagrado nos otorga plenitud de manera profunda y verdadera, por eso le veneramos...

C) *Retorno*: El último efecto de la trascendencia es la vuelta hacia mí mismo. Allí en la radicalidad del encuentro con el misterio comienza un tipo nuevo de existencia en gratuidad y encuentro libre con los otros. El humano religioso vuelve siempre: retorna de su viaje hacia la hondura de sí mismo, con el mundo...” (p. 216)

reduccionista ante la diversidad del campo religioso y su intrínseca complejidad, reconocemos el valor de su esquema sociológico por considerar la presencia y noción de lo sagrado como característica principal de las manifestaciones religiosas en *stricto sensu*.

Por su parte, desde la visión sociológica, el francés Emile Durkheim (1992) compartirá el horizonte de Mauss sobre todo en la importancia de lo sagrado como elemento fundamental de la religión como hecho social, y como institución capaz de crear cohesión para la comunidad. Su visión funcionalista-estructural será discutida por otros autores posteriores. Sin embargo, es de vital importancia la perspectiva social y congregacional que evoca lo sagrado. En este sentido la hierofanía también puede considerarse como reflejo de las colectividades religiosas.

Sobre la importancia de la perspectiva sociológica, Julien Ries (1995) interpreta a Durkheim de la siguiente manera:

“Desde su punto de vista, en la conciencia colectiva que trasciende la conciencia individual, se opera un ejercicio de divinización de la sociedad. Fenómeno religioso positivo y social, lo sagrado se encuentra en el corazón de la religión que tiene como fin su administración y su gestión. Lo sagrado es una categoría sociológica y colectiva, la reserva de los sentimientos del grupo, el elemento de coherencia social.” (p. 23)

La función social de lo sagrado es lo que nos interesa para comprender a la hierofanía no sólo como una pretensión subjetivista, sino también, como una experiencia social que refleja la importancia de lo sagrado y su capacidad de expresar el sentido colectivo de diferentes grupos. Lo sagrado tendrá la función de organizar y gestionar el sentido colectivo, no sólo de las instituciones religiosas existentes, sino de la misma estructura social.

La escuela sociológica comprenderá a lo sagrado como una categoría colectiva, cuya fuente se haya en la sociedad, y que se opone a lo profano, al mismo tiempo, es una fuerza colectiva procedente de la sociedad y superpuesta a lo real con el fin de constituir un elemento esencial de la organización de la sociedad.

Roger Caillois, sociólogo francés, reconoce a lo Sagrado como una fuerza trascendente que vigoriza a la sociedad, pero “más que reconocer en la religión una fuerza de cohesión social, intenta, a través de una metodología comparativa y transversal, una caracterización del comportamiento religioso del que logra derivar uno de los rasgos fundamentales de la estructura de la conciencia” (Solares, 2010, p. 44-45). El giro estructural

en la sociología de Caillois nos da otro panorama para poder entender como los sujetos se comportan ante lo sagrado. El autor remarca que lo sagrado aparece como una categoría fundamental de la sensibilidad religiosa, es la que le da su carácter específico. De esta manera propone las siguientes características de lo sagrado frente al comportamiento humano:

“1: Lo que impone al fiel una conducta a seguir, 2: Lo que acoraza su fe contra los peligros de disolución, 3: Lo que es fundamentalmente religio, lazo, unión asegurada por los ritos...” (Solares, 2010, p. 45)

En estos caracteres que propone Caillois se observa la importancia de la experiencia personal y el comportamiento social ante lo sagrado, como fuerza que determina cierto tipo de actitudes fundamentadas en un sistema de creencias que le dan eficacia. Lo importante a resaltar es su acercamiento desde un estructuralismo sociológico.

Ahora bien, desde el estructuralismo francés, Levi-Strauss, antropólogo, filósofo y etnólogo, se alejará intencionalmente de lo fenomenólogos de su tiempo. Es importante incluirlo en el marco referencial de la constitución de lo sagrado como orden-estructural de la realidad social. El estructuralismo de Lévi-Strauss interpretado por Lluís Duch (1999), es necesario para comprender su posición ante el fenómeno religioso:

“Busca la manera de “aislar” las “formas” generales que la actividad inconsciente del espíritu humano que impone a los contenidos, haciéndolos trascender entre un número ilimitado de posibilidades. Comprender estas formas, dilucidar las estructuras inconscientes que hay detrás de las mitologías, de las costumbres y de las instituciones tiene como consecuencia la obtención de un principio de comparación y de interpretación válido para el conjunto de las formas religiosoculturales”. (p. 51)

Para Strauss el ámbito de la vida religiosa es un prodigioso depósito de representaciones, pero que solo son reflejo estructural de orden lingüístico-cognitivo del pensamiento humano. El inconsciente como origen de las estructuras sociales (en especial en horizonte binario) será la premisa por la cual tiene sentido la religión, como manifestación de una fuente originaria que implica el horizonte cognitivo humano. Para ello, Carl Jung, psicólogo y psiquiatra suizo, mantendrá el horizonte cognitivo de la religión como principal esquema genético del comportamiento humano. Para Jung, la religión será un momento clave de la auto-realización humana. Picaza (1999) hace una síntesis de la propuesta de Jung:

“El individuo se encuentra al nacer ya provisto de estructuras mentales o arquetipos... que van expresándose a lo largo del proceso de explicitación histórica. El ser humano, incluida su cultura y de manera especial su religión, va creciendo según eso desde adentro y debe interpretarse como efecto de un instinto original que va desplegando lo latente.” (p. 82)

Esta latencia original del inconsciente colectivo por expresarse en símbolos se reflejará como energía interior, signo de fuerza original que actúa en el proceso de la vida. Según esto (Picaza, 1999), la experiencia religiosa ha de entenderse como expresión primigenia y simbólica de la realidad original o identidad del humano, un retorno vital hacia el principio dónde el humano se descubre amparado por la realidad fundante. Esta visión de Jung, más positiva (y materna) de la experiencia religiosa, nos orienta a pensar que lo Sagrado es fuente primigenia de apertura al mundo y constante renovación de construcción de un sentido originario.

Desde la explicación sociológica, antropológica y psicológica (Mauss, Durkheim, Caillois, Strauss y Jung), la constitución del hecho o experiencia religiosa se compone de un sustrato invariable, la primacía de un *a priori cognitivo*; ya sea para su función de cohesión social, modo específico de comportamiento, estructura inconsciente que constituye la realidad o como principio positivo del desarrollo humano. Para comprender estos presupuestos es necesario señalar ahora desde la fenomenología la importancia de lo Sagrado, como el ámbito fundante en el que se inscriben todos los elementos que componen el hecho religioso. La reducción histórica-fenomenológica de la religión, que propone Eliade, es un esfuerzo por comprobar que en todo fenómeno religioso de la historia de la humanidad el valor de lo Sagrado es invariable, pues es principio de trascendencia y búsqueda de sentido, de donde toda construcción sociocultural forja la realización del individuo y su colectividad.

Citaremos de nuevo a Juan Martín Velasco (2006), que, a partir de la herencia de Eliade y Ries, comprende a lo Sagrado como potencia que “significa el orden peculiar de la realidad en el que se adscriben los siguientes elementos de vital importancia para el humano: Dios (divinidades), hombre (humanidad), actos (sociales), objetos (culturales), estos constituyen las múltiples manifestaciones del hecho religioso” (pp. 87-88). Tal orden de la realidad, es decir lo Sagrado, no existe separado del hecho religioso, sino como una parte de este, es decir, sin referencia a ese orden de realidad (lo sagrado), ninguno de los elementos

del hecho religioso sería religioso. Esto demuestra que lo sagrado es un esquema a priori de la conciencia humana que le da estructura y contenido profundo a cualquier hecho religioso.

Al hablar de este ámbito o de orden de la realidad, queremos recordar al lector, que lo sagrado no es una realidad concreta, de allí su dificultad para definirle. Por ello, es difícil mantenerla de manera homogénea en un solo aspecto de la vida o cultura humana, porque es dinámica su manifestación y cualitativamente diverso su contenido simbólico. Martín Velasco (2006) describe el pluri-horizonte de manifestación de lo sagrado y orden de la realidad que implica:

“Lo sagrado como orden de realidad se manifiesta en aspectos tanto subjetivos (disposiciones, intenciones, actitudes, y actos concretos) como objetivos (realidades naturales, instituciones, obras del hombre, etc.) Lo sagrado se hace presente en realidades objetivas y subjetivas, pero ninguna de estas es lo sagrado en su totalidad. Se puede hablar de “un sentido de lo sagrado” en el hombre, que no es otra cosa que la apertura del hombre a esa forma de la realidad en su totalidad.” (p. 89)

La inclinación humana ante la apertura u horizonte de una realidad totalizadora será la peculiaridad de cualquier manifestación de lo sagrado. La hierofanía en sí misma es reflejo de esta disposición tanto subjetiva y objetiva de captar y expresar un sentido transcendental en cualquier gesto del mundo. Sin embargo, esta característica transcendental implicará un proceso de inmanencia, donde el sujeto humano es consciente de su incapacidad de captar de manera total el orden divino de lo real. Está intuición de una realidad que existe, pero que no cierra, es el principio germinal de la constante renovación de búsqueda de sentido, reflejado en la múltiples e infinitas maneras religiosas y sociales de aliviar esa tensión existencial primigenia. La intuición de una realidad desbordante es el principio germinal de la constante búsqueda de sentido.

3.4: Lo sagrado como orden de realidad extraordinaria

En las páginas anteriores hemos hablado de lo sagrado desde varias perspectivas, este apartado agregara otras consideraciones generales de lo sagrado, especialmente desde la escuela fenomenológica y la perspectiva antropológica del caso mexicano.

Hasta ahora podemos pensar que lo sagrado es un orden de realidad extraordinaria, significada culturalmente y generada por una sociedad, en donde el individuo y su experiencia religiosa rectifica la eficacia de un sentido de existencia constituido y en

constante reconstrucción. El primer paso que caracteriza a cualquier manifestación religiosa es la ruptura que establece en relación con la vida ordinaria. Desde la fenomenología de Martin Velasco (2006), el hombre religioso, como tal, “se comporta de manera diferente a como se comporta el resto de los hombres o a cómo se comporta él mismo cuando no se comporta religiosamente” (p. 95). Lo sagrado se manifiesta como una ruptura de la homogeneidad de la realidad y de la existencia, al mismo tiempo, es la introducción de ambas en un orden ontológico diferente. Para esto determinar la novedad del orden de lo sagrado conviene precisar el alcance de esa cualidad “ordinaria” con que se califica la realidad o la vida a que se opone lo sagrado:

“Lo característico de la vida ordinaria con la que rompe la aparición de lo sagrado es su carácter de intramundano, de vida realizada en la historia. La ruptura de nivel operada por lo sagrado se refiere, a la referencia del objeto o del sujeto afectado a una realidad superior, con una superioridad absoluta en relación con la realidad mundana en todos sus aspectos. La ruptura de nivel operada por la aparición de lo sagrado pone en contacto con un *supra* y un *prius*, con un orden de realidad...realidades “otras” no sólo cuantitativa o cualitativa, sino también estructuralmente en relación con la realidad del mundo y del hombre como ser mundano” (Martin, 2006 p. 95).

De esta manera, la hierofanía se presenta como experiencia de ruptura de lo ordinario o profano. La constitución de lo Sagrado toma solidez en el momento de su aparición intencional en *carne y hueso*, dada sólo por una hierofanía concreta. El orden *supra* y *prius*, que genera la irrupción de lo sagrado, es su capacidad de otorgar un momento de la existencia con relevancia transcendental, pues se une lo superior delante de cualquier otro objeto del mundo ordinario. La vida ordinaria implica una necesaria búsqueda y construcción de un proyecto de sentido superior, que se distinga de lo mundano.

Desde la escuela italiana, el antropólogo Ernesto de Martino (1995), plantea que lo sagrado es principalmente un esfera mágico-religiosa, donde el concepto magia se refiere a lo técnico, y, el término religión indica el momento de mediación de valores.

“La esfera de lo sagrado designa un orden de técnicas protectoras de los individuos y de los grupos sociales en determinados regímenes de existencia. Estas técnicas son estructuralmente definidas como deshistorificación mítico-ritual por ser una mediación de los valores mundanos comprometidos por la crisis de la presencia, o sea

por el riesgo de no poder existir como potencia moral o civil de decisión y de elección en ninguna historia humana posible.” (Martino, 1995, pp. 137-138)

Su posición antropológica nos lleva al campo de la función social de la eficacia de las practicas rituales como ordenadoras de las valoraciones axiológicas. Desde su perspectiva “lo sagrado es esencialmente ambivalente, contiene una doble significación: “negativa” (*tremendum*) y “positiva” (*fascinans*)” (de Martino, 1995, pp. 137-138). De Martino nos acerca al carácter mítico-ritual de lo sagrado como el derivado de actitudes o técnicas históricas frente a la presencia de la suprarrealidad.

Ahora bien, debemos considerar que la hierofanía tiene un horizonte de interioridad subjetiva que nos demanda el uso teórico de la fenomenología, la cual, por su base teórica, mantiene el dominio operativo de la explicación profunda de la experiencia sagrada. El fenomenólogo de la religión francés Henry Duméry, considera que la fenomenología trascendental y su método comprensivo³⁰ es un instrumento *precioso* e incluso *irreemplazable*, porque cumple un *cuádruple servicio* a través de sus componentes fundamentales: “*la epojé* sustrae la cuestión del valor de la religión a cualquier presupuesto interpretativo; *la intencionalidad* respeta lo sagrado lanzándonos fuera de la propia subjetividad; *la intuición* de esencias posibilita una manifestación de las significaciones del fenómeno religioso; y el *análisis constitutivo* permite desvelar estratos de sentido” (Duméry, 1957, p.221). Tal implicación íntima de la fenomenología con la experiencia, nos abre paso para la comprensión de la naturaleza de la conciencia intencional frente a las actitudes del homo religiosus. El fenomenólogo argentino Martin Grassi, sobre la línea de Duméry, piensa que lo sagrado es necesariamente acontecimiento, es decir experiencia. Así entiende el autor lo sagrado:

“Cuando hablamos de lo sagrado nos referimos a un plano extraordinario de la existencia, a un plano en el cual la vida corriente —con su rutina y su intrascendencia— queda suspendida y como sujeta a esta otra dimensión de la vida a la que apenas podemos nombrar. Esta especie de fascinación tremenda de lo sagrado

³⁰ Duméry propone un programa para una filosofía de la religión, se presenta del siguiente modo: 1) describir las estructuras religiosas según un método de comprensión (método fenomenológico); 2) no ignorar para ello ningún aporte de las especialidades positivas, en especial la historia; 3) adjuntar a la fenomenología una ontología o una axiología que permita a la descripción enraizarse en el dinamismo espiritual y ser justificada por él. (Grassi, 2012, p. 71)

nos sorprende, nos toma por arriba y nos arranca de la habitualidad de lo diario.”
(Grassi, 2017, p. 253)

Lo sagrado es acontecimiento de orden de realidad, lo sagrado se nombra, a la vez, como experiencia y como religiosa. En este sentido lo sagrado no es semánticamente independiente del acontecimiento (experiencia), pues no hay acceso a él sin experiencia, es esencialmente un acto de conciencia, por tanto, experiencia en sí de la constitución del mundo. Para ello, Grassi apunta varios elementos a considerar sobre la relación yuxtapuesta entre la trama comunitaria y lo sagrado como acontecimiento de un carácter de temporalidad extraordinaria.

Las significaciones que discriminan la trascendencia o importancia de un acontecimiento (sagrado), son las significaciones preestablecidas de la narración de una comunidad. La novedad que determina un acontecimiento sagrado esta mediado por su carácter de fenómeno, histórico, contingente y contemporáneo de la trama de una comunidad.

El acontecimiento de lo sagrado siempre será una declinación del pasado, puesto que, se hace conciencia de su importancia después de su acontecer mismo, mostrándonos un presente siempre inactual. Solo es acontecimiento en la medida en la que se ordena como extraordinario, y para llegar a ese juicio, se debe pasar necesariamente por los significados que la comunidad ofrece; la experiencia personal de lo sagrado *es* en cuanto se adscribe a la trama de una sociedad, donde el sujeto pertenece al curso de la historia o al transcurso de los fenómenos³¹.

De esta manera un suceso es considerado acontecimiento cuando trasforma de alguna manera *el horizonte de sentido* en el cual primeramente apareció, lo cual supone que el horizonte desde donde comprendemos dicho acontecimiento no es el de la *precomprensión*, sino el de la *pos-comprensión*, en tanto que la inscripción del acontecimiento en la trama se da siempre *a posteriori*, una vez que ha sucedido (Grassi, 2017, p.158). Desde este análisis

³¹ El autor describe de manera detallada esta idea: “Un suceso se determina como acontecimiento en su inscripción en la trama. No me hubiera imaginado en su momento que conocer a mi esposa en los pasillos de la universidad fuera un acontecimiento; solo adquirió dicho carácter una vez que mi propia historia la incluyó de manera tan definitiva. Y en esa escritura, dicho momento aunó mi pasado y mi futuro... pero solo en dicha escritura (en esa escritura que ya está dicha, que ya está establecida). Dicha escritura no me pertenece, sino que yo pertenezco a ella en tanto que pertenezco a una comunidad que ya la ha escrito, la novedad del acontecimiento es algo que ya ha sucedido... los futuros que la novedad del acontecimiento abre se declinan también en pasado, en tanto posibilidades que se han abierto a partir de él.” (Grassi, 2017, p. 257)

fenomenológico del acontecimiento sagrado, este mismo, siempre está sujeto a la trama de su propia historia en comunidad:

“No hay experiencia religiosa privada, ya que las disposiciones subjetivas a partir de las cuales constituimos lo sagrado ya se encuentran determinadas por la comunidad, así como “lo sagrado” es ya una configuración política... No hay religión sin una cierta institución de un sentido que inaugura, al mismo tiempo, el acontecimiento de lo sagrado y la comunidad que lo reconoce...” (Grassi, 2017, p. 160)

El carácter narrativo-histórico de lo sagrado es el que le da sentido incluso a la experiencia sagrada más íntima, nunca saldrá de su mediación y contingencia político-cultural. De esta manera la religión es también una cierta trama, una cierta historia; y es una historia de comunidad y una comunidad de historia.

Sin embargo, nos dice Grassi (2017), que, lo sagrado se inscribe en una historia de un modo peculiar y único; por su carácter temporal originario de comienzo y de final. Se inscribe incluso como lo que quiebra la escritura de la trama ordinaria. Lo sagrado pone en suspenso la validez misma de toda trama, al enviarla al abismo profundo de sus dos enigmas, el del comienzo y el del cumplimiento o final. La historia religiosa se constituye como tal gracias a esta *condición enigmática*, en tanto que la presencia de lo numinoso y de lo divino en la historia humana debe narrarse de algún modo en presente (pp. 261-262). El acontecimiento sagrado se legitima en la historia y se suspende como acontecimiento, en tanto que es remitido a su pasado mítico o a su futuro escatológico, sin embargo:

“Lo sagrado rompe con el acontecimiento como lo que se inscribe en una historia, pero solo a condición de que sea un auténtico acontecimiento. Lo sagrado opera la transfiguración del acontecimiento como lo que no puede suceder...En este sentido, solo lo sagrado alcanza la propiedad del acontecimiento, el acontecimiento en su verdad.” (Grassi, 2017, p. 263).

Lo sagrado, en tanto que remite a la vez a un pasado inmemorial y a un futuro inesperado, cierra el acontecimiento a lo diferido, a la diferencia absoluta. La historia sagrada es la clausura de todo acontecimiento, pero es también lo que posibilita un suceso cualquiera, lo sagrado le dará sentido a toda narratividad ordinaria, pues esa trama intrascendental, se orientará a partir del eje centralizado que genera lo sagrado y su trama extraordinaria, pues es origen y porvenir de sentido de toda interpretación sucedida y por suceder, siempre en la

sombra del acontecimiento verdadero. Recordando que lo sagrado siempre se declinara en plural, es decir en tanto la existencia de la diversidad de comunidades históricas (culturas), pero siempre tendrá una característica atemporal o supra-temporal, que le dará un elemento enigmático, mítico y divino³².

3.5: La noción de lo sagrado en el mundo indígena de México

A pesar de la gran cantidad de antropólogos e historiadores dedicados al análisis de las religiosidades indígenas haremos énfasis en algunos de los autores que más nos orientan a dilucidar la noción de lo sagrado en Mesoamérica y las comunidades indígenas de México.

La antropóloga mexicana Yolotl Gonzáles Torres³³, bajo el influjo de Otto, Eliade, etc., hace una definición propia de lo sagrado para el caso de la cosmovisión mesoamericana que es importante considerar:

“1. Lo sagrado es lo opuesto a lo profano. Es lo totalmente otro. 2. Está contenido en lo sobrenatural. 3. Es irracional en tanto que está más allá de la razón. 4. Es la parte esencial de la religión. 5. Implica una fuerza y se puede equiparar al concepto de mana. 6. Para describir lo sagrado y lo sobrenatural se utilizan analogías que rodean al hombre.” (Gonzáles, 1983, p. 90)

A partir de su interpretación al contexto mesoamericano, otros autores mexicanos interpretaron la noción de lo sagrado para las religiones mesoamericanas y las cosmovisiones indígenas contemporáneas. Caso ejemplar de estas formulaciones para el caso mexicano es el historiador Enrique Florescano (1997) con la idea de *fuerza sagrada impersonal*, el cual, sugiere el término *Teotl* (Dios), que, parecido a la idea de *mana* puede ser interpretado como “una fuerza impersonal y sagrada, sin embargo, el concepto *Teotl* es más preciso si se le relaciona a divinidades personalizadas, en este horizonte lo sagrado o lo divino son fuerzas impersonales de mayor alcance” (p. 41-42). De forma complementaria, se encuentra el

³² El autor concluye con estos elementos a considerar: “El acontecimiento de lo sagrado es lo sagrado del acontecimiento: los genitivos no pueden hacer justicia a esta esencial complacencia de ambos términos. Tampoco está reciprocidad encuentra expresión en la conjunción “y” —como cuando escribimos “el acontecimiento y lo sagrado”. Solo lo sagrado acontece, solo el acontecimiento sacraliza. La gramática del sustantivo y del verbo tampoco son concluyentes. Lo que acontece y lo que sacraliza se identifican en su ineficacia, en que no suceden, en que permanecen por siempre diferidos, por siempre remitidos al enigma: ni son los sujetos de un acto, ni tampoco la acción misma. El lenguaje y, aún más, la filosofía, se enfrentan al umbral más allá del cual lo *Otro* interpela y repele (*misterium tremens et fascinans*).” (Grassi, 2017, p. 270)

³³ Yolotl Torres y otros investigadores fundarán en 1971 la “Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones” (SMER), sociedad académica dedicada al estudio y difusión del fenómeno religioso en México, con alcance internacional.

historiador Alfredo López Austin (1989) con el concepto de *nahualli* (persona o animal que tiene poder de transformarse) lo que es traducido por el autor como “lo que es mi vestidura”, “lo que tengo en mi superficie, en mi piel o a mi alrededor” (pp. 120-123). Nos demuestra el carácter dual de lo sagrado y lo humano, esta revisión del concepto *nahualli* alude a cierta fuerza sagrada impersonal, complementaria a los dioses personales del panteón náhuatl³⁴.

En las contribuciones sobre la noción de lo sagrado en la cosmovisión indígena, el antropólogo argentino Miguel Bartolomé (2005) hace referencia sobre esta categoría en los grupos étnicos de Oaxaca:

“Para las Culturas de Oaxaca, en particular y, tal vez, para las mesoamericanas en general, lo sagrado es vivido de manera central como expresión de un orden que regula tanto al cosmos como a la sociedad. A su vez, lo sagrado o secular no sería necesariamente lo opuesto; es decir, un estado de desorden, sino más bien un estado de incertidumbre, en el que las reglas de acción no son demasiado claras. Las cosmogonías locales relatan la instauración de un orden de la naturaleza y la sociedad, las cosmologías perpetúan la legitimidad de ese orden, y lo sagrado es el ámbito del orden por excelencia, un “reservorio” al que recurren buscando su restauración cuando las crisis sociales o individuales lo requieren.” (pp. 18-19)

Estas sugerencias de Bartolomé nos son de mucha importancia porque reflejan la contemporaneidad de los grupos étnicos de México. La idea de que lo sagrado representa un orden de la realidad, implica un *orden supra* que se forja dentro de la continuidad de cierta narratividad y prácticas sociales, sin embargo, al momento de introducir el concepto de *incertidumbre* que genera los procesos de secularización, que si bien no es un desorden total, si es una reestructuración de prácticas y significados que legitiman lo sagrado, que al mismo tiempo nos hace referencia a la tensión generacional que generan los cambios o rupturas de las realidades tradicionales, posibilitando el desplazamiento de lo sagrado a nuevos ámbitos.

³⁴ López Austin (2012) complementara esta idea vinculada al concepto de *cosmovisión*: “el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprender el universo” (pp. 10-25). Como hecho histórico le comprende un proceso de larga duración por mantener un *núcleo duro* como conjunto de elementos y estructuras que se encarga de estructurar y dar forma a los elementos nuevos y maleables que se van incorporando a la cosmovisión. Estos elementos han creado una gran serie de investigaciones antropológicas sobre la cosmovisión mesoamericana y ritualidad indígena en México.

Siguiendo a Bartolomé, desde los estudios etnográficos de la religiosidad indígena en Oaxaca, la antropóloga argentina Alicia Barabas (2006), propone en sus reflexiones el concepto de *etnoterritorios sagrados*, como “una territorialidad simbólica que reúnen las categorías de tiempo y espacio que son el soporte central de la identidad y la cultura porque integran concepciones, creencias y prácticas” (p. 140-141). Tales etnoterritorios sagrados están estrechamente entrelazados con el medio ambiente natural-cultural, donde moran los seres sobrenaturales y donde los rituales son eficaces. Frente a estas propuestas, debemos considerar la síntesis del antropólogo mexicano Félix Báez-Jorge (2009):

“Lo sagrado implica el orden y el desorden, la ambivalencia y la trasgresión; es decir, la construcción y la destrucción del mundo, la unión de opuestos. Es una experiencia psíquica y social que repele y atrae; explica en su ámbito de significación dialéctica los límites de la existencia humana y la razón de ser de las divinidades. Un campo de comunicación, fusión, contagio, empatía, donde nada existe aislado.” (pp.40-41)

La interpretación de Báez-Jorge remite a la síntesis de las consideraciones antropológicas e históricas de varios autores mexicanos que se han dedicado al campo de la religión mesoamericana e indígena de México. Lo sagrado desde estas ópticas privilegian la ritualidad y los sistemas de creencias de los grupos indígenas, en voz de la idea de un proceso de larga duración de origen mesoamericano. Es indispensable saber estos posicionamientos para comprender cierto tipo de hierofanías, las cuales se sustentan en función de un complejo ideológico de larga duración, sin embargo, la capacidad de estas aportaciones para explicar los cambios socioreligiosos contemporáneos necesitan otro giro, para ello el siguiente apartado revisa la recomposición del campo religioso en México.

4: Recomposición religiosa

4.1 Apuntes teóricos sobre la diversidad religiosa en América Latina

Existe una tesis contemporánea que refiere a la crisis de la religión (y modernidad), que podemos afirmar con bastante cautela, indica el rebasamiento de la religión (grandes tradiciones). El filósofo judío M. Buber (1970) hablará del “eclipse de Dios” haciendo referencia a la poca intensidad religiosa que viven las sociedades occidentales y su casi nula vinculación con lo Absoluto. Aunque es una pretensión universalista, la modernidad tuvo diferentes efectos en toda la humanidad contemporánea, pero no debemos caer en la unilinealidad de sus efectos, porque han sido variados e incluso contradictorios a lo antes

especulado, más bien debemos tener en cuenta las variables que hacen posible hablar del *desencantamiento del mundo*, de la secularización, la laicidad, de la proliferación de nuevas religiosidades, cambios religiosos, etc. El filósofo español X. Zubiri (1984), ante este escenario de crisis y diversidad, hablará del desinterés de las sociedades modernas ante el fenómeno religioso: “el hombre actual se caracteriza no tanto por tener una idea positiva de Dios (teísta) o negativa (ateo) o agnóstica, sino que se caracteriza por una actitud más radical: por negar que exista un verdadero problema de Dios” (p. 370).

Sin embargo, el desencanto de la posmodernidad y la crisis de las religiones del libro serán un fenómeno que ha impactado de manea aguda a las sociedades occidentales y europeas. El caso de América Latina es bastante peculiar, y en muchos sentidos contradice las hipótesis y predicciones del “retroceso de la religión”. Especialmente el caso latinoamericano y mexicano nos muestra otras caras de la llamada “crisis de lo religioso”, expresado en la recomposición religiosa y múltiples proyectos de sentido, propios de las necesidades de las sociedades continentales.

Es importante señalar la importancia de este apartado, ya que en las comunidades nahuas de la Sierra Norte de Puebla existe una gran diversidad de ofertas religiosas que debemos explicar, pues tienen una relación directa a los procesos de recomposición religiosa. En el capítulo tercero seremos más específicos sobre esta diversidad local, por ahora nos detendremos en algunas consideraciones preliminares y generales.

Ahora bien, desde la teología mexicana contemporánea, Carlos Mendoza Álvarez (2007), nos habla de la experiencia religiosa posmoderna, la cual se debate entre la crisis moderna y la espiritualidad en disputa:

“El colapso del sujeto moderno ha traído consigo la era del vacío, la conciencia del nihilismo de la existencia y la distancia crítica frente a todo relato de totalidad...La modernidad tardía es más consciente que ninguna otra forma de racionalidad occidental de la contingencia del sujeto, de la labilidad de la voluntad que lo caracteriza como ser responsable, de la ambigüedad de su deseo mimético y fratricida, de la culpabilidad siempre amenazadora de autodestrucción, de la polisemia del lenguaje y de la precariedad de toda institución.” (p. 112)

Frente a este derrumbamiento de los ídolos modernos y premodernos, en donde cabe cualquier religión de tradición antigua, los contextos latinoamericanos nos hemos enfrentado

con nuevas formas de reinterpretar nuestra vida religiosa. Es claro que la anterior síntesis pone a prueba cualquier discurso totalizador, hoy en día tal pretensión puede ser puesta entre paréntesis, criticada y desechada. Estos elementos son algunos a considerar de la transformación sociorreligiosa en América Latina y en México.

El *ser religioso* ha cambiado junto con las necesidades socioeconómicas y espirituales de las diferentes poblaciones humanas. Lo sagrado, naturalmente, ha cambiado también su semántica, no es inamovible frente a las transformaciones y se ha acoplado en una diversidad de gestos religiosos, nuevas creencias y diversas formas de manifestación de la fe. Observamos que, en México, en la década de los 80's, se precipita un cambio en las preferencias religiosas, desde entonces la iglesia católica comenzó a perder influencia en algunas regiones del país, favoreciendo a las iglesias protestantes, bíblicas, evangélicas y pentecostales, naturalmente acelerando los procesos de conversión religiosa.

También debemos señalar la propuesta de Manuel Marzal (2002), teólogo y antropólogo de la religión peruano, el cual será uno de los investigadores que más han aportado a una sistematización teórica-etnográfica-pastoral del fenómeno religioso en Latinoamérica. Su libro *Tierra Encantada: Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*, hará énfasis en la pluralidad de religiosidades que conviven con las múltiples caras del catolicismo (laico, secular, etc.), haciendo referencia a la importancia del proceso de evangelización, las religiones sincréticas americanas, africanas y el protestantismo trasplantado gracias a la emigración, así como el proselitismo diverso del evangelismo y el supermercado religioso posmoderno. Su propuesta se complementa con otras de sus obras como *El Rostro Indio de Dios* (1994), en el cual hará una reflexión sobre las caras de la evangelización en los procesos coloniales y contemporáneos, buscando tanto la evangelización inculturada y la liberadora, el libro presenta cinco trabajos de varios autores sobre los rarámuris, tzeltales, quechuas, aymaras y guaraníes, los cuales demuestran un cristianismo amerindio que valoriza la dimensión sagrada de la tierra, y ve las imágenes religiosas o santos como hierofanías³⁵, donde se da prioridad a la comunidad, la vivencia religiosa, el sentido festivo y la creencia del Dios como Padre-Madre.

³⁵ Este texto de Marzal fue de gran inspiración para la realización de esta tesis, especialmente porque el uso del concepto hierofanía es recurrente, más aún en una obra que trata el fenómeno religioso de poblaciones étnicas en Latinoamérica.

4.2: Cambio religioso en México

En América Latina el proceso de cambio religioso ha tenido diferentes tiempos e impactos. Cristián Parker (2004), sociólogo chileno, ha estudiado estos cambios, donde los signos de este incremento de la diversificación religiosa se han hecho evidentes en la recomposición de las iglesias protestantes históricas, dando mayor visibilidad a las iglesias pentecostales y neopentecostales, al igual que una expansión de movimientos bíblicos no evangélicos, por ejemplo los Testigos Jehová, los mormones y adventistas, una multiplicación de las religiosidades populares, y un crecimiento de nuevas expresiones mágico religiosas, como lo son el movimiento new age, etc. Todo este pluralismo se vio reflejado al interior del campo religioso católico, como lo fue el crecimiento del movimiento carismático y las Comunidades Eclesiales de Base inspiradas en la teología de la liberación y pastorales diversas³⁶.

La crisis del catolicismo se expresa en su tendencia a la subjetivación y a la desinstitucionalización de la vida religiosa que se hace patente la distancia entre creencias y prácticas. El sociólogo suizo Jean Pierre Bastian (2011) en este sentido, afirma que “la tendencia hacia la desregulación del campo católico es disputada por tres polos principales del campo religioso (mágico-religioso, burocrático y carismático), esto abre el espacio de una competencia de oferta religiosa que alimenta también la circulación transnacional de las creencias y de las prácticas” (pp. 29-38).

Este escenario se expresa en la disminución de la adscripción católica en México, sin embargo, como lo señala el sociólogo mexicano Roberto Blancarte (2018), el catolicismo que prevalece entre la población es el llamado popular, esto significa la disminución de formas de culto eclesiales (ya menor al 30% de su práctica), al igual que la disminución de ciertos sacramentos (confesión, confirmación e incluso matrimonio). Por otro lado, las formas de ritualidad popular (públicas o privadas) siguen siendo de alto porcentaje, pero tales ritualidades no necesariamente pasan por los parámetros oficiales³⁷. Ejemplo de ello, dice Blancarte (2018), son los cultos populares a imágenes o santos oficializados o no

³⁶ Parker Gumucio (2005) explica el origen de la crisis de diversidad religiosa en América Latina, la cual “se propició por las pautas de consumo que penetraron en relación con el mercado estadounidense. Al introducir un estilo de vida ajeno a las culturas latinas que obedece a hábitos culturales norteamericanos, se modificaron las pautas de la vida diaria en contextos socioculturales muy distintos a los norteamericanos. ¿Cómo impacta esto en las formas religiosas? No de manera directa sino indirectamente al generalizar una pluralidad de opciones y estilos de vida que legitiman una actitud respecto a la religión que tiende a cuestionar las tradiciones recibidas y, en su lugar, se instala la posibilidad de escoger entre diversas alternativas.” (p. 40)

³⁷ “Esto es producto de una historia larga en la que la población católica, ante la ausencia de sacerdotes, ha construido su propia religiosidad y ritualidad.” (Blancarte, 2018, p.81)

oficializados por la Iglesia: “La santa muerte, al igual que los santos bandoleros, son ejemplo de ello, cultos o mutaciones religiosas del catolicismo que se alimentan tanto de una situación social convulsa como de la incapacidad institucional de la Iglesia Católica para dar respuesta a las demandas religiosas y espirituales de la población” (p. 81). Con ello, existe cierta hegemonía cultural del catolicismo(s) en muchas de las practicas sociales relacionadas directamente a la identidad mexicana. Este predominio cultural católico se manifiesta en diferentes formas flexibles. Blancarte (2018) ante esto también observa una triple transformación del catolicismo mexicano³⁸.

En este punto la *religiosidad popular* católica tuvo gran diversidad de reacciones, una de ellas fue su capacidad de asimilar estos cambios. La antropóloga mexicana Renée de la Torre³⁹ (2012), señalará que, “la religiosidad popular ha permitido la integración de nuevos elementos culturales a los ya existentes, la resistencia ante la cultura oficial y dominante, la preservación de sistemas simbólicos tradicionales y la renovación constante de la cultura” (p. 46). Esta visión nos orienta para pensar en el análisis del cambio y la continuidad de los sistemas religiosos de las comunidades étnicas de México, que, frente al escenario de transformación contemporánea, han implicado nuevas disputas sociopolíticas en el campo de la diversidad religiosa⁴⁰.

Pero el caso mexicano la reflexión aún es más compleja, pues la sacralización de espacios seculares y la desacralización de ciertas prácticas religiosas desembocó en nuevas búsquedas de religiosidad ligada a lo místico, las cuales “adquieren nuevas características en las devociones, produciendo de este modo creencias escencializadoras, construidas a partir de ficciones y sincretismos donde se conjugan el new age, el esoterismo, cosmovisiones prehispánicas, ritualidades y espacios propios del catolicismo popular” (De la Torre, 1999, citado en Hernández, 2013, p. 16). Esto demuestra la multidimensionalidad de la identidad religiosa, siempre en función de la necesidad, al igual que la eficacia del discurso y práctica

³⁸ “1. El aspecto estadístico; dónde es drástica la reducción de miembros de la Iglesia. 2. El aspecto cultural; la creciente secularización de la sociedad mexicana. 3. El aspecto político; la reducción de la importancia política de la institución católica en el contexto de un proceso de laicización de las instituciones del Estado.” (Blancarte, 2018 p. 82)

³⁹ De la Torre, junto con otros investigadores han difundido sus investigaciones y su perspectiva desde la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM).

⁴⁰ De manera estadística en la Secretaría de Gobernación de México podemos observar el registro diverso y extenso de *asociaciones religiosas*, donde en la actualidad existen alrededor de 8300, dónde 5000 de ellas son evangélicas (Blancarte, 2018, p. 81)

religiosa, según su contexto. Algunas hierofanías estarán determinadas a estos factores de flexibilidad, necesidad y eficacia. Ante la lectura de Hervieu-Léger y De la Torre, el sociólogo mexicano Alberto Hernández (2013) sintetiza esta flexibilidad y horizontalidad del campo religioso contemporáneo:

“Se toma distancia de las principales instituciones religiosas para construir o reforzar nuevas o viejas creencias formadas a partir de un sincretismo religioso; también, al ejercer su fe desde un ámbito más horizontal, dónde sus creencias son individualizadas y vividas de un modo más directo y flexible. Si anteriormente el individuo adaptaba sus creencias en el marco de una religión específica. Hoy en día pareciese que el individuo elige en qué creer y bajo que paradigmas hacerlo... Actualmente podría decirse que existen “creencias a modo...” (pp. 16-17)

Esta individualización de la creencia, y la libertad de cómo hacerlo, es una característica para resaltar sobre el amplio campo de religiosidad existente en el contexto mexicano, en dónde las poblaciones indígenas de México también se han adscrito, más que por imposición, por necesidad y satisfacción contemporánea. Por otro lado, Alberto Hernández (2013) apunta que las rutas de migración son elementos fundamentales en el cambio religioso en el país, “esta transformación se debe a factores multicausales y no sólo determinantes por el tema migratorio. Las redes familiares y los vínculos sociales locales y regionales han jugado un papel importante en la diversificación de las preferencias religiosas” (pp.18-19). En la sociología de la religión, como lo sintetiza Hernández (2013), las explicaciones para entender el cambio religioso están en un orden causal, estas son las tres características para considerar:

- 1) El efecto en la sociedad de ciertas actitudes y valores asociados a determinadas comunidades religiosas (ejemplo la relación entre ética protestante y el espíritu del capitalismo).
- 2) El efecto de la estructura de clases en las preferencias religiosas de sus miembros.
- 3) El efecto del cambio social, entendiendo como modernización, en el papel y en la extensión de la religión en las sociedades contemporáneas. Ejemplo de sus efectos: la secularización, entendida como pérdida de fe religiosa. (p.19)

En América Latina se ha optado en especial por las dos primeras relaciones, apuntando que el cambio social es el principal factor del cambio religioso. Esto nos orienta

para entender la diversidad del campo religioso en las sociedades contemporáneas, no sólo en contextos urbanos, sino también en los rurales, lo que presupone la existencia previa de rupturas de la continuidad sociocultural de una región específica.

El concepto de *secularización* en América Latina se utilizará principalmente para explicar el pluralismo y la diversidad religiosa, aquí, la pluralidad religiosa ya no se ligará necesariamente al concepto clásico de modernidad, ahora se disputará con discursos de la posmodernidad y la subalternidad. Sobre esto, el sociólogo Felipe Gaytán (2018) observa que “el pluralismo religioso como enfoque de lo secular muestra la experiencia religiosa, vivencias y prácticas en las que se anudan dimensiones de la fe y espiritualidad con narrativas que no pueden ser tan nítidas en su dimensión sacralizada, sino en una mezcla entre lo sacro y lo profano” (p. 605) De esta manera entendemos a la *secularización* como la *irrupción de lo sacro en horizontes profanos*, y su expresión latente en la vida cotidiana y en el espacio público.

“Los cultos de la santa muerte, la santería. Las Iglesias (denominacionales), los movimientos carismáticos, la migración y con ello las prácticas y las creencias, los rituales y los símbolos, ya no pertenecen a un mundo ajeno... forman parte de la modernidad misma, irrumpen en la racionalidad ...” (Gaytán, 2018, p. 605)

El fenómeno religioso en Latinoamérica presenta una pluralidad compleja y una intensidad visible de lo sacro y lo espiritual, sus múltiples expresiones se disputarán en un tipo de *mercado de fe*.

El antropólogo Elio Masferrer Kan⁴¹ (1991) propone observar otros elementos para entender las reelaboraciones religiosas en América Latina, más allá de la propuesta de los sociólogos y el concepto de secularización. Desde la denominada *perspectiva del creyente*, y su énfasis etnológico, propone analizar las transformaciones en los sistemas de eficacia simbólica, en los rituales, ceremonias y prácticas religiosas, etc., para comprender la diversidad de grupos, sistemas o subsistemas religiosos que dan sentido a la pluralidad religiosa en América Latina. De esta manera, en vez de hablar sólo de *catolicismo popular*, podemos hablar de *catolicismos étnicos*, en función de su propia autodeterminación; por ejemplo, catolicismo nahua, catolicismo totonaco, etc., es decir, pensar la diversidad de

⁴¹ Masferrer y otros investigadores fundarán la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER), la cual a través de congresos y su revista “Religiones Latinoamericanas” difundirán sus propuestas y resultados de investigación.

sistemas religiosos más allá de visiones homogéneas, hegemónicas e institucionales. Masferrer (1991) considerará que los cambios económicos, sociales y políticos no han traído necesariamente la desaparición de los sentimientos religiosos populares, sino que han producido nuevas formas de reelaboración de los mensajes religiosos tradicionales y la aceptación de nuevas propuestas religiosas, de allí la multidimensionalidad de los actores religiosos:

“Entendemos que buscar la perspectiva del creyente, de los “consumidores” de bienes simbólicos religiosos, abre caminos para comprender adecuadamente la dinámica de los sistemas religiosos, los fenómenos de participación simultánea en distintas iglesias, grupos religiosos y las solidaridades que se construyen entre miembros de distintas confesiones religiosas, quienes muchas veces comparten más entre sí que con miembros de otros sectores de la misma iglesia a la que pertenecen” (p.52).

Esta propuesta de Masferrer nos interpela para tener en cuenta que la práctica hace al creyente, lo cual muchas veces pone en duda los sistemas eclesiales hegemónicos, jerárquicos e institucionales. La reformulación del campo religioso mexicano se ha dado, hace hincapié Masferrer (2004), tanto en términos cualitativos (diversidad de prácticas) y cuantitativos (procesos de conversión o uso de servicios religiosos), cambios que sufre especialmente la iglesia católica. Los diversos procesos de globalización, multiculturalidad y diversificación sociocultural han sido plataforma para el aumento de las ofertas religiosas o proyectos de sentido, frente a la desquebrajada credibilidad de las instituciones católicas y actores específicos (casos de corrupción, pederastia, ineficacia, etc). El debilitamiento de la Iglesia Católica ha aumentado el crecimiento de los evangélicos, pentecostales, etc.

Para la demarcación estadística del contexto de diversidad religiosa en México, la *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México* (2016), realizada por la RIFREM, nos demuestra la gran diversidad del campo sociorreligioso, los procesos de conversión, el alza de movimientos protestantes y evangélicos, etc.,⁴² reflejando que el

⁴² La propuesta de la RIFREM contrasta con los resultados de otros grupos de investigación. El libro de Elio Masferrer “Lo religioso dentro de lo político: Elecciones del 2018”, propone datos que varían en relación con la propuesta de la RIFREM; Masferrer hace énfasis en que el catolicismo tiene menos adscripción que lo que dice el propio INEGI, lo cual es correlacional a la metodología difusa en las encuestas nacionales y la clara intención política de mantener al catolicismo como hegemónico y homogéneo. Esta crítica al INEGI también la extiende a los investigadores de la RIFREM, a razón de ciertas cuotas políticas con la Iglesia y confesiones de fe católicas de algunos de sus investigadores. Por ahora sólo citaremos los datos de la RIFREM por lo

cambio religioso tiene un elevado cambio o conversión religiosa (de la filiación católica a otras Iglesias de origen protestante o evangélicos) en regiones del norte, golfo y sur del país. Lo invariable es que la población mexicana está en un proceso de *descatolización*, aunque las cifras no sean totalmente absolutas. Este fenómeno demuestra una gran diversidad y complejidad de sistemas religiosos e iglesias en México. También la Tabla 1 (ver Anexo A) demuestra la distribución de las preferencias religiosas “no católicas” según el INEGI 2010 (RIFREM, 2016, pp. 6-10).

4.3: Procesos de recomposición religiosa: secularización reformulada y desecularización

Ante esta disputa de la idea de una secularización unilineal, la realidad de las últimas décadas demuestra la revitalización o reconfiguración de la oferta de sistemas religiosos que cumplan la gran demanda de satisfacción espiritual de las sociedades contemporáneas, capitalizando los déficits de crisis de sentido. El sociólogo Stefano Martelli (1999) destaca cuatro hechos religiosos contemporáneos no previstos por las antiguas suposiciones del efecto de la secularización:

- 1) El surgimiento y la rápida difusión de los llamados nuevos movimientos religiosos.
- 2) El fortalecimiento de movimientos fundamentalistas.
- 3) El nuevo papel público de las iglesias.
- 4) El renovado interés por prácticas y conocimientos hasta ahora tenidos al margen de la religión y de la sociedad, como la astrología, el ocultismo, la magia y las prácticas neorientales para obtener el bienestar psicofísico. (p. 155)

Para ello Martelli propone el concepto de *desecularización*, el cual obedece a una lógica de *reinicio-mantenimiento-distorsión*. La distorsión se producirá porque combina elementos del arcaísmo con la modernidad. De esta manera la religión recupera su importante función cohesiva y de integración social, pero la secularización persistirá en la separación entre religión y política (laicismo). Esta distorsión hará que la secularización prosiga, pero al mismo tiempo acrecienta la búsqueda de sentido. La *desecularización* es el regreso no tradicional a la tradición ético-religiosa con efectos ambivalentes y distorsionantes, el redescubrimiento de la trascendencia y el reinicio o la recuperación de los valores que constituyen el sentido básico del sistema social (Martelli, 1999, pp. 163-165). Desde esta

ilustrativos que son en función de la visualización general de la pluralidad religiosa, por ello, invito al lector a consultar varias fuentes sobre los datos cuantitativos.

perspectiva multidimensional reafirmamos el valor de lo sagrado en las sociedades contemporáneas, donde el desplazamiento de la búsqueda de sentido ha *migrado* a otras esferas de lo público y lo privado no dominadas previamente por los *sistemas religiosos tradicionales*, siendo esto una característica de la nueva diversidad religiosa.

Siguiendo esa lógica el sociólogo francés Yves Lambert (1999), identifica cinco nuevas formas religiosas de la etapa terminal de la modernidad, *innovaciones religiosas* que hacen frente a la idea de *declinación religiosa* supuesta en la tesis clásica de la secularización: a) Sin espiritualidad, b) Autoespiritualidad, c) Sin jerarquización y sin dualización, d) Paracientificidad, e) Pluralista, relativista, fluctuante, buscadora de fe, f) Organizaciones sueltas tipo red; religión sin la religión. (p. 15) Según el autor estos elementos son productos de la modernidad tardía. Esto nos orienta para entender la complejidad de la diversidad religiosa frente a las ideas reduccionistas de la secularización.

En esta misma línea, para la socióloga Daniele Hervieu-Léger (1996) la *secularización* es “un proceso de *recomposición de lo religioso* en el seno más vasto de redistribución de las creencias en una sociedad cuya condición estructural -por el primado que confiere al cambio y la innovación- es la incertidumbre” (pp. 10-11) La recomposición y reorganización de las creencias es un presupuesto que orienta a una interpretación de la secularización resemantizada y más cercana a los hechos religiosos contemporáneos. De esta manera, la secularización es un proceso de recomposición de lo religioso que responde a la incertidumbre provocada por los procesos de cambio de la sociedad moderna.

Sobre la propuesta de recomposición de lo religioso, Jean Pierre Bastian (2011) le aborda junto con los movimientos migratorios. Para él, la migración “pone en circulación transicional a las creencias y las prácticas religiosas, generando un fenómeno que dinamiza una recomposición religiosa puesta en juego por tres polos principales del campo religioso: mágico-religioso, burocrático y carismático” (pp. 19-38). La migración, de esta manera también es un elemento que considerar para observar los cambios de formas y contenidos religiosos, por tanto, también afecta las formas de lo sagrado y su experiencia.

Ejemplo de este seguimiento teórico, la antropóloga Renee de la Torre y la geógrafa Patricia Arias, ante la migración y la religiosidad, enfatizan en los flujos y redes multilocales, comunidades binacionales, naciones espirituales, reformulación de identidades étnicas, emergencia de reclamos de pueblos originarios, entre-lugares fronterizos, etc. El reto es

hablar de religiosidad y no de religiones, pues consideran que en la primera se pueden incluir diferentes expresiones de lo sagrado que van desde la religiosidad católica popular, sus fiestas, peregrinaciones, apariciones marianas y cultos a santos; el islam latino, los rituales de danza azteca y las denominaciones evangélicas y pentecostales, “estas expresiones tienen diferentes grados de institucionalización reflejo de las recomposiciones geográficas y culturales mediadas por dinámicas transnacionales” (De la Torre, Arias, 2017, pp. 15-16). Desde esta óptica analítica ante las necesidades recientes de las poblaciones de México, Rene de la Torre (2012) afirma que, para entender la religiosidad contemporánea en el contexto mexicano, hace falta “una visión inclusivista de religión, que aborde las prácticas rituales, las maneras de interiorizar y apropiarse de la religión...”(p.47).

Para la mayoría de estos sociólogos de la religión que trabajan en contextos latinoamericanos, observamos que las hierofanías, como experiencia sagrada en sí, solo forman parte de la gran variedad de contenidos que agrupan las religiosidades; aunque no es objeto de estudio privilegiado, como si lo hace la fenomenología de la religión, los análisis sociológicos de las religiosidades son indispensables para entender a la hierofanía en su posición sociocultural, su movilidad y su relación con otros fenómenos estructurales, ideológicos, etc. Sobre todo, como las hierofanías pueden ordenarse en función de la diversidad del campo religioso que existe en México, considerando al mismo tiempo las recomposiciones religiosas que nos evidencian cambios y continuidades en la realidad social.

5: Consideraciones sobre el cambio y la continuidad sociocultural

Es necesario atender el paradigma histórico y antropológico del *cambio y continuidad sociocultural* para entender los campos en los que opera la hierofanía nahua contemporánea. Si bien, de manera general *el cambio* tiene lugar en el *tiempo*, no es igual a este. El sociólogo estadounidense Robert Nisbet (1988) afirma que:

“el cambio tiene lugar en el tiempo efectivamente. Pero este fluye inexorable e irreversiblemente para el espectador, incluso en circunstancias de la más absoluta inmovilidad. El problema estriba en que la continuidad del tiempo se ha hecho con excesiva frecuencia un medio para el cambio. Bajo el hechizo de la continuidad (...) se considera que los cambios mayores en la historia de una estructura social sin consecuencia de las acumulaciones de pequeños cambios”. (p. 31)

Este hechizo de la idea del cambio social va unido a la irremediable discontinuidad de ciertos hechos sociales, comprendidos como rupturas de la continuidad, sobre todo cuando se tratan de cambios profundos en la estructura social. La diversa multidimensionalidad de emergentes rupturas en la realidad social potencializa un despliegue de nuevas continuidades. Su atención antropológica y sociológica son un esquema fundamental para poder comprender el campo de acción real de un sujeto de experiencia(s).

En Latinoamérica el cambio y la continuidad ha estado sometido a las relaciones políticas, económicas y sociales, derivadas de las tensiones hegemónicas y contrahegemónicas, entre los modelos expansionistas postcoloniales, la creciente globalización del capitalismo tardío, las crisis del Estado-Nación, y las nuevas prácticas que evidencian las crisis provocadas por la explotación, la opresión y la desigualdad. El antropólogo argentino Néstor García Canclini (1990), observa que, la globalización generó un proceso de incorporación de distintos elementos de la cultura nacional e inclusive mundial en las culturas locales, “consecuentemente las crisis económicas, los movimientos migratorios, la descalificación del saber tradicional ante nuevas expresiones modernas... contribuyeron a la pérdida de significados y funciones de las prácticas tradicionales, incorporando nuevos elementos que la sustituyan” (pp. 15-20). Estos nuevos elementos sustituyentes expresan nuevos campos de acción diversificados que son coherentes ante las necesidades generadas por las tensiones, movimientos y cambios sociales.

El antropólogo mexicano Alberto Zárate, en su trabajo sobre las danzas en la Sierra Norte de Puebla, observa estos procesos de cambio frente a las nuevas problemáticas sociales en la región nahua y totonaca:

“En el devenir histórico la consolidación de nuevas formas culturales hegemónicas y globalizadoras, junto con las crisis económicas, permitieron acelerar el desuso de distintas prácticas socioculturales en las comunidades indígenas, incidiendo para que las expresiones tradicionales desaparezcan gradualmente con la consiguiente modificación cultural al interior de las comunidades de la etnia.” (2003, p. 79).

Los procesos de larga, mediana y corta duración son importantes para enmarcar un modelo esquemático que vislumbra las rupturas que se presentan en las continuidades, y

observar su daño colateral expresado en un cambio⁴³. Estos factores externos, sigue mencionando el autor, “inciden en la modificación que las familias indígenas desarrollan para paliar las repercusiones que se expresan en distintas formas, como resultado de los distintos tipos de crisis. Como la modificación de estructuras tradicionales, llegando a la desarticulación de las unidades familiares” (Zárate, 2003, p. 80). Los factores externos han de ser fundamentales para entender los procesos de cambio y continuidad de los últimos veinte años en la Sierra Norte de Puebla.

Ante esta realidad del cambio, Guillermo Bonfil Batalla (1990) había señalado que no es posible definir a un pueblo solamente por su cultura, entendida ésta como un universo discreto de rasgos concretos, ya que “la cultura se debe considerar como repertorio de recursos sociales que cambia siempre, y esa su manera de ser” (p. 103). Estos cambios de índole económica, política, religiosa, etc., son visibles por la gran diversidad de fenómenos socioculturales que se encuentran en la Sierra Norte de Puebla, entre ellos la gran diversidad del campo religioso. Bonfil (1990) sigue apuntando sobre este tema:

“A través de la resistencia cultural se pretende la conservación del control sobre elementos culturales propios. Puede revestir una forma pasiva (el terco apego a “la costumbre”, por ejemplo, lo que ayuda a entender el conservadurismo que se atribuye a los pueblos indios), o bien puede expresarse de manera activa... La innovación es la creación autónoma de nuevos recursos culturales; forman parte de este proceso de resemantización de los hechos culturales que resultan de la relación colonial, porque se trata entonces de una manera nueva de entenderlos y manejarlos” (pp. 105-106)

Consideramos que las hierofanías nahuas mantienen una multidimensionalidad en relación con su operatividad, se posicionan y emergen según sea la necesidad contemporánea de los sujetos que conforman la comunidad de Xaltipan, lo sagrado se disputara entre varios campos de acción social hoy existentes y en movimiento.

⁴³ Elio Masferrer en su texto “*Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*” (2006) hace una investigación antropológica de gran valor para comprender este tipo de fenómenos.

6: Fundamento general sobre la intencionalidad de la conciencia

Es fundamental el análisis de las hierofanías nahuas en la dimensión de los *actos intencionales* de la naturaleza de la experiencia, la cual según Raymundo Mier (2014) ante la lectura fenomenológica y el desafío de la hermenéutica de la cultura, mantiene una doble temporalidad (diacrónica y sincrónica), que invoca hacia el pasado y futuro, pero también le confiere valor al instante de su contemporaneidad para lograr una experiencia íntegra del mundo en un presente inactual con horizonte profundo. Esto inscribe los actos del sujeto y sus vínculos intersubjetivos en un ámbito de sentido que emana una plena aprehensión de la historicidad en sí, sus vínculos, su entorno social y material, su incesante aprehensión de la identidad de los objetos (de conciencia) y la integridad del mundo concreto. De esta manera la experiencia es posible gracias a su intencionalidad; la *conciencia* “se caracteriza por su ‘*tendencia hacia*’, el dirigirse hacia algo. Esto es lo que se ha denominado ‘*intencionalidad*’. Por lo tanto, el tema fundacional en la fenomenología es la intencionalidad que opera como correlación o síntesis indisoluble entre el mundo y el hombre” (Montero, 2007, pág. 131).

La experiencia y la intencionalidad de la conciencia la interpretaremos desde la mirada de la *fenomenología estática* y *fenomenología genética*; conceptos que retratan la interpretación y crítica de Emmanuel Lévinas en su tesis de 1930, hacia la propuesta fenomenológica hasta ese momento conocida de Edmund Husserl. También tomamos la interpretación de Roberto Walton sobre la fenomenología de Husserl, que se ocupará del análisis de la *correlación intencional de la conciencia con el mundo*. Su tema central es dar cuenta de un mundo que no es un contenido inmanente sino un *contenido intencional*⁴⁴ que trasciende la conciencia y cuya trascendencia no se puede establecer en ninguna otra instancia que no sea la conciencia. Puesto que las trascendencias se manifiestan en ella, y solo se revelan en ella, “la conciencia es una conciencia trascendental, esto es, en tanto es el lugar de origen de las trascendencias, es decir, la instancia última en que todos los objetos

⁴⁴ “La intencionalidad husserliana no se reduce a la mera direccionalidad de los actos de la conciencia que para Brentano era el rasgo intencional preponderante. Husserl subraya, por el contrario, el compromiso de la intencionalidad con una decisiva “remisión a la evidencia”. La orientación de la conciencia hacia el objeto “intencionado” (Bech, 2001, p. 27). Serrano (1986) también comentara al respecto de la intencionalidad: “La intencionalidad, entonces, adquiere relevancia, no sólo en tanto unifica todos los actos intencionales funcionando como centro de la conciencia, sino también en tanto remite intencionalmente hacia los cumplimientos, hacia la evidencia de lo ‘intendido’ en el acto de cada caso. Todo esto, por supuesto, de manera unitaria, con capacidad de reorganizar, sobre la base de nuevas evidencias, el sistema de la experiencia que proporciona entonces, gracias a la unidad de la conciencia, un mundo unitario objetivo” (p. 42).

trascendentes se muestran y legitiman como tales.” (Walton, 2017, p. 141). Para ello, debemos tener claro de manera general las características de la fenomenología estática y la fenomenología genética.

- a) *Fenomenología estática*: analiza la vida trascendental como algo acabado, es decir, se ocupa de una determinada situación en el desarrollo de la vida de la subjetividad. La atención está puesta en la descripción de tipos de objetos, en su ordenamiento sistemático, y en el desvelamiento de las operaciones subjetivas que permite su constitución.

Es una fenomenología de los hilos conductores. Se guía por las unidades ya alcanzadas de los tipos fundamentales de objetividades, y describe los nexos que al respecto están presupuestos en la conciencia. Para ello procura poner de manifiesto las donaciones de sentido subjetivas que, supuestas en una estructura de sentido dada, analiza las remisiones del darse oscuro de los objetos a su darse claro, y se centra en la fundamentación de la validez...en las remisiones de lo fundado a lo fundante:

Idea de la fenomenología estática: la estructura universal de la validez del mundo, el desvelamiento de la estructura de validez en referencia retrospectiva a la estructura ontológica como la del mundo válido mismo. Estructura de validez = el sistema de las fundamentaciones de validez. (Walton, 2015, p. 46)

- b) *Fenomenología genética*: añade (a la fenomenología estática) el análisis de la autoconstitución o autodesarrollo de la vida trascendental. Su nuevo enfoque examina la génesis de la constitución y muestra «cómo la conciencia llega a ser a partir de la conciencia» de tal modo que distingue formaciones precedentes en la vida de la conciencia, según un «nexo de condicionamiento entre lo motivante y lo motivado». Contempla la historia de los actos y sus objetos mediante preguntas retrospectivas por las distintas implicaciones intencionales de orden temporal. Al explicitar de qué modo surgen los sistemas de remisiones temporales inherentes a los objetos, el análisis genético tiene en cuenta el contenido y de ese modo trasciende la caracterización puramente formal o indeterminada de los horizontes.

Importante en la fenomenología genética es que la noesis, como donación de sentido, responde también a la sedimentación de la experiencia pasada a través de una

transferencia de sentido que es motivada por la semejanza entre la experiencia actual y la experiencia pasada. Con la noción de transferencia se modifica el modo de concebir la captación del objeto elaborado en el ámbito de la fenomenología estática. (Walton, 2015, pp. 46-47)

Como el mismo autor señala, la fenomenología genética permite reelaborar las nociones fenomenológicas fundamentales y ampliar el esquema primero de la indagación fenomenológica. Dice Walton (2015) “El *yo* deja de ser un mero polo vacío porque es examinado como sustrato de habitualidades, mientras que el objeto constituido ya no se limita a lo que le corresponde como mera individualidad, sino que aparece en medio de un sistema de referencias determinadas que le confieren una configuración típica que se extiende a sus relaciones con el mundo circundante.” (p. 47). A continuación, hacemos un despliegue de este proceso fenomenológico y cómo será tratado para el análisis de la intencionalidad de lo sagrado en la hierofanía.

6.1: Fenomenología estática: la intencionalidad de lo sagrado, el proceso de constitución de su plenitud

La idea de la fenomenología estática se puede entender de manera global como el proceso de validación del mundo a través de actos intencionales específicos. Este proceso de conciencia⁴⁵ de constitución de validez se aplicará a las hierofanías nahuas que veremos en el siguiente capítulo, por ello pasaremos a un desarrollo más específico sobre este tipo de actos intencionales que pertenecen a la fenomenología estática de Edmund Husserl (Gibu, 2011, pp. 21-51).

Toda experiencia humana se constituye como tal gracias a diversos actos de conciencia bien localizados, Gibu (2011) lo explica: el primero de estos es la *Noesis* (acto intencional subjetivo), este acto es el *modo en cómo es puesto el objeto en la conciencia*, que se complementa con la *Tesis*, acto por el cual *la conciencia pone al objeto*, en síntesis, es un *acto objetivante*, el cual se realiza a través de la percepción o intuición. El *atributo* es aprehender el objeto de “un solo golpe”, atreves de actos paralelos a las percepciones, como lo son el recuerdo, la imaginación, el juicio o el acto nominal.

⁴⁵ Para Husserl la conciencia puede distinguirse en tres sentidos: “1) El *conjunto* de todas las *vivencias*: la unidad de la conciencia, 2) El sentido que se expresa al decir *tener conciencia* de una cosa, el *darse cuenta* del acto, y 3) El sentido de la conciencia como *vivencia intencional* (acto psíquico que apunta hacia un objeto), este es el sentido principal.” (Marías, 1978, p. 397) Toda conciencia es *conciencia de algo*.

El complemento de la *Noesis* es el *Noema* (contenido objetivo del acto intencional), que prioriza el *cómo se dona (se da) el objeto en la conciencia*. Este es una *unidad compleja* que fija la identidad del objeto y su atributo, logrando así un *noema completo*, el cual refiere al *sentido de algo*, así se constituye en *objeto-noema* y su dar en la conciencia. Los *modos de donación* de los *objetos de conciencia* se pueden entender como algo: Recordado, juzgado, percibido, querido, imaginado, sacralizado, etc. Su dar en la conciencia depende de su contenido.

Se debe entender que *todo acto intencional* es un acto representativo en la medida en que se coloca ante un objeto representado o conocido (mundo de lo real), lo posible. Demostrando que *lo verdaderamente determinante en nuestra relación con el mundo es la cualidad del acto* (noesis), por el que la realidad se vuelve objetiva. Recordando que algo sea objetivo no implica que exista realmente.

Ahora bien, para entender mejor lo anterior debemos comprender como se dividen los actos de conciencia que se activan en este proceso de validez del mundo (objetos) a través del proceso de noesis y noema (Gibu, 2011):

- a) *El acto objetivante* admite dos tipos actos: 1) *Actos téticos*, afirmación de la existencia “en carne y hueso” de la cosa, y 2) *Actos neutralizados*: el reconocimiento de su carácter de objeto.
- b) *El acto objetivante de la representación* también se divide en dos: 1) *Intencionalidad primera*, y 2) *Intencionalidad segunda*.

De esta manera comprenderemos que los actos téticos se agrupan en la intencionalidad primera que se le denominara como (Gibu, 2011):

- 1) *Actos intencionales intuitivos*: Las intenciones evidentes, la percepción, y la evidencia en carne y hueso de los objetos del mundo,

A su vez, los actos neutralizados se agruparán en la intencionalidad segunda que se denominara:

- 2) *Actos intencionales significativos*: Las intenciones vacías, no realizadas (sin evidencia en carne y hueso).

Esto implica que la *intencionalidad intuitiva* y la *intencionalidad significativa* son un conjunto de actos que se complementan, la primera son los actos objetivantes y los segundos son actos de representación.

Para ello hacemos la aclaración de que la intencionalidad no es siempre idéntica, es diferente en cada uno de los casos, pues en el acto intencional los elementos afectivos son maneras especiales de dirigirse hacia algo fuera de sí (algún objeto del mundo), es decir maneras especiales de trascenderse o de establecer una relación con el objeto de la conciencia. Esto se ejemplifica con las distintas formas de dirigirse hacia un objeto, motivadas por la suposición, la duda, la esperanza, el temor, etc., por poner un ejemplo. En nuestro caso el interés es posicionar la existencia de una *intencionalidad (motivada-donada) de lo sagrado* la cual se compone en principio de los dos tipos de intencionalidades mencionadas, la intuitiva y la significativa.

Desde esta perspectiva lo sagrado es un *a priori* (parte de la estructura de la conciencia) y es *objeto* de conciencia (gesto del mundo con contenido simbólico), por lo tanto, podemos pensar en la noción de una *intención de lo sagrado*, un tipo de motivación de orden existencial e inherente en el ser humano (*homo religiosus*), de esta manera lo sagrado puede considerarse un *axioma de búsqueda y encuentro de sentido* que cumple diversas funciones en el devenir del hombre. Sin embargo, la intención de lo sagrado no opera de manera aislada en la conciencia, pues si su origen es la búsqueda de sentido trascendental, necesita un tipo de acto subjetivo que provoque la idea de una *falta del sentido*, el cual debe encontrarse-construirse, este acto puede ser solventado a través de la llamada *intuición del Misterio*, como génesis de la Alteridad Radical, nacimiento de lo Otro, fundamento de cualquier relación con el Mundo de la Vida. En síntesis, la intuición del Misterio opera de manera conjunta para completar la intencionalidad de lo sagrado. La relación simbiótica entre ambas es la particularidad que las distingue de otros actos objetivantes de la conciencia.

La *intención de lo sagrado* contiene en sí misma los procesos que la fenomenología estática propone, en primer lugar, la *intencionalidad significativa* y en último momento la intencionalidad intuitiva. Ponemos en primer momento a la *intención significativa* porque el *impulso de falta de sentido* se correlaciona con este acto de conciencia, pues en este se contienen los modos afectivos, volitivos, etc., la vivencia de lo sagrado en sentido amplio es un acto afectivo totalizador. El objeto amado, deseado, respetado, etc., (sagrado) debe estar dado en una intención del amor, del deseo, del respeto, (de lo sagrado). En estos términos vamos entendiendo que este tipo de intención es irreductible a la representación puramente teórica. La vida concreta es una vida de acción, de sentimiento, de voluntad, de juicio estético,

de interés, de desinterés, y en términos religiosos: de sacralización o profanación. El mundo correlativo no sólo es objeto teórico, desprovisto de sentido, sino se fundamenta también en un mundo de vida.

Con lo anterior la *intención significativa* se define a partir de un *vacío*, su función es *alcanzar una plenitud que no posee*-(fülle) (que aún no es representación) (Gibu, 2011). De esta manera la *intencionalidad de lo sagrado* tiene su impulso en objetos del mundo sólo con existencia significativa, objetos que aún no tienen evidencia en la conciencia, buscando aprender el significado del objeto “en carne y hueso”.

En primer momento la *intencionalidad de lo sagrado es una intención significativa* que “pretende” llegar a una plenitud, es decir un punto dónde su trascendencia pueda ser objetivable en términos de experiencia fáctica, y no sólo como acto de impulso. La experiencia de apertura al mundo se enmarca en estos términos de esta intencionalidad significativa. Desde esta mirada podemos entender por qué la búsqueda de lo sagrado implica un sentimiento de angustia, pues parte de la carencia de objetividad sensible y comprobada.

En este umbral de búsqueda de lo sagrado que la intencionalidad significativa promueve y dirige, le prosigue una experiencia de *tanteo*, donde el sujeto desde una lógica de prueba y error está a punto de constituir el objeto sagrado, pero aún no logra el sentido sagrado en plenitud.

Para alcanzar la plenitud de la intencionalidad significativa de la intencionalidad de lo sagrado y el devenir de su representación, tiene la condición de pasar por el carácter deficitario de la significación a la inmediatez de la intuición. Es decir, ofrecer la plenitud del objeto de manera directa desde la *intencionalidad intuitiva*. La intencionalidad de lo sagrado como acto de búsqueda de sentido se constituye y logra su objetivo en el momento en que la *intencionalidad intuitiva* lo valida. En este momento el *objeto-sagrado* tiene el carácter de objeto verificado por la percepción sensible del sujeto, experiencia fáctica totalizante, ya que cumple con todos los atributos para catalogarse como experiencia en sí o experiencia de lo sagrado, hierofanía existente en carne y hueso y no sólo proyección significativa.

Esto nos lleva a comprobar la existencia de una *hierofanía en plenitud*. Esta expresión se refiere a que el proceso de la fenomenología estática aplicado a lo sagrado ha logrado completar su proceso, donde se ha podido homologar la *intencionalidad significativa*, como proyecto de búsqueda de sentido, con la *intencionalidad intuitiva*, como el cumplimiento del

hallazgo en carne y hueso del sentido. Esto nos revela que *la verdad* sobre nuestro juicio y representación del mundo estará vinculada a la evidencia: La *evidencia* se contempla como el cumplimiento de un acto significativo gracias a la presencia de otro tipo de acto con carácter intuitivo. Ya que como hemos descrito anteriormente en el plano de los actos significativos no hay conocimiento verdadero, pues aún no existe plenitud concreta.

La hierofanía opera gracias a la intencionalidad de lo sagrado, tomando un carácter pleno y de cualidad verdadera en un último momento de experiencia, el de la *fijación significativa*. Los dos primeros momentos de experiencia sagrada, el de apertura al mundo y el de tanteo, carecen aún de evidencias concretas para constituirse con eficacia simbólica profunda para llamarse hierofanía.

Con lo anterior nos queda claro la división de las intencionalidades y actos objetivantes de conciencia, procesos por los cuales la hierofanía logra existir, y dónde añadimos una particularidad categórica como lo es la intencionalidad de lo sagrado. A modo de resumen homologamos a continuación como operan las intencionalidades estáticas con los momentos de experiencia:

- a) Origen de la experiencia sagrada: 1) *apertura al mundo* y 2) *tanteo*. Se mantienen como actos neutralizados y como intencionalidad segunda, es decir dentro del campo de acción de la intencionalidad significativa, experiencias en construcción de plenitud y proyección de lo sagrado.
- b) Constitución de experiencia sagrada: 3) *fijación significativa*. Se mantiene no sólo dentro de la intencionalidad significativa, sino su característica principal es mantenerse como actos téticos y como intencionalidad primera, es decir dentro del campo de acción de la intencionalidad intuitiva, experiencias con evidencia en carne y hueso de un sentido sagrado.

A razón de ello comprendemos que la condición para pasar a lo verdadero para el sujeto implica la plenificación de lo significado a través de lo intuido. La verdad ya no se encontrará solamente en el juicio, sino en la intencionalidad intuitiva, en la percepción de una existencia verificada. El juicio (intencionalidad significativa) y la percepción (intencionalidad intuitiva) son relacionados y puestos en un mismo plano. Así podemos afirmar lo siguiente: *la intencionalidad de lo sagrado es la plenificación equilibrada y horizontal entre el juicio sobre lo sagrado y la percepción sensible del mismo*.

6.2: Fenomenología genética: temporalidad en la intencionalidad de lo sagrado

La intencionalidad de lo sagrado obtiene el grado de verdad fenomenológica por su plenitud fáctica. La hierofanía se completa al poder relacionar de manera eficaz la intencionalidad significativa (como pretensión de plenitud) y la intencionalidad intuitiva (como verificación del sentido). A razón de esta primera constitución de la hierofanía, es necesario añadir el carácter temporal de la construcción de la vivencia intencional; para ello hacemos uso de otras dos intencionalidades de tipo temporal las cuales están dentro del campo de la llamada fenomenología genética. Las primeras intencionalidades, las estáticas, no contienen dentro de sus parámetros el carácter temporalizador de la conciencia, el cual representa una variable de suma importancia que explicaremos a continuación.

Debemos pensar en términos husserlianos que la conciencia puede ser definida como una corriente en el tiempo, la cual debe entenderse como *tiempo inmanente*. De esta manera la temporalidad es el continuo fluir de la conciencia que hace posible nuestra relación con los objetos intencionales, los cuales pueden llegar a constituirse como objetos intencionales sagrados, dependiendo de la relación nominativa del sujeto con el objeto del mundo.

Según la tesis fenomenológica de Husserl, el tiempo de la conciencia es flujo continuo de instantes constituidos por impresiones sensibles (la percepción), las cuales están dentro de los parámetros posibles de la existencia del sujeto como ente viviente. Así *la sensibilidad* establece el carácter subjetivo del sujeto en tanto posibilita el surgimiento de una conciencia temporal a partir de un retroceso hacia el punto de partida de todo recibimiento: La primera impresión sensible o *protoimpresión* es la fuente primigenia de toda conciencia y ser. La conciencia temporal será posible gracias a la *retención* de un pasado continuo, es decir de la conciencia de una impresión sensible que *ya sucedió*, y que ahora es representada como objeto de conciencia.

Para entender esta constitución temporal regresiva, debemos atender el concepto de *protoimpresión*. La *conciencia interna* se da gracias a la *protoimpresión*, pues es la *génesis espontánea de la intencionalidad*. Así la conciencia no es nada sin la impresión sensible, pues es la individuación primigenia, la aparición relacional entre el sujeto y el objeto. La *percepción* es a la vez *el que percibe (sujeto)* y *lo percibido (objeto)*, los cuales son simultáneos, de esta manera toda distinción entre percepción y percibido reposa en el tiempo, sobre el *desfase* entre la mirada y lo mirado (Gibu, 2011).

El carácter de esta diferencia temporal de está *no-coincidencia de la conciencia consigo misma* hará posible el primer acto de percepción, la primera recepción de la alteridad. La conciencia surge gracias a la recepción de una realidad distinta de ella a través de la protoimpresión. Toda *protoimpresión* origina un nuevo punto de partida temporal, un nuevo presente que pasa y se transforma en un pasado.

La protoimpresión posibilita el *desfase temporal* del acto de la percepción, genera una distancia entre *el sujeto qué mira* y *el objeto mirado*, de esta manera el sujeto temporaliza la realidad. Es decir, desde el momento en que la impresión sensible del presente se *retiene* como un pasado recién creado, el presente puede considerarse como un *eterno ahora inactual*. Es necesario entender sistemáticamente el proceso temporal de la *retención* (Gibu, 2011):

- 1) Lo pasado queda retenido en el presente de una nueva protoimpresión, a modo de retención;
- 2) La conciencia actual de una impresión y de un ahora que ya dejaron de existir;
- 3) La permanencia del “ahora inactual” en la retención es posible gracias a la distancia temporal de la protoimpresión;
- 4) Primer indicio de existencia de la conciencia y primer dato de la intencionalidad;
- 5) La intencionalidad no es otra cosa que la distancia o desfase temporal que surge a partir del presente.

Podemos afirmar en este sentido que la conciencia del tiempo es la temporalización misma, la cual se divide en dos dimensiones, por un lado, *la retención* del pasado en el presente y *la protención*, la cual es *el horizonte futuro*, conciencia de *hechos inactuales que se proyectan* (porvenir). *La retención* y *la protención* serán la forma misma del flujo temporal: el retener y el protener coinciden.

Entendiendo la intencionalidad como distancia o desfase temporal que surge del presente, la *intencionalidad de lo sagrado* por su naturaleza significativa e intuitiva también pasa por el carácter temporal de la conciencia y el flujo de las impresiones sensibles. La intencionalidad de lo sagrado también se constituye de una *intencionalidad longitudinal*, la cual contiene este proceso de *retención* y *protención*.

Recordemos que en reducción la hierofanía puede entenderse como una operación subjetiva sobre el sentido de vida, por ello, implica observarla desde su génesis creadora, como experiencia humana que se realiza, se retiene y se proyecta. La protoimpresión

posibilita el flujo del tiempo por su desfase entre el pasado y presente, la hierofanía como vivencia intencional opera dentro de este flujo continuo de impresiones para crear una temporalidad interna, que, hasta cierto punto, pueda diferenciarse de aquellas vivencias intencionales que tienen una naturaleza temporal ordinaria, la hierofanía, como acontecimiento sagrado, será interpretada como temporalidad extraordinaria. Esta operación que realiza la intencionalidad longitudinal será clave para diferenciar la profundidad de cada vivencia intencional, pero para llegar a esta “conciencia de”, falta otro acto intencional que complementa el circuito de la fenomenología genética. Es importante resaltar que hasta este momento la intencionalidad longitudinal (protoimpresión, retención, protención= tiempo) se yuxtapone con los actos de la fenomenología estática, la intencionalidad significativa (juicio) y la intencionalidad intuitiva (evidencia).

El proceso de retención es dónde reposa la verificación en *carne y hueso* o evidencia de la existencia de los objetos intencionales de conciencia, en otras palabras, la *intencionalidad intuitiva*, la cual otorga el valor de verdad de la vida concreta de la experiencia, mantiene su carácter operativo de valor de verdad dentro del proceso de *retención de la intencionalidad longitudinal*. Por otro lado, *la intencionalidad significativa*, como acto intencional trascendental que busca la plenitud de sentido y verificación de un valor que aún no posee, mantiene su operatividad de búsqueda de plenitud dentro del proceso de *protención de la intencionalidad longitudinal*, ya que la protención es la proyección futura de los hechos inactuales, es decir la proyección del flujo de la retención, la extensión aún no verificada de un objeto intencional. De esta manera la protoimpresión será el *acontecimiento creador* para que el sujeto realice un acto categorial o trascendental, como lo es *el sentido de lo sagrado*.

Ahora bien, la intencionalidad no sólo es longitudinal como la hemos descrito hasta hora, como un acto intencional que genera el flujo del tiempo inmanente, también debemos reparar en su carácter transversal, para lograr entender el sentido completo que la fenomenología genética propone (Gibu, 2011):

- 1) *Intencionalidad longitudinal*: A punta a captar el origen del flujo temporal de la conciencia y queda expresada en los conceptos de protoimpresión, retención y protención.

- 2) *Intencionalidad transversal*: La conciencia se dirige e intenciona el objeto temporal en el curso a fin de constituirlo (de manera trascendental). Las impresiones sensibles son desbordadas por una conciencia que les otorga un sentido y un fin que por sí mismas no poseían.

La *intencionalidad transversal*, a diferencia de la longitudinal, revaloriza el sentido trascendental de las impresiones mismas, dándole profundidad a la percepción, es decir valorización de significado del objeto intencional. Así, la intencionalidad trasversal opta por captar las impresiones sensibles para orientarlas como *objetos intencionales*, para planificarse e informarse en una realidad distinta a la propia conciencia; en esa operación se crean las *unidades de sentido*: realidades significantes con horizontes correlativos, las cuales serán de vital importancia para la formación intencional de lo sagrado, y el proceso de constitución de una memoria con elevaciones y profundidades de significado para el sujeto. Por ello, esta intencionalidad tiene como fin formar *unidades de sentido* dentro del flujo temporal de la conciencia (protoimpresión, retención y protención). Con este proceso de constitución de sentido de la realidad objetual se logra extender y contener los significados con profundidad axiológica y nominativa, correspondientes incluso a la gama diferenciada de valores construidos sociocultural y psicológicamente en el sujeto.

Las *unidades de sentido* objetivadas por la intencionalidad transversal nos darán la unidad objetual necesaria para el análisis de una fenomenología de lo sagrado que proponemos; la intencionalidad de lo sagrado tendrá en su teleología lograr construir e identificar en el correlato de la conciencia (memoria) las *unidades de sentido sagrado*, separadas de otras unidades de sentido con un valor funcional para otro tipo de fines trascendentales. Las unidades de sentido sagrado serán otro tipo más de las unidades de sentido existentes, desde las más básicas, como el ordenamiento categorial de sentido de la realidad perceptual, hasta el ordenamiento trascendental, con flujos y direccionalidades correspondientes a un mundo socioculturalmente vivido.

Con lo mencionado, la intencionalidad transversal abarca los actos de conciencia (noesis) y lo realmente dado (noema) en el presente, también a lo dable en el pasado y en el futuro. Ser consciente del flujo temporal (intencionalidad longitudinal), es también ser consciente de las vivencias y de las fases del objeto temporal (intencionalidad transversal).

De esta manera debemos entender que la retención y la protención tanto en la captación del flujo temporal como en la de los objetos intencionales están dadas en función del tiempo presente. Existe una primacía del tiempo presente respecto al pasado y al futuro (el correlato de conciencia). El tiempo presente será aquí un flujo continuo de una conciencia intencional (no realidad objetiva respecto a otras). La recuperación del pasado y la orientación del futuro se realizan en *el aquí y en ahora*, en el presente de la conciencia. Si surge la conciencia es porque finalmente el *yo* es libre para autodeterminarse en la protoimpresión y libre también para recuperar en el presente el tiempo perdido (retención), así como el tiempo aún irrealizado (protención).

En síntesis, nuestra propuesta se basa en la identificación de las *unidades de sentido sagrado* y su constitución por la *intencionalidad de lo sagrado en la experiencia nahua*. Las hierofanías investigadas proporcionan los datos suficientes para objetivar las intencionalidades, las cuales se manifiestan en los contextos socioculturales posibles, que se contienen dentro de los campos sociales concretos, giro que veremos hasta el capítulo cuarto

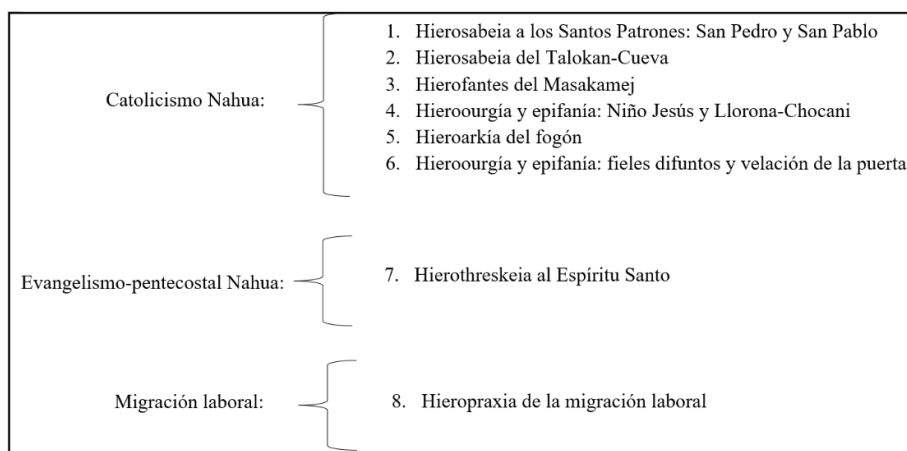
Ahora bien, el siguiente capítulo tiene el objetivo de presentar etnográficamente las hierofanías nahuas de la comunidad de Xaltipan, las cuales se reproducen dentro de los sistemas religiosos y fuera de estos, expresando los inminentes procesos de recomposición religiosa y desplazamientos de lo sagrado, reflejo del devenir histórico de los nahuas de la Sierra Nororiental de Puebla.

CAPITULO TERCERO

ETNOGRAFÍA DE LAS HIEROFANÍAS NAHUAS EN XALTIPAN

La narrativa comunitaria dónde se acontece la experiencia de lo Sagrado resulta diversa y compleja, la recomposición del campo religioso y social es evidente e innegable. Los siguientes apartados hacen ver cada una de las hierofanías registradas a través del proceso etnográfico realizado en Xaltipan, con las cuales se pretende demostrar: a) que *la hierofanía* es un fenómeno *sociofenomenológico*, b) al ser un *fenómeno social* se relaciona con todos los procesos socioculturales que componen la historicidad y existencia de la comunidad de Xaltipan, c) que cada una de ellas existe gracias a que se ha construido un *campo sociorreligioso* que posibilita su reproducción, es decir, parte de la narrativa comunitaria.

Debemos aclarar que estas hierofanías probablemente no son las únicas que se reproducen, la experiencia de lo sagrado es diversa y multidimensional en su forma de manifestarse. Adelantándonos un poco al análisis, la hierofanía nahua se contempla y reproduce entre la narratividad de la comunidad y sus múltiples actores sociales que le constituyen; por su cualidad narrativa, estas hierofanías se concentran en sistemas bien identificados. Tenemos las siguientes: 1) Hierofanías pertenecientes a la narrativa del Catolicismo Nahua, 2) Hierofanías pertenecientes a la narrativa del Evangelicalismo Indígena, 3) Hierofanías pertenecientes a la narrativa de la migración. Aunque en cantidad la primera sigue siendo la hegemónica, las otras dos son síntoma de las recomposiciones tanto del campo religioso como el sociocultural en general. Se dividieron de la siguiente manera:



Muchas de estas hierofanías no son aisladas entre ellas, en algunos casos veremos cómo algunos actores sociales reproducen dos tipos de hierofanías semánticamente diferentes,

hecho que nos habla de la multidimensionalidad de las identidades nahuas. Por otro lado, algunas hierofanías, como es el caso de las vinculadas al fenómeno migratorio, se descentralizan de los sistemas religiosos formales. Nuestro objetivo es hacer clara esas distinciones.

1: El catolicismo nahua

Hemos adelantado que el campo religioso en Xaltipan es dinámico y ofrece una amplia diversidad de religiosidades y podemos precisar que su sistema religioso hegemónico es un tipo de catolicismo étnico, el cual definimos como *Catolicismo Nahua*: un sistema religioso con una matriz cultural de origen mesoamericano yuxtapuesto, mimetizado y estructurado bajo el influjo sociohistórico de la religiosidad colonial y de tendencia evangelizadora, orientado de manera contemporánea por diversos procesos político-religiosos, especialmente impulsados por pastorales indígenas y la teología india.

Aunque existe una red de rituales católicos-nahuas que están vinculados directamente a las entidades anímicas de la tierra, el cielo y el mundo subterráneo, el catolicismo nahua no es puro, ni ha mantenido una continuidad histórica lineal. Antes de entender las hierofanías pertenecientes a este campo de narratividad, queremos señalar el papel de la Iglesia Católica en la región, así como el impacto que ha tenido en la reproducción de religiosidades nativas.

1.1: Configuración del poder social-religioso

Para hablar del contexto contemporáneo del catolicismo nahua o étnico en la Sierra Norte de Puebla, debemos comenzar por atender el papel de la influencia del *Concilio Ecu­ménico*⁴⁶ *Vaticano II*⁴⁷ (1962-1965) en Latinoamérica, como plataforma que impulsó la conformación

⁴⁶ Es una reunión o asamblea que convoca a todos los obispos (representantes de un territorio cristiano particular) de toda la Iglesia para discutir y reflexionar sobre la teología y doctrina de la Iglesia. El concilio o reunión es parte de la estructura del pensamiento cristiano, pues se basa en la necesidad de congregar a la cristiandad, buscando un diálogo interreligioso (característica de lo ecuménico). Los concilios son una herramienta para fijar la doctrina y orientarla para aplicarse en toda la Iglesia.

⁴⁷ El concilio “contó con la presencia de 2500 “padres conciliares”, siendo hasta ahora el más universal en la historia de la Iglesia. En la asamblea se reunieron obispos de los cinco continentes con un peso importante y desconocido hasta entonces de las “iglesias jóvenes”.” (Morello, 2007, p. 89) El concilio fue convocado por el papa Juan XXIII (1881-1963), el cual, como apunta Gustavo Morello (2007) impulsó decididamente el acercamiento de la realidad del mundo moderno con la Iglesia, renunciando al proyecto de restauración de una cristiandad de tipo medieval, a modo de actualización. Angelo Rocanlli, “el papa bueno”, sigue señalando Morello (2007), “estaba convencido de que la Iglesia debía adaptar su predicación, organización y métodos pastorales a un mundo profundamente transformado... Elegido papa, convocó al Concilio Vaticano II (1962-1965) con el propósito del aggiornamento (renovación y modernización de la Iglesia Católica) para lo cual buscó la colaboración de los obispos del mundo entero, incluso de las iglesias cristianas no católicas.” (p.86)

de la *Comunidades Eclesiales de Base* (CEB), pastorales de la Teología India, etc. Para esto es importante recordar que, en la Sierra, como en sus comunidades, el campo religioso es diverso. Como adelantábamos en apartados anteriores, las campañas evangélicas y bíblicas no son nuevas en la región; en el caso de Xaltipan tienden a ser constantes desde principios de este siglo, con gran efectividad en los procesos de conversión religiosa.

Como mencionábamos en el apartado *Contemporaneidad del campo religioso en las comunidades nahuas de la Sierra Nororiental de Puebla*, desde comienzos del siglo XX, existen campañas misionales de diferentes iglesias denominacionales protestantes, bíblicas, evangélicas etc., con relativo éxito para instaurarse en la Sierra Norte de Puebla. El acceso de estas iglesias y movimientos religiosos en comunidades indígenas, católicas por siglos (desde la época colonial), se potencializó gracias a la apertura de la Iglesia Católica en aceptar el libre credo en el mundo y la diversidad de religiosidades, acordado en las reformas del Concilio II, especialmente por su impronta ecuménica y progresista. La repercusión política del Concilio II, afectó en particular en las regiones de Latinoamérica, ya que se aceptaba la existencia de una gran diversidad de ofertas religiosas. Esto incentivó la creciente conversión religiosa en todo el continente.

De manera particular, en la Sierra Norte de Puebla, este fenómeno afectó en gran medida, como señala Masferrer (2010):

“Una de las cualidades de la institución católica fue su capacidad de adaptación ante las transformaciones sociales, sin embargo, el desprestigio por coyunturas al solidarizarse con prácticas de dominación oligárquicas y el silencio ante distintos conflictos sociales con estrategia política, desembocó a una modificación en su postura social y trabajo pastoral expresados en el Concilio Vaticano II, con el cual se abrió una gama de posibilidades para la presentación de variadas propuestas pastorales como la llevada a cabo en la Sierra Norte de Puebla” (p. 313)

A estas circunstancias, Masferrer (2010) sigue apuntando que, en el campo religioso, se propiciaron otros acontecimientos de un nuevo trabajo pastoral y el aumento de la participación especial del laico en México, y en este caso en la Sierra Norte. Este aumento en la participación y poder de acción del laico, naturalmente generó una descentralización de la hegemonía de la administración pastoral-clerical de la Iglesia como institución.

De manera conjunta, la influencia social y pastoral de la *teología de la liberación*⁴⁸, propició e incentivó a los denominados catolicismos sociales (populares, indígenas, etc.). La Teología de la Liberación nace como recepción creativa del Concilio II, movimiento teológico-pastoral que se originará a través de las iglesias locales latinoamericanas, situadas en contextos de pobreza, exclusión, marginalidad y desigualdad social. El teólogo mexicano Carlos Álvarez-Mendoza (2014) nos sintetiza esta propuesta teológica de la siguiente manera:

“ La principal pasión y objetivo de la Teología de la Liberación es hablar de un Dios revelado por Jesús de Nazaret en medio del actual sufrimiento del inocente (sujetos y pueblos en desigualdad); (Desde esta revelación de Dios) busca reconocer los *signos de los tiempos* en medio de los procesos sociales de liberación que los pobres viven hoy en el seno de la sociedad latinoamericana y caribeña, donde predomina la estructura capitalista de mercado y la lenta transición a la democracia moderna.” (p.162)

De esta manera, el movimiento de liberación promueve el compromiso de los cristianos por la promoción de la justicia social y la democracia en la región, como signos del Reinado de Dios en el corazón de la historia. El acompañamiento a los pueblos oprimidos por parte del cristiano comprometido se dará desde diferentes formas, especialmente desde una pastoral que generé una reflexión desde las necesidades sociales.

El impulsó de movimientos de *Acción Católica*⁴⁹ (AC), y la conformación del movimiento de *Lectura Popular de la Biblia* a través de las Comunidades Eclesiales de Base

⁴⁸ Este movimiento latinoamericano nace como discurso teológico moderno entre 1971 y 1972 con las obras fundadoras de los llamados “padres conciliares”, como Gustavo Gutiérrez (Perú), Rubem Alves y Leonardo Boff (Brasil), y Hugo Assman (Uruguay). Estos teólogos, menciona Álvarez Mendoza (2014) “reflejaron el cristianismo social y los procesos de cambio social, desde el contexto de una región del mundo con pobreza, dictaduras militares o partidos únicos y una religión cristiana sumamente sacramentalista. Su reflexión teológica estará marcada por una impronta profética e inspirada por una espiritualidad de la acción, percibida en el movimiento de Acción Católica, sacerdotes obreros (antes del Vaticano II).”

El elemento central de esta propuesta teológica fue entender el plan de Dios en la liberación de los oprimidos, de allí su nombre como promotores de “La Iglesia de los pobres”. Se logró reconocer a los pobres como sujetos históricos y como interlocutores privilegiados del Reinado de Dios anunciado por Jesús.

Uno de los acontecimientos importantes fue la II Conferencia Episcopal de Medellín (1968) que impulsó el movimiento de la Teología de la liberación, propia de aggiornamento conciliar. Posteriormente se discutirán sus planteamientos en otras conferencias episcopales latinoamericanas, como la de Puebla y Santo Domingo.

⁴⁹ El movimiento de Acción Católica tuvo gran impulsó después del Vaticano II, especialmente en Latinoamérica, pero existen previo a las reformas de los 60’s: “Surgieron sociedades seculares para ser “el brazo de la jerarquía” ... Juventud Obrera Católica (JOC) en Bélgica, para introducirse al mundo obrero. *Acción Católica* fue la institución laica por excelencia en América Latina, nacida en los 30s, su esplendor será hasta

(CEB), se instauraron en las zonas periféricas de la administración de la Iglesia Católica. Estas configuraciones del trabajo pastoral tuvieron gran impacto en la Sierra Norte de Puebla, las cuales han orientado a las religiosidades nahuas a través de la *teología india*, que busca potencializar las religiosidades étnicas de América Latina, su *Semillas del Verbo* y la vivencia religiosa con el *Dios de la vida*. Una definición puntual sobre este pensamiento teológico tan particular la ofrece el padre indígena Eleazar López Hernández (1994), sacerdote y teólogo católico:

“La teología india es el conjunto de experiencias y de conocimientos religiosos que los pueblos indios poseen y con los cuales explican, desde milenios hasta el día de hoy, su experiencia de fe, dentro del contexto de su visión global del mundo y de la visión que los demás tienen de estos pueblos. La teología india es, por tanto, un acervo de prácticas religiosas y de sabiduría teológica popular, del que echan manos los miembros de los pueblos indios para explicarse los misterios nuevos y antiguos de la vida. Por eso no se trata de algo nuevo ni de un producto propiamente eclesial; sino de una realidad muy antigua que ha sobrevivido a los embates de la historia.” (p. 10)

Este reavivamiento de la experiencia religiosa étnica ha tenido fuerte eco en las comunidades nahuas de la Sierra de Puebla. Por ejemplo, en Xaltipan, la dinámica ritual y litúrgica de la Semana Santa es llevada a cabo por individuos que pertenecen o se formaron en las CEB, o movimientos pastorales populares profundamente laicos. Por otro lado, las misas parroquiales del domingo y fechas importantes son realizadas por sacerdotes pastoralmente orientados a la teología de la liberación e india, oficiando las misas tanto en castellano como en nahuat, usando atavíos con bordados nativos. Esta influencia teológica también se observa en la aceptación y acompañamiento que tienen los sacerdotes para que las cuadrillas de Migueles, Santiagos, etc., entren al templo para danzar en ofrenda a los Santos Patrones.

los 70's... Intentaba restaurar la vida cultural católica y ser una forma de misión en el mundo con ramas especializadas: La Acción Católica Obrera, Agraria, Juvenil, Estudiantil, Universitaria, etc. De allí surgirán grandes dirigentes de la Democracia Cristiana. Uno de sus objetivos en América Latina fue despertar en las clases dirigentes la preocupación social y guiarlas, bajo la dirección de la iglesia. Se gestó una elite que descubría su rol y tomaba conciencia de su influencia en la vida social y política (al margen de la propia jerarquía).” (Morello, 2007, pp. 84)

El discurso de los actores católicos laicos prioriza la unión de la comunidad ante la situación de marginación y desigualdad social, enmarcado en la lógica de un cristianismo social. De esta manera, las Comunidades Eclesiales de Base, según Masferrer (2010) tienen una participación política laica más activa, donde las tareas más significativas en el trabajo evangelizador, con el fin de capacitarlo como agente capaz de atraer la atención en su comunidad sobre los problemas sociales, políticos y económicos del entorno, con la finalidad de tomar conciencia y buscar soluciones.

Las CEB reproducen el trabajo pastoral y evangelizador a partir la Lectura Popular de la Biblia, la cual es sometida a una exégesis comunal y coherente con las necesidades contemporáneas de las comunidades nahuas. En Xaltipan estos laicos usan la interpretación de la Biblia como instrumento para mostrar el camino por el cual se busca la liberación de opresión estructural, por ejemplo, en el acceso diferenciado a oportunidades y recursos.

También hay que mencionar a las organizaciones que tienen gran impacto en estas rearticulaciones de la administración del catolicismo nahua. Es el caso del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, CENAMI⁵⁰, asociación religiosa que se autodenomina como un instrumento de búsqueda y servicio que facilita el caminar convergente y plural de los pueblos indígenas, para la realización de su propio proyecto de vida, en la sociedad y en la Iglesia, fuertemente ligado a la Pastoral Indígena.

1.2: Religiosidades nativas

En esta lógica política-pastoral que mencionamos se enmarca el Catolicismo Nahua, inspirado en los movimientos de la teología de la liberación y teología india. Este proyecto administrado por las CEB y los grupos de Acción Católica, apoyan de manera especializada las religiosidades nativas, como las fiestas patronales, la Semana Santa, el cambio de mayordomías, los rituales de sacramentos, conmemoración de difuntos, etc. Estos actores laicos usan de manera simbólica instrumentos propios de los sistemas religiosos nahuas como parte de los procesos de las liturgias católicas, allí se observa la síntesis de estas

⁵⁰ La CENAMI, tiene como objetivos colaborar de manera directa en las necesidades socioculturales de los pueblos indígenas, interviniendo en los siguientes procesos:

- 1) Defensa y reconstitución del territorio, agricultura y comunalidad de los pueblos indígenas.
- 2) Revitalización y dinamización de la economía comunitaria indígena.
- 3) Rescate y fortalecimiento de la vida y salud de los pueblos indígenas.
- 4) Afirmación de la identidad cultural y religiosa de los pueblos indígenas.
- 5) Promoción de iglesias autóctonas.

Esto se puede consultar directamente en su propia página web: <http://cenami.org/node/2>

recomposiciones del campo religioso católico. Esto se observa desde el uso instrumental del sahumero para la sacralización de los espacios, la práctica de danzas rituales que se ofrecen a los santos patronos, hasta la asociación y síntesis simbólica de divinidades marianas católicas con *Tonantzin*, cualidad femenina de la divinidad y a *Dios-padre* con *Totatzin*, cualidad masculina de la divinidad supra.

Este catolicismo nahua, también lo podemos enmarcar como parte del movimiento *Católicos de la Teología India* o iglesia autóctona. Masferrer (2010) sobre esto señala lo siguiente:

“Los podemos definir como católicos influidos por los católicos de la teología de la liberación latinoamericana (por medio de las CEB) pero con la característica de configurar una síntesis de los catolicismos étnicos. De manera general predominan en áreas indígenas donde los obispos son de la Teología de la Liberación o tienen una línea posconciliar. Los operadores principales son los catequistas, laicos comprometidos que operan como especialistas religiosos locales, pero que por ser laicos pueden a su vez desempeñar un liderazgo político” (p. 318)

Estos catolicismos étnicos han sido fuertemente acompañados por esta Teología India⁵¹, la cual se fundamenta en la reflexión comunitaria nacida de la experiencia comunal del llamado Dios de la vida, que hace referencia a la relación humano-divina entre pueblos y culturas con la madre naturaleza y con la concepción sagrada del *Madre-Padre de la vida*, *Tonantzin-Totatzin* para los nahuas de Xaltipan.

1.3: La configuración política pastoral de los catolicismos étnicos

Con lo señalado anteriormente, entendemos al catolicismo nahua de Xaltipan como parte de los movimientos pastorales y religiosos de la Teología India, resultado de una corriente del catolicismo social que tiene su antecedente inmediato en la Teología de la Liberación Latinoamericana. En cuyo caso, incentivó las lecturas étnicas del catolicismo, propiciando la

⁵¹ Un dato que demuestra la importancia de la teología india en el mundo católico y a nivel Iglesia, es la visita del papa Francisco en 2016 a San Cristóbal de las Casas en Chiapas, donde presidió una misa en español, tzeltal y totzil. Su discurso hizo referencia a la necesidad del mundo en aprender las formas de reciprocidad de los pueblos indígenas con la madre naturaleza, tema que fue eje en su encíclica de 2015 *Laudato si'*. Al terminar su discurso, teólogos y pastores jesuitas de la misión Chiapas le entregaron la Biblia traducida en Tzeltal, como parte de un proyecto de más de treinta años de traducción comunitaria. Otro de los actos significativos fue su visita a la catedral de San Cristóbal, donde se encuentran los restos del exobispo de Chiapas, Samuel Ruíz, representante de la teología de la liberación e india en México, su labor ha sido reconocidamente por la lucha de los pueblos indígenas y actor importante en tiempos del conflicto del EZNL y el Estado mexicano.

continuidad eficaz de una síntesis sincrética creada en la colonia, en relación con la religiosidad mesoamericana.

La intención es entender que la llamada *religiosidad popular* e indígena en la región del Totonacapan no está aislada de los procesos de configuración política y pastoral que ha tenido el catolicismo a nivel global, continental, nacional y regional. La existencia y mantenimiento de muchas de las prácticas consideradas parte de la cosmovisión nahua, se reproducen gracias a la existencia de movimientos como la Teología India y la Teología de la Liberación, mediante actores sociales como las CEB, las AC y la CENAMI⁵², entre otras. Estos actores han podido incorporar proyectos católicos étnicos dentro del discurso de la diversidad sociocultural que el propio catolicismo tiene actualmente, y que, había estado en las periferias de las cupulas del poder eclesial del Catolicismo Apostólico Romano hegemónico. Dentro de este contexto de configuraciones del poder social religioso la hierofanía nahua se manifiesta.

Aunque el catolicismo étnico es el hegemónico en las disputas del campo religioso, ha sobrevivido gracias a: 1) el trabajo evangelista y pastoral de los laicos comprometidos con la reproducción del discurso católico, 2) la continuidad de una matriz cultural históricamente profunda y de origen mesoamericano. Esta última ha sufrido rupturas, reconfiguraciones y reincorporaciones para su propia supervivencia, pero es contemporánea porque expresa una resolución de algunas necesidades sociales. A pesar de estar vinculada con elementos de origen prehispánico, siempre ha estado sometida a las configuraciones del catolicismo a diferentes niveles. Hoy en día, el fenómeno religioso *indígena* está fuertemente ligado a su posicionamiento como catolicismo étnico, estructurado gracias a la Teología India.

1.4: Fragmentación sociorreligiosa generacional

El catolicismo en todas sus corrientes ha estado en crisis desde hace ya varias décadas, esto ha desembocado en una disputa con otras propuestas religiosas o procesos de secularización, entendiéndolo como proceso de recomposición del campo religioso. La disputa se dará con Iglesias denominacionales de origen protestante; en particular en Xaltipan con grupos evangélicos. Esto, ligado a las rupturas de las formas tradicionales de la vida nahua, denominadas la costumbre, ha creado una tensión generacional entre pobladores y la desarticulación de la práctica religiosa católica.

⁵² Desconocido eclesialmente por el episcopado mexicano

Ejemplo de esta desarticulación es notable verle en la *Semana Santa* y otras fiestas religiosas católicas, que, en la percepción de la comunidad, desde hace dos o tres décadas este fenómeno ha ido en aumento. La participación sociorreligiosa de Xaltipan en estas celebraciones mantenían una fuerte cohesión social, sin embargo, hoy en día, y nos referimos desde principios de este siglo, las celebraciones sociorreligiosas han tenido una paulatina desarticulación, puntualmente en la participación pasiva o nula de jóvenes en estas celebraciones; los jóvenes reconocen su falta de participación en estas ritualidades, debido al cambio de proyectos de vida, alentados por la migración laboral. Por otro lado, el proceso de desencantamiento de lo religioso también se hace presente en los jóvenes nahuas, creando a su vez una participación menos consistente en prácticas religiosas. Hay que aclarar que la fiesta patronal se conmemora el 29 de junio, sus divinidades patronales son San Pedro y San Pablo. La celebración patronal mantiene fuerte participación, pero esto es atribuido a tres razones: 1) un sistema de cargos eficaz, 2) a que la fiesta patronal es una celebración con características lúdicas, 3) se vincula a la identidad *maseualmej-nahua*, por la expresión cultural que implica, más que por una eficaz devoción religiosa. Esta celebración es bastante contrastante con la celebración de la Semana Santa, la cual tiene poca participación tanto de jóvenes, como de adultos.

Otro de los cambios, es que, en las celebraciones religiosas católicas, muchas familias optan por participar desde la ritualidad privada, en especial con los altares domésticos, dejando de lado la participación colectiva. En Xaltipan, en las misas ordinarias y en las últimas procesiones de la Semana Santa, la mayoría de la participación la hacen los niños y los abuelitos (Ver Foto 1, Anexo B). Esto se debe a que el catequismo de los laicos comprometidos ha insistido fuertemente en que los niños de la comunidad participen en las ritualidades colectivas, pues de manera obligatoria se les pide su participación en las celebraciones católicas. Esta fuerte insistencia de los actores catequistas se debe en gran medida al crecimiento del evangelicalismo en la comunidad.

Por el lado de la participación de la población longeva la podemos considerar como el núcleo duro de actores sociales que reproducen el catolicismo tradicional; naturalmente se debe a la interiorización de lo autodenominado como *la costumbre*, concepto fuertemente ligado al campo narrativo de la continuidad sociocultural.

El hecho fáctico es que las dinámicas religiosas católicas en la comunidad se auto-perciben en fragmentación. La fragmentación sociorreligiosa y los cambios de proyectos de vida de los jóvenes nahuas se da en múltiples niveles y en diferentes contextos: pues preexiste un desencantamiento de la Iglesia Católica como institución, sometiendo a crítica los paradigmas sociorreligiosos. Sobre esto tenemos dos efectos directos: a) pasan por un proceso de conversión a otro sistema religioso, b) piensan que ninguna religión les convence. Aunque de múltiples formas, siguen mantenido algunas prácticas propiamente enmarcadas en el campo católico-nahua, se reproduce más por un tipo de inercia cultural.

Esta crisis de sentido religioso, que los jóvenes nahuas expresan, también es provocada por la dinámica y reconfiguraciones sociales, políticas, económicas, religiosas, etc. Los jóvenes nahuas contemporáneos nacieron en estas diversas rupturas y cambios. Desde esta lógica, no sería para nada irracional pensar porque hoy estos mismos jóvenes no siguen “la costumbre”. Las condiciones de desigualdad, opresión y explotación socioeconómica en la región, en especial por la desarticulación del campo y falta de incentivos económicos para proyectos de producción agrícola, han potencializado la migración laboral, tanto a la Ciudad de México, Puebla, estados del norte de México o los Estados Unidos. La migración como parte de la narratividad, ha supuesto cambios de objetivos de vida de varios actores sociales, en especial los jóvenes, desplazando de manera relativa el sentido sagrado que supone el orden sociorreligioso que marca “la costumbre” fundamentalmente católica.

Lo que hay que entender a un nivel general, es que el campo de la narrativa católica nahua, no solo está determinada por las propias configuraciones del catolicismo como Institución, sino también, en relación con las dinámicas socioculturales estructurales. En las últimas dos décadas la aceleración de dinámicas internacionales, nacionales, estatales y regionales ha trastocado los niveles más profundos de la vida social de las comunidades nahuas. Por un lado, se han incorporado nuevos símbolos que mantienen una coherencia semántica con la vida tradicional, por otro lado, la contradicción inmanente de símbolos y fenómenos más complejos, como la migración laboral y las configuraciones sociales con la vida tradicional, propiciando cambios en la trama comunal.

Como habíamos adelantado antes, los jóvenes nacidos en las últimas dos décadas son los que expresan una ruptura con la narrativa tradicional, al mismo tiempo ellos han

propiciado los cambios sistemáticos en ciertos hábitos religiosos y sociales, así como la misma forma de interpretar el mundo. No son coincidencia estos hechos, ni patrón general de un paradigma de lo que supone la “juventud”, sino un notable proceso de cambio y continuidad en las estructuras socio-religiosas, que son, al menos en Xaltipan, parte de la matriz general de la vida social de las comunidades nahuas.

El hecho que podemos remarcar es que el diverso campo religioso, con sus disputas y configuraciones, es parte de una población con diferencias generacionales y múltiples prácticas. La pluralidad religiosa que hoy existe en la región y en la comunidad demuestra los cambios y discontinuidades históricas, que se articulan y disputan con las continuidades del sistema religioso hegemónico. Tales cambios y continuidades del campo religioso son expresiones de las necesidades contemporáneas de la vida social de Xaltipan.

2: Reconstrucción de altares religiosos domésticos

2.1: Cultos marianos

Cuando hablamos de los cultos marianos en Xaltipan nos referimos a un tipo de intención devocional a las diversas advocaciones de la femineidad divina del panteón católico, expresada en diferentes Vírgenes o Marías. Este tipo de culto mariano se expresa en los altares domésticos de los nahuas, en cada hogar cambian las advocaciones que se veneran y también cambia su disposición espacial en el mismo altar; podemos hablar de los altares domésticos como lugares de adoración perpetua, santuarios familiares que no sólo delimitan los espacios sagrados de los conjuntos habitacionales, sino también expresan las creencias propias de cada familia nahua, más allá de los cultos de orden comunal, como la fiesta al Santo Patrono o la Semana Santa.

Los altares domésticos demuestran la peculiaridad religiosa de cada una de las unidades domésticas, esto necesariamente implica una complejidad simbólica, diferentes formas de disposición de las imágenes y la propia delimitación de la fe en los espacios privados. La diversidad en los altares está vinculado a su propia historia de vida, dónde la devoción a cada tipo advocación religiosa tiene sentido por ser eficaz en la vida concreta de las familias nahuas. Por tanto, los altares domésticos no son estáticos, ni de continuidad lineal, más bien, son cambiantes en función del devenir de cada familia, la cual puede mantener su fe en cierto tipo de divinidad (mariana, cristos, santos, ángeles, etc.) mientras éstas sean eficaces, o de lo contrario, pueden llegar a ser desplazadas por otra divinidad, ya sea mariana,

de otra categoría religiosa o incluso de otro sistema religioso. A esto nos referimos con recomposición de los alteres religiosos domésticos.

La devoción marina más frecuente son las advocaciones de la Virgen de Guadalupe y La Virgen de Juquila⁵³, las imágenes de estas divinidades católicas están presentes en los altares domésticos, en algunos hogares, por su disposición en el altar, la Guadalupana se muestra como la advocación mariana más importante (ver Foto 2, Anexo B), esto no exime que tal divinidad no pueda convivir con otras como, imágenes de ángeles, niños Dios o cristos. En otros casos, la Juquila es la imagen central del altar (ver Foto 3, Anexo B).

En las dos fotografías que mostramos anteriormente, vemos diferencias y similitudes en la disposición de las imágenes en el altar doméstico. Este tipo de altar, aunque es perpetuo y se mantiene en las entradas de los conjuntos domésticos, tiene diferentes actualizaciones rituales, las cuales son temporales en función tanto de los ciclos litúrgicos del catolicismo, como Semana Santa o Fiestas Difuntos, o celebraciones de sacramentos religiosos comunales o individuales. En este tipo de temporalidades extraordinarias los altares domésticos sufren modificaciones intencionales que propiamente simbolizan el cambio a una temporalidad que aglutina lo sagrado.

Tanto en la Fotografía 17 y la Fotografía 18 los dos altares están adornados con columnas de flores endémicas de la región llamadas *chamaki*, este adorno tan especial sólo se realiza en los días de Semana Santa, diferente a la columna de flores de *cempaxochitl* que se usa en conmemoración de difuntos, que como hemos mencionado en el apartado dedicado a la ofrenda, el altar-ofrenda pertenece a una lógica ritual aún más compleja, por ello el altar en tiempos de difuntos presenta muchos más elementos simbólicos. En los altares de Semana Santa, aparte de este adorno de flor *chamaki*, también es frecuente que algunas familias agreguen una manta o papel morado (ver Foto 4, Anexo B), el cual cubre los niveles del altar, haciendo referencia a la forma en que las imágenes religiosas de las capillas son cubiertas con mantas moradas, por el *luto* de la crucifixión de Jesús. Este papel morado es

⁵³ Llamada oficialmente como Nuestra Señora Inmaculada Virgen de Juquila, adorada y santa patrona de Oaxaca.

retirado del altar justo en la noche de *sábado de Gloria*, cuando comienza el *domingo de Resurrección*, simbolizando la celebración después del sufrimiento y el luto⁵⁴.

2.2: Santa Muerte y Guadalupe

Los alteres religiosos domésticos expresan las diferencias temporales litúrgicas y la *personalidad* de cada devoción familiar. En la yuxtaposición de temporalidad litúrgica de calendario religioso católico y la experiencia devocional de cada familia es dónde se genera la incorporación de imágenes religiosas, por tanto, se logra visibilizar la recomposición religiosa, por ello debemos presentar el siguiente caso, que involucra la devoción a la imagen de la Santa Muerte y la Virgen de Guadalupe.

En Xaltipan, como en muchas otras comunidades étnicas de la región, se subscriben diferentes percepciones e interpretaciones de la vida, la moral y la disputa entre diversos sistemas y subsistemas religiosos. La percepción *tradicional* de la devoción a las imágenes marianas resulta aceptada de manera comunal, pues es coherente con la continuidad del sistema religioso local, sin embargo, la incorporación de imágenes *no tradicionales* por parte de algunas familias llega a ser motivo de conflicto simbólico. Esto es lo que pasa con las pocas imágenes de la Santa Muerte que son objeto de devoción en el espacio privado de las familias.

Ahora bien, el espacio domestico se ha convertido en la zona estricta de libertad de culto, especialmente para aquellas devociones que están en proceso de consolidación en la región, cultos no-nativos, aunque existen sistemas religiosos que tienen mayor tiempo de proselitismo y conversión, como el Evangelicalismo, el cual, sí llega a ocupar espacios públicos para su celebración, pero sobre ello hablaremos en un apartado espacial. En este caso, hablamos de la Santa Muerte como imagen que es adorada sólo en los espacios domésticos, aunque sólo tenemos dos casos de altares con estas imágenes, resulta bastante importante señalarlo, pues son signos de la diversidad que presenta el campo religioso.

Tenemos el caso de un altar tradicional el cual se compone de la imagen de la Virgen de Guadalupe y la Santa Muerte, y el segundo, el cual presenta en un mismo espacio doméstico dos altares diferentes, uno totalmente mariano, con la Virgen de Guadalupe al centro, y otro que se encuentra enfrente del primero, el cual está dedicado a la Santa Muerte.

⁵⁴ En la procesión del Viernes Santo también se disponen altares públicos que marcan el ritmo del circuito ritual (Ver Foto 5, Anexo B)

Para entender tal manifestación religiosa es necesario entender el guadalupanismo y el culto a la Santa Muerte. A la Virgen de Guadalupe se le conoce en nahuatl como *Tonantzin*, y una de sus características es la flexibilidad que tiene tal divinidad mariana de poder integrar otras imágenes no-ortodoxas del catolicismo tradicional. Soriano (2018) describe el fenómeno del guadalupanismo como un culto mariano que ha logrado resistir los intentos de normalización de la devoción desde la jerarquía católica y resistencia a la apropiación y explotación comercial; la resistencia del guadalupanismo se construye gracias a sucesivos procesos de sedimentación que no siguen las reglas de la lógica normal. Esto explica el hecho de la apertura semántica que tiene la imagen de Guadalupe-Tonantzin ante otras imágenes no institucionalizadas o disidentes de la ortodoxia católica⁵⁵.

Esta flexibilidad de Guadalupe, como apunta Soriano (2018) “se ajusta a la eficacia de la experiencia personal, familiar y comunitaria, generan una percepción que no se ajusta a los cánones de la reflexión teológica, ni encuadres pastorales” (p.212). La rigurosidad de las corrientes ortodoxas no permitiría la convivencia de la Guadalupana con Santos no reconocidos. Por ello, la devoción a Guadalupe adquiere diferentes fusiones con otras divinidades, como en este caso en Xaltipan, donde Guadalupe y la Santa Muerte se fusionan como divinidades titulares de una familia. Esto nos habla de la capacidad de la imagen para generar nuevas formas narrativas religiosas, al margen de los cánones institucionales.

Esta fusión de divinidades se manifiesta en los altares dobles de Xaltipan, porque a pesar de pertenecer aparentemente a dos cultos distintos, estos dos altares logran yuxtaponerse en un solo espacio doméstico. La razón de ello es semántica, ya que, la Santa Muerte tiene prestamos simbólicos del catolicismo mexicano, por ejemplo, el hecho de que los devotos de la Santa Muerte usen elementos comunes como el uso de rosarios en su oración mensual, persignaciones y la propia convivencia con imágenes católicas, como Guadalupe y San Judas Tadeo, hacen ver cierta coherencia simbólica. La Santa Muerte, definida por Yllescas (2018) como “una resignificación del símbolo de la muerte occidental atribuyéndole un género femenino; así, la Santa Muerte tiene un carácter sagrado y una moralidad ambigua, ya que es considerada como una santa por su carácter numinoso y no desde una lógica del

⁵⁵ No sólo hablamos del caso de la convivencia con la Santa Muerte, sino con otras imágenes religiosas, como los Bandoleros santificados: Jesús Malverde y San Pancho Villa, y muchas otras imágenes de divinidades titulares asociadas a grupos no institucionalizados.

catolicismo institucional” (p. 584-585); el campo religioso se condiciona en función de la necesidad de cada creyente, la ambigüedad moral de la Santa Muerte y la eficacia de su intervención en la vida de los nahuas que le ofrecen devoción, explica su incorporación a estos alteres tan específicos.

Para estos creyentes no existen contradicciones teológicas para crear dos altares que cohabiten en el hogar, pues el razonamiento que se impone es el de la eficacia de la divinidad; La Virgen de Guadalupe no sólo tiene una relación semántica con la Santa Muerte, sino también una coherencia en su eficacia. El devenir propio de la historia de cada familia determina la eficacia, incorporación, uso y desuso de las diferentes divinidades. De esta manera se manifiesta los procesos de recomposición de los altares religiosos domésticos en Xaltipan.

3: Evangelicalismo-pentecostalizado nahua

Otro sistema religioso, Iglesia-denominación o movimiento religioso que se reproduce en Xaltipan es el evangélico, el cual podemos clasificar como *evangelicalismo nahua*, refiriéndonos a la apropiación, aculturación y configuración del movimiento evangélico en las comunidades étnicas de México y Latinoamérica. Por las características que presenta podemos enmarcarlo como parte del movimiento de Iglesias evangélicas de influencia pentecostal o evangelicalismo-pentecostalizado, especialmente por el énfasis a lo carismático. Este evangelicalismo-pentecostalizado que se reproduce en Xaltipan lo consideramos parte de la llamada *segunda ola pentecostal*, originada en los 60’s, la cual proponía como eje rector el *don carismático*, más allá del don de lengua o glosolalia que según el pentecostalismo clásico sería elemento indispensable para demostrar el bautismo del Espíritu Santo, el cual, para los nahuas evangélicos, será una entidad que convive de manera semi-estable con el panteón sobrenatural y anímico propio de los sistemas religiosos tradicionales.

3.1. Evangelicalismos indígenas

Cuando hablamos de *evangelismo indígena* nos referimos a la particular apropiación, aculturación y configuración del movimiento evangélico en las comunidades étnicas de América Latina. Podemos adelantar que el fenómeno no es unidimensional, pues su propio desarrollo ha ido al ritmo y circunstancias de cada región indígena, donde el catolicismo también ha experimentado una amplia gama de pluralidad de apropiaciones y configuraciones. Ya varios autores han señalado como la crisis del catolicismo se expresó en

su tendencia a la subjetivación y a la desinstitucionalización de la vida religiosa que se hace patente en la distancia entre creencias y prácticas. Esta crisis del sistema religioso católico, hegemónico durante varios siglos en la región, será vía de acceso a nuevas alternativas religiosas que se sincronizaron con el avance de políticas laicales de los nacientes Estados-Nación latinoamericanos, que perseguirán los ideales de libertad de culto, etc., fenómenos que sin duda potencializarían el avance del movimiento evangélico en las regiones étnicas.

Un hecho innegable fue que el avance evangélico pluralizó el campo religioso en zonas indígenas, como sucedió en la Sierra Norte de Puebla. Como ya mencionamos en el apartado del catolicismo, parte de la respuesta de la Iglesia Católica a esta expansión del protestantismo y evangelicalismo (y crisis de la modernidad) fue el *aggiornamento* que provocó el *Concilio Ecuménico Vaticano II* (1962-1965), el cual tuvo fuerte influencia en Latinoamérica, pues sirvió como plataforma social que impulsará la conformación de varios actores socioreligiosos laicos o de pastorales descentralizadas. La repercusión política del Concilio II generó la lucha pastoral por las almas en todo el continente.

Aunque delimitar el fenómeno *evangélico indígena* resulta una tarea complicada, afortunadamente existen varias propuestas desde la antropología latinoamericana que se han arriesgado. Hacemos énfasis en la propuesta del antropólogo argentino César Ceriani (2018), la cual, en un primer momento, piensa al evangelismo indígena desde su dimensión histórica, aceptando que este movimiento religioso nace por diversas coyunturas geopolíticas y nacionales, las cuales potencializaron la obra misional de iglesias denominacionales de corte evangélico y pentecostal, creando diferentes modelos de adaptación cultural de un cristianismo diferente al católico tradicional y una progresiva adaptación:

“Desde las décadas de 1950 y 1960, el histórico relacionamiento entre agencias cristianas y amerindias se vio reconfigurado a partir de una progresiva difusión y apropiación cultural de la vertiente religiosa conocida como “pentecostalismo”. Misma que aconteció en contextos de un arraigado catolicismo popular campesino... ciclos agrarios yuxtapuestos al festivo calendario santoral... Bajo este complejo universo cultural debemos ubicar el núcleo de esta configuración sociocultural que a modo comparativo denominamos evangelismo indígena” (Ceriani, 2018, pp. 189-190)

La propuesta de Ceriani (2018) da un *giro bourdiano* al proponer observar a estos creyentes indígenas a través de la constitución de un nuevo *habitus religioso evangélico*, con

el fin de captar los esquemas simbólicos propios de la actuación religiosa evangélica indígena. En dicho habitus es posible observar: 1) la percepción cosmológica holista de un mundo interconectado entre humanos y no-humanos, 2) la noción de persona relacional y extensiva, 3) la relación con las potencias suprahumanas (no sólo especialistas), y 4) las epistemologías médicas chamánicas y rurales. (p. 191). En este marco referencial notamos que la noción de *sanidad* resulta central en su narrativa, pues se correlaciona siempre con la recepción, comunicación y negociación con entidades como el Espíritu Santo, *ente* que coexiste con otros *entes no-humanos*, todavía pertenecientes al panteón anímico nativo.

Debemos recordar que cada región indígena de México y América Latina ha tenido su particular forma de apropiar tales alternativas religiosas. En el caso de la Sierra Nororiental de Puebla, el antropólogo argentino-mexicano Elio Masferrer (2010) apunta que el evangelicalismo se ha consolidado de tal manera que existen varias comunidades con mayoría poblacional evangélica⁵⁶, generando paralelamente, a modo de contrarreforma, la aparición de pastorales indígenas, CEB y grupos de Acción Católica (actores sociales católicos y de fuerza laica comprometida) los cuales compiten directamente con las dinámicas de crecimiento de Iglesias evangélicas. Por ello, es inevitable pensar en *procesos de disputa política entre actores socioreligiosos* que luchan por la supervivencia de su proyecto de sentido, variable que, en la propuesta de *habitus religioso evangélico* de Ceriani no se hace explícita. Por otro lado, hay que recordar el énfasis que el antropólogo mexicano Carlos Garma (1992) da a la operatividad de la conversión entre los grupos familiares totonacos en la Sierra Norte de Puebla, donde observa como el nuevo adepto se esfuerza en convencer a sus parientes cercanos para que se unan a su grupo pentecostal, siguiendo las alianzas y reglas de las dinámicas de parentesco preestablecidas. Situación de proselitismo intrafamiliar que también se llegó a registrar en campo entre los nahuas evangélicos.

Siguiendo este escenario de diversidad religiosa las poblaciones indígenas de Puebla, Masferrer (2010) también propone una reducción antropológica para entender a los

⁵⁶ Hay que recordar la influencia ideológica protestante (trabajo misional proselitista) que tuvo el Instituto Lingüístico de Verano en las regiones indígenas de México, y en particular en la Sierra Norte de Puebla. El ILV “es un organismo internacional con sede en Santa Ana, California. Lo componen aproximadamente 3 500 lingüistas de diferentes nacionalidades, la mayoría son norteamericanos. Un primer sector cuyos orígenes se remontan a los años 1920-1930 fue iniciado por individuos sostenidos con fondos levantados en los Estados Unidos entre las Iglesias protestantes conservadoras o empresarios y fue dirigido al medio indígena en general” (Santoyo-Arellano, 1997, p. 231).

evangélicos indígenas: “han sido quienes han apropiado de manera más eficiente de los discursos religiosos protestantes... han encontrado coincidencias con la cosmovisión: entender la naturaleza como una realidad regida por diferentes entidades espirituales que influyen en la realidad humana, y la práctica ritual relacionada, el concepto de destino, ritual y proyecto cultural” (p. 309). Esto nos habla precisamente de las yuxtaposiciones entre sistemas de creencias diferenciados, los cuales generan a su vez sistemas socioculturales imbricados que hacen posible la intersubjetividad religiosa entre creyentes católicos y evangélicos, por lo tanto, la circulación de metáforas simbólicas sobre la naturaleza de las entidades no-humanas.

Podemos ir previendo que el evangelismo indígena es un movimiento religioso sumamente plural, que llega a tener puntos de contradicción entre iglesias genealógicamente emparentadas. Por un lado, el *evangelismo mexicano* es, según Masferrer (2010) “un complejo sistema religioso cristiano originario del proselitismo de las iglesias nacidas en la Reforma protestante... las denominaciones e iglesias independientes que lo forman coexisten y relativa igualdad de condiciones... tres grandes grupos: *denominaciones históricas* (anglicanos, luteranos, episcopales) sus *disidencias* (bautistas, metodistas, presbiterianos, etc.) y *pentecostales-neopentecostales*.” (p. 331). La distinción entre estas es por la vía histórica, sin embargo, tienen elementos comunes que hacen posible su interrelación, especialmente en sus interpretaciones teológicas-doctrinales sobre el sacerdocio universal, la lectura sistemática de la biblia, el ejercicio de la libertad para conocer a Dios, etc.

En strictu sensu la mayoría de los sistemas religiosos denominados cristianos tienden a tener un componente *evangélico*, al menos en el sentido semántico, pues basan parte de su doctrina en la *Palabra del Evangelio*, confesión de fe por la cual cada creyente tiene la responsabilidad misional de la difusión de las sagradas escrituras. De allí se desprende la connotación *evangélica* del mundo cristiano en general. En algunas Iglesias reformadas protestantes tienden a denominarse evangélicas, como lo pueden ser las Iglesias Bautistas, Metodistas, Presbiterianas, etc., paralelamente algunos movimientos católicos laicos llegan a usar ese concepto para definirse.

Para el caso de Iglesias paracristianas que surgieron en el *reavivamiento* o *Segundo Gran Despertar* de mediados del siglo XIX en EUA, nos referimos a los Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, la

semántica del evangelismo se integra con relación a su estructura organizativa misional (ritos de paso) y fundamentalismo bíblico, pues llegan a nombrarse *promotores del Evangelio*. En términos antropológicos a estas Iglesias se les clasifica comúnmente como Iglesias Bíblicas *no-evangélicas*, pues su origen, doctrina y pastoral es diferente a los rasgos principales del movimiento evangélico mundial, especialmente porque estas Iglesias paracristianas tienen una impronta restauracionista, milenarista, fundamentalista y apocalíptica, encarnada en su sistema de creencias y mítico, así como el uso especial de textos sagrados revelados a sus líderes mesiánicos fundadores⁵⁷.

También es necesario señalar que se habla más de *movimiento evangélico* que de un sistema religioso concreto pues existen muchas Iglesias denominadas evangélicas que en la mayoría de los casos tienen una organización independiente, aunque regularmente llegan a establecer relaciones interdenominacionales, sin anular su carácter descentralizado. La congregación religiosa evangélica es básicamente autónoma (depende de la organización entre miembros-hermanos) y no se rige de una organización jerárquica y centralizada, como si llega a pasar en otras Iglesias reformadas o paracristianas. Este escenario de complejidad del evangelicalismo resulta difícil de delimitar, especialmente por el constante movimiento y creación de alianzas entre Iglesias, pues la creación (aumento o disminución) de redes interdenominacionales muta constantemente, basta con revisar la lista de *Asociaciones Religiosas de México* donde se puede observar que gran parte de las Iglesias evangélicas, protestantes y pentecostales tienden a registrarse con nombres similares, especialmente con el uso de la palabra *evangélica/o*⁵⁸. Por su parte el evangelicalismo indígena, y en menor medida el no indígena (mestizo), ha tenido una relación cercana y casi mimética con el movimiento pentecostal, el cual resulta complejo de localizar, pues también llega difundirse

⁵⁷ El caso más conocido es *El Libro de Mormón* de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, el cual complementa la biblia, pues describe la historia mítica sobre el origen de la humanidad, la población de América y la evangelización antes de la llegada de los europeos. Verdad revelada a Joseph Smith, líder fundador de la iglesia.

⁵⁸ En el mejor de los casos existen algunas congregaciones que suelen poner un nombre más exacto correspondiente a su doctrina o dogma, por ejemplo: Iglesia Evangélica Bautista o Iglesia Evangélica Pentecostal, esto supone que las dos pertenecen al movimiento evangélico, pero con orígenes históricos diferentes, la primera es parte del sistema religioso bautista (Iglesias reformadas) y el otro es de corte pentecostal.

como parte del movimiento evangélico, circulando tanto de manera independiente o de forma interdenominacional.

La vía metodológica más eficaz para determinar qué tipo de evangelicalismo se reproduce en una congregación específica es a través de un *enfoque etnográfico*, pues fiarse solo de la autodenominación del creyente tiene un límite semántico. Podemos corroborar que la forma más confiable de establecer una clasificación profunda de lo *evangélico* es partir de la descripción del fenómeno religioso *in situ*, de su culto y sus características. A través del dato etnográfico construido en la comunidad de Xaltipan y a partir del cotejo de las características de estos movimientos y sus diversas etapas, se tuvo la posibilidad de entender que la llamadas *Campañas evangélicas* realizadas en la comunidad por la *Iglesia Rey de Reyes* no sólo pertenecía al denominado evangelicalismo indígena, sino que, para ser más exactos este sistema religioso denominacional es parte del movimiento *evangélico carismático-pentecostal*, haciendo énfasis en las características pentecostales de la llamada *segunda ola*. En los cultos públicos que se realizan en Xaltipan se logró observar su cualidad pentecostal o neopentecostal, según se vea, puesto que, la congregación evangélica nahua reitera la manifestación *del Fuego del Espíritu Santo*, su recepción en el cuerpo del creyente y la purificación de la comunidad, entre otras características.

3.2. Evangelicalismo-pentecostalizado

El fenómeno evangélico nahua de la región nororiente de Cuetzalan podemos enmarcarlo como parte del movimiento de Iglesias evangélicas de influencia pentecostal o *evangelicalismo-pentecostalizado*, por el énfasis al *don carismático* de sus pastores y la manifestación de un *éxtasis religioso* a nivel cuerpo-individuo y cuerpo-congregación. Hablamos de *pentecostalización* como la influencia directa de algunas características (o paradigma) del movimiento pentecostal en otras Iglesias de corte evangélico o católico que no se asumen totalmente pentecostales. Para entender de manera más detallada cuales son estas características pentecostales debemos hacer un breve recorrido histórico sobre este movimiento religioso. En primer lugar, debemos definir de manera general el pentecostalismo. Carlos Garma (2018) lo hace de la siguiente manera:

“...está constituido como un *tipo específico de iglesias protestantes...* que comparten elementos comunes que permiten considerarse herederos directos y escogidos que continúan participando de los acontecimientos del *primer día del*

Pentecostés... implica el reconocimiento de que aún es posible volver a sentir el *Espíritu Santo* directamente en el interior del ámbito personal del creyente y que su presencia desencadenaría sucesos extraordinarios, cuyas señales serán los tres *dones* otorgados por la divinidad: el de la sanación, la profecía y el de lenguas.” (p. 446)

El movimiento pentecostal⁵⁹ resulta una reelaboración del protestantismo el cual comenzó a principios de 1900 como una sencilla, espontánea y emocional forma de cristianismo, reclamando la *recepción de los dones del Espíritu Santo* que implican un culto de tipo extático (éxtasis religioso-místico gradual). Es considerado como el *reavivamiento* del evangelismo de manera radical, pues aseguraba que era posible llegar a recibir los dones del Espíritu como las sanidades, hablar las lenguas extrañas (glosolalia), la profecía y otras señales “milagrosas”.

El pentecostalismo tuvo varias etapas, olas o reavivamientos que marcaran el devenir del movimiento, hacemos señalamiento de estos a partir de las clasificaciones y datos que proponen Jean-Pierre Bastian (1997), Ari Pedro Oro (2018) y Allan Anderson (2007):

- 1) *Pentecostalismo de la primera ola o clásico*: Nació a principios del siglo XX. Su origen en el llamado Movimiento de Santidad (Metodista). Enfatizaban el don de hablar en lengua extraña y el bautismo del Espíritu Santo. En 1912 la iglesia de la calle de Azusa en los Ángeles, California nacerá la primera congregación que dará centralidad a la recepción del Espíritu Santo, con William Seymour como su pastor y fundador. 27 denominaciones de corte pentecostal nacerán de este reavivamiento de Azusa. Hizo hincapié en la evangelización. Entre sus características están Experiencia con el bautismo del espíritu santo, e interpretación literal de los versos bíblicos del día de Pentecostés. Quien tiene esta experiencia se convierte en un ministro religioso (sacerdocio universal). Inefabilidad de la biblia. Liturgia oral, participación libre de la oración.

⁵⁹ La antropóloga Carolina Rivera Farfán (2001) hace referencia al pluralismo de autodenominación que existe en el pentecostalismo, “se ha nombrado de diferentes maneras a las agrupaciones que conforman este movimiento religioso: protestantismo pentecostal, evangelismo pentecostal, protestantismo evangélico, movimiento pentecostal, cristianismos pentecostales o simplemente evangélicos. La diversidad de agrupaciones muestra la imposibilidad de referirse a una entidad homogénea” (citado en Farfán, Fernández y García, 2010, p. 205)

- 2) *Pentecostalismo de la segunda ola o de renovación carismática*: Tiene su reavivamiento entre las décadas de 1950-1960. Nace del pentecostalismo clásico o de la primera ola donde hay una revitalización de los dones carismáticos (líder religioso o ministro del culto). Mantienen su independencia, (no existe un movimiento rector global). Se alejan del mundo protestante histórico. Aumenta el éxito de los predicadores evangélicos independientes. Se hacen campañas de sanación divina. Se comienza la utilización de los medios de comunicación masiva, especialmente la radio. Se difunden las llamadas cruzadas evangélicas (predicadores itinerantes). Se distingue radicalmente del pentecostalismo clásico al no hablar en lenguas extrañas (glosolalia) como evidencia necesaria del bautismo del Espíritu Santo, sino en varios dones. Se le conoce como Movimiento Carismático Evangélico. En el caso del catolicismo, después del Vaticano II, nació el Movimiento de Renovación Carismática Católica, grupo de laicos comprometidos que retomaron el aspecto carismático y las formas pentecostales (evangelización por cantos, música, etc.). Fue un reavivamiento del poder del Espíritu Santo en ciertos sectores católicos.
- 3) *Pentecostalismo de la tercera ola o Neopentecostalismo*: Se origina en la década de los 70's. Mantiene características carismáticas de los pentecostales de la segunda ola. Buscan conseguir la prosperidad y el bienestar en la vida cotidiana. Sus servicios religiosos son de carácter transnacional, especialmente por el uso de las mass media (especialmente Televisión). Son más agresivos en su mensaje y enfatizan el éxito de la prosperidad, priorizando el bienestar material y testimonio del bien personal, por ejemplo: La Iglesia Universal del Reino de Dios, o pare de sufrir. Se entiende a Dios como un socio y el dinero como instrumento sagrado, así el diezmo es el medio para honrar a Dios y su bendición.

El devenir del movimiento pentecostal a través de sus reavivamientos ha tenido influencia directa en gran parte del movimiento evangélico e incluso católico. Algunas Iglesias hicieron suyo el énfasis en el Espíritu Santo como entidad con presencia directa en las celebraciones religiosas, más allá de la visión racional trinitaria. A pesar del impulso pentecostizador, el evangelismo protestante no llegó a reproducir o aceptar del todo la validez de la recepción de los dones.

El impulso o influencia más marcada del pentecostalismo en todo el mundo evangélico fue el carácter carismático, *don*⁶⁰ *de Dios* para congregar a la comunidad y hacerla *Una* con el Espíritu Santo. Por ello, la segunda ola del pentecostalismo podemos interpretarla como el reavivamiento que más influyó a otras ofertas religiosas, pues, a diferencia de la primera ola o clásica, no tomó el Don de Lenguas como única evidencia de recepción del Espíritu. Su prioridad sobre el Don de Carisma (no considerado en la versión clásica), el carácter evangelizador masivo, su difusión, la autonomía de sus denominaciones, el tipo de culto de corte extático y su flexibilidad en la interpretación de los dones del Espíritu permitió que otros sistemas religiosos (evangélicos-protestantes-católicos) pudieran apropiarse de este tipo de pentecostalismo. Estas condiciones de renovación carismática crearon a su vez no solo nuevas Iglesias o Asociaciones Religiosas autónomas, sino también la proliferación de pastores independientes con gran capacidad de formación de redes interdenominacionales que difunden el mensaje de Cristo a través de las jornadas, campañas o cruzadas evangélicas. De este segundo reavivamiento nacieron aquellas iglesias que se asumen evangélicas, pero gran parte de sus características son de corte pentecostal. Justo este tipo de Iglesia es la que encontramos en la comunidad nahua de Xaltipan.

En síntesis, el evangelismo pentecostalizado de las Iglesias denominacionales herederas de esta segunda ola tienen su eje central en el reavivamiento del poder del Espíritu Santo a través del carisma, la actitud extática y la sanación congregacional, medio por el cual los nahuas evangélicos tendrán contacto con el Espíritu Santo, entidad supra no-humana que convive de manera semi-estable con la estructura ontológica del panteón no-sensible propio de los sistemas religiosos tradicionales.

3.3: Iglesia cristiana Rey de Reyes: campañas evangélicas en Xaltipan

En Xaltipan no existe un templo evangélico edificado. Las familias nahuas conversas llevan a cabo su culto de dos maneras, 1) desplazándose a la comunidad de Tecoltepec dónde se

⁶⁰ A mi consideración las Iglesias Bíblicas no-evangélicas o *paracristianas*, llámese Adventistas, Testigos de Jehová y Mormones, son las que menos apropiaron las propuestas pentecostales (a parte de los protestantismos históricos ortodoxos y el catolicismo más conservador), ya que su doctrina, culto y organización mantiene una identidad que contrasta notablemente con el movimiento evangélico-pentecostal, especialmente por la su centralidad institucional, su propio origen histórico (mediados del XIX, antes del pentecostal) y su impronta milenarista, restaurativa y escatológica. Por otro lado, es común el etnocentrismo religioso de los movimientos religiosos no pentecostales, los cuales acusan al pentecostalismo de “herejías” y “sectarismos”, recriminándoles su desorganización y “falta de solemnidad en su culto”, esto último escuchado de un párroco católico poblano.

encuentra el templo de la *Iglesia Cristiana Rey de Reyes* (a 20 minutos de Xaltipan), y 2) a partir de las llamadas *campañas evangélicas* que se hacen una o dos veces al mes en su comunidad o comunidades aledañas, ya sea en Tonalix, Ziltepc, Ayotzinapam, Tzinacapan, Yohualichan, etc. Esto implica la apropiación de un espacio público para llevar a cabo el culto, en este caso, se usa el patio del preschool *Moctezuma Xocoyotzin*, ubicado directamente frente a la capilla católica de San Pedro y San Pablo, justo en el llamado centro de Xaltipan. Este patio es ocupado para eventos de corte religioso o secular. De hecho, como señalamos en apartados anteriores, el patio también es usado para los bailes en honor a las divinidades titulares católicas de Xaltipan, justo en la fiesta patronal. Por ello, resulta ser un espacio donde convergen varias congregaciones de dos sistemas religiosos diferentes.

Los nahuas que asisten y participan activamente a este culto religioso se autodenominan generalmente como *cristianos* o *evangélicos*, sólo algunos hacen referencia particular al termino *pentecostal*. El número aproximado de creyentes en Xaltipan de esta propuesta religiosa es de aproximadamente cincuenta a ochenta personas (cuatro o cinco familias extensas). Por otro lado, la asistencia a la celebración del culto llega a tener un promedio de ciento cincuenta personas, componiéndose de los creyentes de Xaltipan y otras comunidades.

3.4: Pastores y redes interdenominacionales

Las *campañas evangélicas* son organizadas por la *Iglesia Rey de Reyes*, y con la participación de pastores invitados de otras Iglesias evangélicas, es decir, no por una sola denominación sino por una red de tipo interregional. Aunque no se pudo detectar con exactitud el nombre de todas las denominaciones relacionadas, podemos nombrar algunas de las que intervienen a partir de la adscripción de algunos pastores que han participado en la celebración religiosa, aparte de la Iglesia local del pueblo vecino de Tecoltepec.

Tenemos el caso de la *Unidad Cristiana Nacional* (cede Veracruz), *Movimiento a ti* (cede, Macuspana, Tabasco)⁶¹, estas rastreadas en relación con el pastor Pedro Damian Utrera, alias *la Parka*, pastor autodenominado evangélico, el cual fue invitado a la campaña evangélica en Xaltipan. Es conocido como *la Parka* porque se nombra a sí mismo como exluchador. Según su testimonio cuando era luchador “vivía en pecado, consumido por los

⁶¹ Ninguna de estas Iglesias o denominaciones fue encontrada en el registro de Asociaciones Religiosas de México, sólo en algunas referencias en páginas de internet de radios evangélicas.

vicios y el dinero, pero encontró el camino de Cristo y fue bendecido por el Espíritu Santo”. Fue parte de la *Iglesia Alcance Victoria* de la Ciudad de México, denominación evangélica pentecostal, desde entonces ha colaborado en diversas Iglesias evangélicas-pentecostales. A partir de su forma pastoral de ofrecer culto y testimonio, podemos clasificarlo como *pastor evangelico-pentecostalizado*, pues sólo exterioriza el Don del Carisma, y ninguno de los otros dones, como el Don de Lenguas, Don de sanación o de profecía, o al menos ninguno de estos fue evidente en su culto.

3.5: Ofertas religiosas evangélicas, pentecostales y bíblicas en la zona noroeste de Cuetzalan

Debemos mencionar la existencia de otras Iglesias no católicas cercanas a Xaltipan. Por un lado, en la cabecera municipal, Cuetzalan, existe el *Templo Evangélico Agua viva*, el cual pertenece al pentecostalismo, y la *Unión de Iglesias Evangélicas Mexicanas Asociación Religiosa Cuetzalan*, también de corte pentecostal. Según lo investigado está última tiene relación con la *Alianza de Iglesias Cristianas Evangélicas Discípulos de Cristo en México*, demostrando el carácter interdenominacional de estas Iglesias. En el municipio colindante, Tuzamapan de Galeana, a escasos kilómetros de Xaltipan⁶², en la comunidad de Tetelillas de Islas, se encuentra un *Salón del Reino de los Testigos de Jehová*, es decir Iglesia Bíblica no evangélica. Junto a Tetelillas, en la comunidad de Reyes de Vallarta se encuentra la *Iglesia Cristiana Ministerios Filadelfia*, de corriente pentecostal. Probablemente está última tenga relación con la *Iglesia Rey de Reyes* de Tecoltepec.

3.6: Reconfiguración del don de sanación

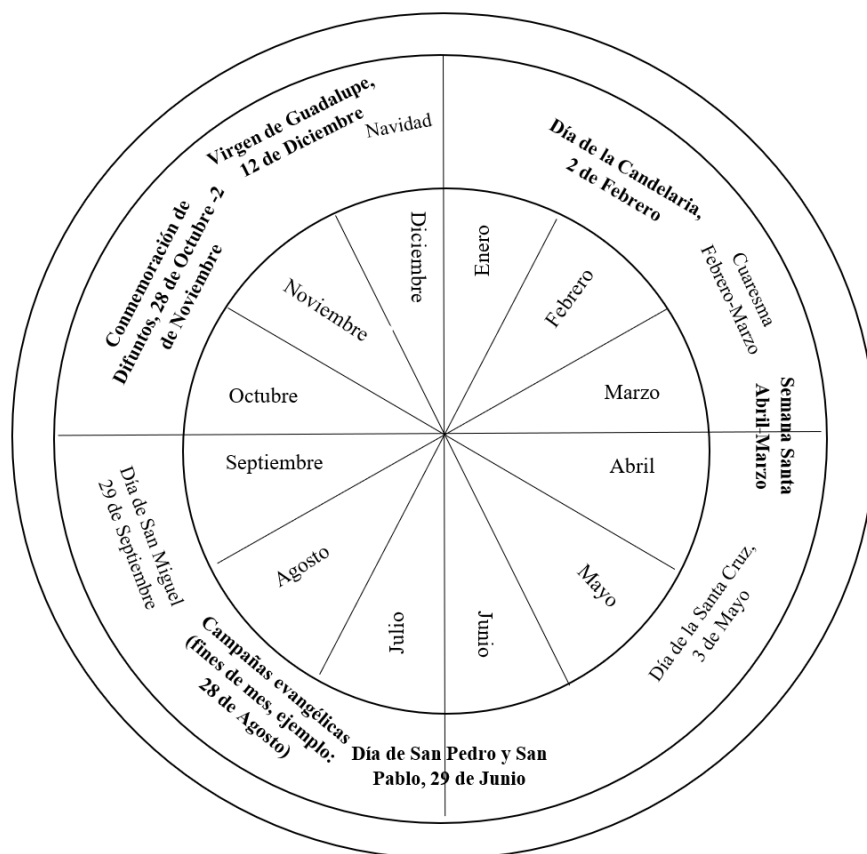
Ahora bien, debemos hacer una acotación sobre el Don de Sanación, pues, aunque en el pentecostalismo clásico la sanación se hace a partir de la sobreposición de las manos del pastor frente al enfermo o endemoniado, y lo sana mientras este tiene una experiencia extática contundente, la sanación ha sido interpretada de maneras diversas, especialmente por las denominaciones evangélicas-pentecostalizadas de la segunda ola e incluso las Neopentecostales, las cuales han promovido que la sanción de espíritu puede llegar a ser posible sólo con una entrega total del creyente justo en la celebración del culto, a partir de la oración y el canto de alabanzas, guiadas por los pastores. Es decir, en este caso, la sanación

⁶² De hecho, el territorio de Tuzamapan se observa desde Xaltipan, pues justo la cadena de cerros del norte, separados naturalmente por el río Tecolutla, es donde se encuentran las comunidades de Tetelillas, Reyes de Vallarta y Zorrillo.

no sólo se experimenta a través de la forma tradicional o clásica, sino también a partir de *la entrega sacral* del creyente en la celebración, experiencia sagrada que podemos denominar *hierothreskeia*, pero la descripción de esta será tratada en el siguiente apartado.

4: Calendario religioso de Xaltipan

El calendario religioso de Xaltipan tiene fechas importantes que marcan los ciclos rituales festivos, de petición, de agradecimiento, etc., especialmente a lo que concierne el catolicismo, sin embargo, el evangelicalismo también irrumpe y se sincroniza con algunos de los días extraordinarios católicos. La siguiente imagen refleja parte de las fechas más significativas; las estancias de trabajo de campo se focalizaron especialmente en Día de la Candelaria, Semana Santa, Día de San Pedro y Pablo, Día de conmemoración de Difuntos y Día de la Virgen de Guadalupe.



5: Hierosabeia a los Santos Patrones: el caso de San Pedro y San Pablo

En el apartado general sobre el Catolicismo Nahua, hemos anticipado las cualidades culturales y sociales que se deben considerar cuando se habla de este sistema religioso en particular. La influencia de procesos institucionales de la Iglesia Católica, y las disidencias de la pastoral indígena y la teología india, han de ser variables importantes para entender la celebración católica en Xaltipan. La celebración patronal puede ser considerada uno de los fenómenos más trascendentes para observar al catolicismo nahua como sistema religioso propio de la región étnica del Totonacapan.

La fiesta patronal se desarrolla durante varios días, desde el 26 al 30 de junio, siendo el 29 la fecha establecida como la más importante, se hizo trabajo de campo en la celebración del año 2019 y 2021, ya que se suspendió la celebración en el año 2020 debido a la pandemia. La organización de los eventos religiosos y lúdicos de esta celebración se llevan a cabo por los mayordomos, sistema de cargos que se encomiendan anualmente a diferentes pobladores de la comunidad. Los santos patrones de Xaltipan son San Pedro Apóstol y San Pablo Apóstol, divinidades titulares a las cuales se les ofrece la celebración en su totalidad.

La celebración mantiene fuerte participación, esto es atribuido a diversos factores: 1) sistema de cargos que la siguen reproduciendo y reconfigurando en función de las necesidades sociales, manteniendo lo concebido como costumbre, 2) la fiesta patronal es una celebración con características lúdicas, mismas que hacen efectiva la participación de las poblaciones jóvenes y de externos a la comunidad, y 3) la fiesta se intrinca con la identidad *maseualmej-nahua*, esta expresión cultural implica una eficaz devoción religiosa y una participación activa, donde lo secular y lo religioso convive de manera relativamente estable.

Por lúdico nos referimos a varias actividades que tienen la finalidad de entretener a la comunidad, esto va desde torneos de basquetbol y futbol, bailes y juegos de feria. Aunque no dudamos que estas actividades tengan elementos sagrados individuales, no consideramos a estas experiencias lúdicas como centrales, ni mejor ejemplo para hablar de la experiencia religiosa del catolicismo nahua. Solo podemos entender la experiencia lúdica como parte de una convocatoria mayor, la cual está enmarcada a la devoción de los Santos Patrones. Lo lúdico se vuelve un engranaje importante para captar aforo público de diferentes sectores generacionales, pero no expresión de la matriz de la celebración, solo un derivado de este.

La matriz de la celebración se concentra en las actividades propias de la devoción a San Pedro y San Pablo, donde las misas, los rosarios, las danzas, las procesiones y las comidas rituales que ofrecen los mayordomos se convierten en los catalizadores centrales de la expresión del fenómeno religioso (Ver Foto 6, Anexo B). Dentro de este campo sociorreligioso se acontece lo sagrado como narración activa que le da contenido concreto y simbólico al proyecto de sentido que ofrece el catolicismo nahua. La reducción fenoménica de esta celebración a las divinidades titulares la podemos nombrar como una *Hierosabeia* o experiencia de la veneración de lo sagrado, ya que los actores sociorreligiosos implicados en la práctica dimensionan su experiencia en un sentido conmemorativo, de petición y de agradecimiento a los Santos Patrones.

5.1: Actores sociorreligiosos en la veneración a las divinidades titulares

Para entender esta experiencia de veneración sagrada a San Pedro y San Pablo, debemos localizar a los actores sociorreligiosos que tienen un papel transcendental y ritual en toda la celebración: 1) mayordomos, 2) danzantes, 3) feligresía en general. Desglosaremos a los tres actores sociorreligiosos o agentes paraeclesiales que registraron en Xaltipan ⁶³:

- 1) *Mayordomos*: el sistema de cargos en Xaltipan se divide en dos miembros de la comunidad que ostentan el título de mayordomo, ellos se encargan de organizar la fiesta patronal y la administración de los recursos para el culto público (adornar la iglesia, conseguir a las cuadrillas de danzantes, traer al cura para officiar misa, organizar las procesiones, conseguir las ceras, traer la música de viento, etc.) Se eligen dos mayordomos, pues cada uno se encarga del tratamiento ritual de cada Santo.
- 2) *Danzantes*: las danzas rituales que se usan en la celebración varían en función de lo conseguido por cada mayordomía. Existen cuadrillas en Xaltipan, especialmente de Los Migueles, pero en muchas ocasiones se suele invitar a danzantes de otras comunidades de la región. En la fiesta patronal de Xaltipan es común ver: Danza de Santiagos (Ver Foto 7 Anexo B), Danza de Negritos (Ver Foto 8 Anexo B), Danza de Migueles (Ver Foto 9 Anexo B), Danza de Toreadores (Ver Foto 10 Anexo B), Danza de Quetzales y algunas veces Danza de Voladores. Las cuadrillas se encargan de

⁶³ Los Agentes paraeclesiales según Hugo José Suarez (2018) son aquellos actores sociales que administran los bienes simbólicos, sin adscripción religiosa legítima u oficial por parte de la Institución eclesial (Iglesia Católica), ellos reconfiguran de manera semiautónoma los contenidos, circuitos y formas de la práctica religiosa (generalmente considerados laicos comprometidos).

danzar a honor de los Santos Patronos, bailando en el atrio de la Capilla, dentro de la Capilla y en los diferentes circuitos de procesión durante los días sagrados. Cabe señalar que los danzantes deben estar en su grupo de cuadrillas durante siete años, promesa que se le hace a los Santos Patronos o Patronas de dónde sean nativos.

3) *Especialistas rituales*: En este punto existen varias ramificaciones de participación, pero con variaciones de intensidad, esto se puede observar en la división del trabajo ritual comunal que se hace antes y durante la celebración:

3.1.) *Adornadores*: aquellos miembros de la comunidad que, por solidaridad y alta especialización tradicional-artesanal, son convocados para el adorno de la Capilla. Son los sujetos clave que se encargan de la ambientación estética y simbólica del espacio sagrado (ver Foto 11 Anexo B), este grupo es tradicionalmente compuesto por hombres nahuas.

3.2.) *Cocineras*: mujeres de la comunidad que se encargan de la elaboración de los platillos tradicionales y que demanda alto grado de especialización, colaboran en las casas de los mayordomos para cocinar moles, arroz, tortilla, etc., justo en el tiempo dónde los mayordomos invitan a los miembros de la comunidad y externos a comer a sus casas, acompañando simbólicamente a las ceras y a los Santos en esos momentos.

3.3.) *Feligresía activa*: grupo de personas que se encargan de funciones rituales no especializadas, aquellos que ayudan a cargar las ceras y los Santos en las procesiones, los que se encargan de prender el sahumerio con copal, etc. (ver Foto 12 Anexo B), en general todos aquellos sujetos que de manera intermitente se encargan de ayudar a todos los demás actores especializados, y que no suelen estar en un grupo especializado definido, suelen ser personas de edad adulta.

3.4.) *Feligresía lúdica-activa*: suele ser la mayor parte de la población que asiste a la Fiesta Patronal, llegan a estar en las misas, procesiones, bailes y comidas, pero no llegan a integrarse a las labores rituales o su intensidad en las celebraciones religiosas es poco frecuente; este grupo es variado, ya que en él están miembros de diferentes rangos de edad o externos a la comunidad, para retratarlos mejor diríamos que son aquellos sujetos que no danzan, no cocinan, no adornan, no

cargan Santos ni ceras, y que suelen tener una participación religiosa pasiva y una participación lúdica activa.

5.2: Variabilidad de experiencia de veneración a los Santos Patrones

Cada uno de los actores sociales mencionados direccionan su experiencia a un tipo de veneración religiosa, pues la convocatoria a la congregación nace gracias a la irradiación de lo sagrado, manifestado en dos divinidades titulares. La hierosabeia se distingue por su carácter de veneración a lo sagrado, a lo divino. La celebración a estas dos divinidades del panteón católico marca los ciclos agrícolas, clausura y renovación de los sistemas de cargo nahuas. La experiencia de veneración estará diferenciada en función del rol social de cada actor implicado, es decir, existen diferentes intensidades de veneración, según la participación ritual establecida y permitida.

Con lo anterior podemos entender que la intensidad de la veneración está supeditada al gasto de energía y tiempo ritual que cada actor social invierte en la celebración. De esta manera podemos suponer que la intensidad de la hierosabeia en los *danzantes* es mayor que en el grupo que hemos clasificado como *feligresía lúdica-activa*. Los danzantes hacen repeticiones de sus cuadros de baile durante tres o cuatro días, durante las procesiones de Santos y ceras, en las misas y en las casas de los mayordomos. El tiempo ritual invertido es bastante mayor en comparación con otros actores religiosos, porque su participación supone un grado alto de especialización y un gasto de energía considerablemente alto. La inversión de tiempo ritual, gasto de energía y nivel de especialización se yuxtaponen con el ambiente estético y simbólico, el cual genera una eficacia religiosa tanto para el danzante, como para el espectador. Pero el danzante al combinar su esfuerzo, obligación, satisfacción y veneración al danzar y repetir ciclos de pasos de baile naturalmente hace que su hierosabeia tenga un nivel profundo de significado, impulsado por la autenticidad del sentido que provoca lo sagrado, manifestado en los dos Santos Patrones. Aquí un testimonio de una danzante de los Migueles que confirma tal yuxtaposición de elementos:

“Para danzar hay que hacer una manda al Santo, una petición qué se necesite, como forma de agradecimiento uno tiene que danzar siete años... Y no se puede dejar de danzar en ese tiempo, esa es la única manera para poder ser Miguelito, o cualquiera de las otras danzas en los pueblos”. Y. Comunicación personal (julio 2021).

Por esta combinación de factores podemos suponer la variabilidad de la intensidad de la experiencia de veneración, por tanto, de la diferencia profunda de eficacia simbólica entre los diversos actores. Por su parte, los Mayordomos nahuas, combinan el deber y la veneración como elemento eje de toda su participación. La responsabilidad que implica organizar y administrar el culto público demanda un profundo sentimiento moral por lograr satisfacer tanto a las divinidades como a su comunidad.

Los dos mayordomos, a cargo de San Pedro y San Pablo, respectivamente, reconocen y miden su legitimación como *buenos mayordomos*, según el grado de agradecimiento por parte de todo aquel que es convocado e invitado al culto público. El agradecimiento se observa en la reciprocidad social ejercida por todos los participantes en la celebración; se suele regalar como forma de agradecimiento bebidas alcohólicas, comida, refrescos, etc., al mayordomo, justo en el momento en que ofrece la comida ritual o el mole a todo aquel que llegue a su casa en el instante en que los Santo o sus ceras se encuentran en el espacio habitacional del mayordomo, para su velación y celebración. En esos momentos de congregación en los espacios domésticos de los mayordomos, las danzas de migueles, Santiagos, negritos y toreadores, son indispensables para un efectivo ambiente de veneración y de comunalidad (ver Foto 13 Anexo B).

También debemos considerar el papel del cura en la misa en estos días de veneración. Pues a través de la santa misa tiene dos funciones especiales: 1) la introducción del mito de los Santos Patronos, y 2) el compromiso de la reproducción del catolicismo étnico. En el primer caso, el ritual de la misa es propicio para narrar la historia de los Santos. Ya que los Patronos son San Pedro y San Pablo, se hace referencia a su vida como apóstoles y precursores de la doctrina de Cristo, a través de la lectura del libro de *Hechos de los Apóstoles*. San Pedro como heredero directo del mensaje de Jesús, y San Pablo como misionero inquebrantable del cristianismo, después de la revelación que recibió, justo en el momento donde era perseguidor de los cristianos. En el segundo caso, el cura, perteneciente a la diócesis de Cuetzalan, tiene una pastoral vinculada a la teología de la liberación e india, por tanto, no solo usa atavíos de bordados nahuas, y en ciertas ocasiones habla en náhuat durante la liturgia, lo más importante es su compromiso para alentar la reproducción de la religiosidad nativa, dando pie a que los danzantes entren a la capilla a danzar frente a los Santos Patronos, etc.

6: Hierosabeia del *Talokan*: el caso de las cuevas

En Xaltipan, como en la mayoría de las comunidades nahuas de la región, existe una matriz sociocultural-religiosa vinculada con entidades anímicas o no sensibles. En la narración comunitaria hay una gran cantidad de relatos sobre estas entidades que se relacionan al orden de los niveles del universo y de la realidad, que actúan directamente cuidando el monte, moradores subterráneos, etc. Su dominio son las cuevas, entradas o puentes entre lo sensible y no-sensible. Esta visión dual de la realidad tiene su reflejo en la cotidianidad de los pobladores de la comunidad. Sin embargo, las narraciones de los pobladores de Xaltipan no presentan homogeneidad en sus interpretaciones sobre estas entidades. Esta disimetría semántica se debe especialmente al constante dinamismo sociocultural contemporáneo en la región, como hemos advertido antes.

Partimos de una realidad inminente, existen rupturas sistemáticas generacionales del sistema religioso católico nahua y de su cosmovisión de origen precolombino. Se ha señalado que esto ocurre gracias a los diferentes fenómenos socioculturales, religiosos, económicos y políticos que se han presentado en las últimas décadas. Esto se comprueba fácticamente con la diferenciación generacional sobre el conocimiento sobre la red de significados profundos que mantenían la lógica en la *costumbre* nahua.

Antes de hablar del *Talokan en sí*, queremos describir cómo esta matriz cultural nahua se representa simbólicamente en uno de los fenómenos más conocidos de la región. Me refiero a la danza de los voladores. En Xaltipan, como en la mayoría de las comunidades que pertenecen al circuito socio-territorial nahua y totonakú, existe un palo de volador en los atrios de sus capillas. Las danzas de las comunidades nahuas, y en especial las que pertenecen al territorio de San Miguel Tzinacapan, se dividen en dos grandes conjuntos. El primer grupo, donde se encuentran los Voladores, Cuetzalines y Tejoneros, son de origen precolombino, qué, según la interpretación general de los *maseualmej*, representan la integración de la comunidad con el cosmos. El segundo grupo, como los Migueles, Santiagos y Negritos, tienen su origen en la época colonial, aunque, como en los primeros, aglutinan significados indígenas propios del pensamiento de origen mesoamericano.

Para entender con más claridad, es pertinente citar la interpretación de Aldegundo González Álvarez (2017) sobre el significado de la danza de Voladores; la danza (*Koujpatanij*) tiene un orden cósmico: El *mástil* representa el *eje cósmico*, que reúne los

tres pisos del Universo, llamado *Semanauak*: El primer nivel es el inframundo o *Talokan*, el segundo es la superficie de la tierra o *Taltikpak*, y el tercero es cielo o *Iluikak*. A su vez, se integra también el tiempo cíclico: las cincuenta y dos vueltas que dan los Voladores son las cincuenta y dos semanas que separan una fiesta de la siguiente en San Miguel Tzinacapan.

Sin duda, es inevitable pensar en que la experiencia del danzante puede considerarse una hierofanía, pues sintetiza el mito sobre la naturaleza del orden cósmico, narrativa tan profunda que genera una práctica ritual intencionalmente advocada al orden divino. Ritualmente la renovación del mástil del volador ya resulta de gran complejidad. Pues involucra tanto a las autoridades locales, mayordomos, danzantes y los curas. Se busca el árbol, se le ofrenda semillas y se les pide permiso a los dueños del monte. Antes de ser erguido en los atrios, en dónde se ubica el mástil, se ofrendan semillas y objetos rituales en el hueco dónde será depositado el palo, se le santigua con agua bendita y se le sacraliza con el sahumero con resina de copal. Justo antes de su colocación, se le ofrenda un guajolote vivo, que, después de ser bendecido, se le deja caer el mástil, en forma de sacrificio. Este proceso ritual asegura que el mástil no sea motivo de accidente para los danzantes, con esa protección de las entidades anímicas que regulan la realidad, los danzantes evitan caer o sufrir accidentes, ya sea en la celebración religiosa o en la enseñanza de la danza. Se dice, que hace algunos años, no se le ofrendo el guajolote, y eso provocó la caída y muerte de un danzante. Aunque no pude confirmar tal incidente, el mito legitima la narratividad o eficacia de hacer completo el ritual de sacrificio.

Aunque la danza del volador es aún más compleja, los análisis sobre la danza llegan a aislarla de otros fenómenos que se le relacionan, por ejemplo, ¿Qué pasa con los voladores que se presentan en forma de “espectáculo” en determinados días en el atrio de la cabecera Municipal? ¿Cómo interpretar el turismo y su impulso en las danzas en días ordinarios? Es necesario aceptar que la danza de los voladores ha sufrido modificaciones, y mucha de sus reproducciones están sometidas en función del consumo turístico que ha emergido en la región desde que Cuetzalan fue catalogado como *Pueblo Mágico* en el año 2000. De esta manera nos acercamos a la discusión sobre la ambigüedad en el sentido sagrado y el sentido profano de algunas experiencias religiosas tradicionales.

Era importante señalar el ejemplo de los voladores porque, por un lado, expresa parte de la matriz cultural nahua de origen prehispánico, por otro, demuestra su configuración con

necesidades actuales de las poblaciones. También, sirve como bosquejo del amplio mundo que implica la trama del catolicismo nahua.

Ahora, pasamos a la descripción de la hierofanía vinculada directamente a una de esas moradas extraordinarias del panteón nahua: El *Talokan*.

6.1: El Talokan: el mundo subterráneo y Madre-Padre-Tierra

El *Talokan* puede ser traducido en sentido dual como *madre-padre tierra*. Según la población más longeva en Xaltipan, el *Talokan* es el *mundo subterráneo* donde habitan los seres anímicos existentes, y que tiene funciones específicas para mantener el orden del cosmos y de la realidad. El *Talokan* (mundo subterráneo) junto con el *Semanahuak Taltikpak* (El mundo-tierra) y el *Iluikak* (el cielo celeste), es un concepto y una realidad que le da sentido a la matriz lógica de la cosmovisión nahua. Esta concepción tripartita de cielo, tierra y mundo subterráneo, mantienen su comunicación por medio del entorno natural, por ejemplo, cuevas, ríos, vientos, etc., También estos niveles tienen comunicación con el principio dual de la constitución anímica de los seres vivos, por ejemplo, el *tonal* y el *ekauil*.

Para comprender más este conjunto de conceptos, la síntesis e interpretación de Michel Duquesnoy (2009), nos sirve para retratar mejor esta matriz de la cosmovisión nahua:

- 1) *Semanahuak*: concepto totalizador, es el universo en su totalidad y engloba todos los niveles y compartimientos de su totalidad en comunicación. Es un disco terrestre que engloba y contiene todo. No detenta voluntad ni razón propia.
- 2) *Taltikpak*: sendero delgado que corre sobre la tierra plana del talmanik. Es la tierra habitada, la residencia de los humanos, animales y vegetales, pero también de seres extra-humanos. Es el lugar de Taltikpaknana y Taltikpaktata, la tierra-madre en bipolaridad sexual. También allí se encuentran los cerros y montañas (kuaujtaj), que son descritos como entes vivos. De hecho, estos últimos, son el acceso al Talokan.
- 3) *Iluikak*: el cielo, el espacio celestial. Dónde el sol le da energía a la entidad anímica de los seres vivos, el tonal. Ubican a Dios en el cielo. Dios no frecuenta el Talokan, sólo manda ordenes y avisos a Talokantata y Talokanana. Aunque también algunos maseualmej señalan que Dios también habita en la tierra, junto con santos, cristos y vírgenes. (pp. 453-454)

Desde esta interpretación del numen-católico, el nahua reza hacía los símbolos católicos de su altar doméstico, que se encuentra en el taltikpak. Así, se entendería la síntesis

coherente de la cosmovisión nahua y el catolicismo como agregado semántico. La interpretación profunda, y la claridad de la complejidad narrativa del orden de la cosmovisión, pertenece a dos actores sociales muy específicos: los chamanes o especialistas rituales *masaualmej*, y, la población longeva. El mismo Duquesnoy puntualiza que su dato etnográfico se obtuvo de la información de especialistas rituales y sujetos bien localizados (abuelitos), los cuales sabían de manera completa tal complejidad de su cosmovisión. Tales consideraciones veremos a continuación.

6.2: Talokan/cueva

Aunque existe un complejo de conceptos que significan la realidad nahua, el concepto de *Talokan* es el que priorizaremos, porque es el que etnográficamente detectamos con más frecuencia, en especial por parte de la población longeva. El entendimiento de este concepto supone la comprensión de todo lo que implica el orden de la realidad nahua, tal cual hemos señalado con anterioridad. Sin embargo, el conocimiento y comprensión sobre esta matriz de significado es escasa en la población joven de Xaltipan, por no decir fragmentada, aquí dos testimonios sobre esta situación en la que se preguntó sobre el Talokan:

Primer testimonio:

“Yo- ¿Qué sabes del Talokan, lo has escuchado? - Informante joven. – No sé, no sé que sea, lo escuche o es lo que saben los tatas, pero yo no sé... es en las cuevas, donde salen las serpientes, pero no se debe entrar allí, por donde esta la cueva del Diablo, hacía a Ayotzinapam, pero de plano no sé puede entrar ahí” L. A. Comunicación personal (primavera 2019).

Segundo testimonio:

“Informante adulto -Hacia Tecoltepec esta una cueva donde está el mero malvado...- Yo ¿el Diablo que dicen que sale de las cuevas del rio? ¿al que llaman Amokuali?- informante - sí, ese mero- ahí van a dejarle ofrendas, si quieres dinero, pero él siempre se cobra, mero cuando mueres” G. S. Comunicación personal (verano 2021).

Primero, los jóvenes nahuas pocas veces han escuchado el concepto de *Talokan*, y lo asocian de manera inmediata a la sabiduría que sólo los abuelitos conocen. Se percibe de manera global como conocimiento que sólo algunos conocen en su totalidad, como es el caso de las poblaciones longevas y los especialistas rituales. También es percibido como conocimiento que esta pronto a desaparecer. Algunos muestran su preocupación por la

pérdida paulatina de ese conocimiento, en especial la población adulta. Por otro lado, la eficacia vigente de este sistema religioso sigue repercutiendo en la experiencia cotidiana, ya que el *Talokan*, tiene una singularidad física visible en las cuevas, que abundan en la comunidad (ver Foto 14 Anexo B). De hecho, el *Talokan* es asociado directamente con la *Cueva*, como entrada a un mundo subterráneo dónde residen entidades sobrenaturales. Se percibe a las cuevas como lugares no sólo de difícil acceso, sino también como lugares peligrosos, ahí es donde el conocimiento del *Talokan* opera de manera latente, pero con poca intensidad en la población joven.

6.3: El Talokan/cueva y la interpretación de los jóvenes nahuas

Hasta cierto punto, los jóvenes nahuas reconocen que ahí se alojan ciertas entidades anímicas. Esto se asocia a los accidentes que han sucedido en esas cuevas, ya que las entidades que moran allí no permiten que se trastoquen. Aunque ahora son poco frecuentes estos accidentes, se sabe que no se debe entrar allí por el riesgo que implica. Los jóvenes nahuas respetan la cueva, pero no saben el por qué con claridad, se reconoce que ahí se alojan los seres sobrenaturales, pero desconocen cuales son exactamente, saben que fueron lugares importantes ritualmente para sus antepasados, pero ellos poco saben de esta ritualidad. La fragmentación generacional de la tradición oral del Talokan se expresa en el desconocimiento de los significados y su complejidad estructurada. El que se mantenga el respeto a las cuevas se debe por tres razones específicas: 1) son lugares peligrosos, porque el riesgo de muerte es latente, 2) recuerdan las leyendas que de niños se les conto sobre las cuevas, donde *el Diablo o Amokuali* se aparecía, o de gente que entró y nunca más regresó, pero que ahora interpretan que sólo se les contaba para que no corrieran el riesgo de un accidente, 3) saben que fueron lugares sagrados para sus antepasados, pero ellos no comparten ese sentido originario-sagrado. De esta manera el respeto está en función de una sacralidad pasada, pero no como un sentido sagrado eficaz coherente a la matriz cultural de la cosmovisión.

6.4: El Talokan/cueva: hierofanía de la generación longeva

La relación semántica del *Talokan* con la *Cueva* es importante para darle un sentido a las entidades anímicas que viven allí: como lo son los *Talokes*, mandaderos del señor de este mundo inferior, al que llamaban *Talokankuaj*. El problema es que estos conceptos y nombramientos de entidades ya no son de uso común en las poblaciones jóvenes de Xaltipan. Estos jóvenes escucharon tales conceptos en su niñez de parte de sus abuelitos. Sin embargo, la pérdida sistemática de las ritualidades en las entradas de las cuevas, ocasionaron la poca

eficacia de las narrativas del Talokan y sus entidades sobrenaturales. El cambio paulatino de necesidades y proyectos en las generaciones jóvenes, en relación con sus padres y en especial con sus abuelos se diferencia en estos términos de rupturas con la tradición oral y prácticas socioreligiosas. Lo sagrado del Talokan se mantiene gracias a la narrativa de los abuelitos y los especialistas rituales, los jóvenes y gran parte de la comunidad no comparte esta fijación significativa.

En el plano de lo socializado en Xaltipan las cuevas son respetadas. Ese mundo subterráneo, ya sea significado por el Talokan, o secularizado por los jóvenes, es un espacio de difícil acceso que pocas veces se explora⁶⁴ (ver Foto 15 Anexo B). La experiencia ante la cueva varía según la edad y la profundidad de ciertos capitales culturales generacionalmente diferenciados. A pesar de que el conocimiento del Talokan y el campo de sentido que implica esta fragmentado de manera generacional, su narrativa sigue existiendo, y existe porque aún hay actores sociales (tatas) que la reproducen a través de sus experiencias hierofánicas.

La narrativa comunitaria, en especial de estos actores referidos, nos demuestra que las hierofanías del Talokan y la cueva sigue aconteciéndose. El hecho que sólo los abuelitos y personas de mayor edad tengan una experiencia sagrada constituida con este gesto del mundo se debe a la claridad de la matriz cultural en la que esta inserta la idea del Talokan, y por lo tanto de la red compleja de significados en torno a la cosmovisión nahua. Esto es lo que determina la existencia de una experiencia sagrada que sigue en proceso de re-fijación significativa.

6.5: Hierosabeia del Talokan: experiencia de veneración sagrada a las cuevas

De manera específica, por la cualidad que implica su narración sobre el Talokan, a esta hierofanía se le puede atribuir un concepto más puntual: *Hiero-sabeia* o experiencia de veneración sagrada; porque la comunicación con las entidades que habitaban el *Talokan*, como lo son los *talokes* y su señor el *Talokankuaj*, es vital para el orden de la realidad nahua, la expresión ritual en las entradas de las cuevas representaba la veneración sagrada a un espacio socioreligiosamente constituido en una narrativa del catolicismo nahua, y representa el umbral entre el mundo sensible y el no sensible.

⁶⁴ Parte de los elementos que han propiciado el cambio de significado de las cuevas, se dio en el año 2000 cuando Cuetzalan se volvió Pueblo Mágico. El ascenso del ecoturismo en la región y en el municipio produjo el exceso de turistas con intención de explorar las cuevas de las comunidades aledañas. Muchas cuevas dejaron de ser herméticas por su significado directo con el Talokan, y se volvieron espacios abiertos a prácticas antagónicas y con fines comerciales.

La hierofanía en su modo de *hierosabeia* expresa el sentido de vida de pocos xaltipanecos que aún mantienen el conocimiento sobre el orden sensible y no sensible de la realidad nahua, en especial entre los personajes oriundos más longevos de la comunidad. Está el caso del abuelito más longevo llamado por todo el pueblo como *Totatzin Domínguez*, el abuelito mayor de Xaltipan, a quien respetan por toda su sabiduría sobre la cosmovisión maseualmej, los jóvenes se refieren a él como ejemplo vivo de esos conocimientos ancestrales, que ahora se perciben como poco conocidos.

Es importante pensar que la hierofanía opera en múltiples niveles. Aunque los rituales en las cuevas sean escasos, los abuelitos siguen manteniendo y guiando su vida a partir de la comunicación, negociación y reciprocidad con las entidades sobrenaturales de manera compleja. La Cueva es el umbral entre el mundo sensible, el terrenal, y el mundo no- sensible, el sagrado y transcendental. Las ritualidades comunales para la veneración de las cuevas como espacios de encuentro con las entidades sagradas al parecer han sido poco frecuente en los últimos veinte años. Es más común que esas ritualidades se lleven a cabo de manera particular, depositando ofrendas de alimentos y diferentes objetos. Aquí un testimonio sobre estos rituales de depósito de ofrendas:

“Se le deja cigarros, semillas y frutas al cerro en la entrada de su casa (el umbral de la cueva)... si no se enojan los dueños y luego nos pierden (en el monte)... hay que respetar su casa, como nosotros respetamos las casas ajenas” Informante adulta mayor, comunicación personal (primavera 2020).

6.6: Hierofanía diferenciada generacionalmente

La recomposición del campo religioso, y por lo tanto de las ritualidades diferenciadas, crea fragmentaciones en la dinámica socioreligiosa de la comunidad. Aún con este escenario, la religiosidad del catolicismo nahua sigue manteniendo la hegemonía de la narrativa local. Entre estas continuidades o costumbres, que mantienen estabilidad, se encuentran las fechas de difuntos o Todos Santos, la Semana Santa, la fiesta patronal, la navidad, la celebración de bodas católicas, los bautizos, los catecismos y de manera más doméstica, en la mayoría de los casos, el uso de alteres domésticos. A pesar de ello, es visible la diferencia generacional en la participación de estas celebraciones, las generaciones mayores son los que participan de manera más intensa, en contraste los jóvenes son los que menos participación activa tienen.

Ante estos contextos, se muestra en crisis la reproducción de la hierosabeias, de la veneración a un espacio sagrado como las cuevas y el *Talokan*. Los tiempos contemporáneos impactan directo y propician el cuestionamiento de las creencias que en su momento se posicionaban como universales e intrastocables. Para las generaciones mayores, representó el reacomodo y articulación de nuevas prácticas y discursos sobre los sistemas nahuas tradicionales. De manera colateral para los jóvenes representó una sistemática recomposición con modos de vida y creencias específicas que no eran eficaces para un mundo en el que crecieron y nacieron, donde el *Talokan* y sus entidades no-sensibles no se relacionaban semánticamente con escenarios radicalmente profanos o secularizados. Como lo es la perforación de la tierra, del mundo subterráneo del *Talokan*, por parte de mineras transnacionales, y que destruían el ecosistema, el mundo en donde residen esas entidades. Esto para los mayores implicó la rearticulación de los discursos y prácticas de su propio sistema religioso, para mantener la continuidad de la costumbre nahua. Para los jóvenes, que han vivido en estos contextos de ruptura y diversas narrativas, implicó un deshecho de ciertas prácticas y creencias, al mismo tiempo la preservación de otras siempre y cuando fueran eficaces para sus necesidades contemporáneas. La hierosabeia del *Talokan-Cueva*, es decir la veneración de estos espacios de encuentro con las entidades no-sensibles subterráneas, sigue mantenido una potencia propiamente sagrada, pero no es reproducida por todos los actores sociales implicados. Como hierofanía del catolicismo nahua es sustancialmente diferenciada entre generaciones.

7: Hierofantes del monte: el caso del Masakamej

Siguiendo con la narrativa comunitaria sobre el acontecimiento de lo sagrado en el campo semántico del catolicismo nahua, las hierofanías van diferenciándose en función de su eficacia, su continuidad y su cualidad. En Xaltipan se habla de la existencia de ciertas entidades no-sensibles denominadas *Masakamej*, su traducción en castellano no es precisa, pero se refiere a los *duendes*. Estas entidades tienen una función específica, cuidar el monte y sus caminos. De menara recurrente los *Masakamej* tienen su aparición en las noches, según la narratividad socializada y las experiencias directas con estas entidades, pueden aparecer en dos formas distintas: en forma de luz y en forma antropomorfa, parecidos a niños muy pequeños. Estas entidades son interpretadas de manera ambivalente, se consideran tanto buenas como malas.

7.1: La persistencia del Masakamej y el olvido del Tapaunimej

Debemos aclarar su diferencia con otra entidad sobrenatural del panteón nahua contemporáneo. Existe una diferencia entre los denominados *Masakamej* y los que se denominan *Tapaunimej*; estos últimos son interpretados como los dueños de los cerros, cuidan el monte. Sin embargo, el *Tapaunimej* no tiene una eficacia directa entre los jóvenes nahuas; reconocen su existencia por lo narrado por las generaciones más longevas, las cuales si reconocen la totalidad de la matriz del catolicismo nahua. En cambio, el *Masakamej*, tiene una eficacia contundente entre los habitantes de la Xaltipan, en especial los jóvenes, ya que ellos recorren de manera más frecuente los caminos del monte en la noche, y narran sus experiencias con este numen. Su existencia ha mantenido mayor continuidad en la trama comunitaria contemporánea. Caso contrario con la interrupción eficaz-simbólica que tienen otras entidades, como el *Tapaunimej*. Incluso por esa fragmentada matriz de significado religioso entre generaciones, muchas veces el *Tapaunimej* se confunde con el *Masakamej*.

El *Masakamej*, por una parte, son entidades positivas por su cualidad protectora de los animales y los caminos. Del mismo modo son interpretadas como malignas porque pueden “perderte” creando ilusiones que hagan que te desvíes del camino, perdiéndote e incluso con riesgo de muerte, ya que te pueden guiar por caminos que lleguen a cuevas o barrancas. Sólo en la noche el peligro es inmanente, ya que sólo en ese espacio-temporal salen de sus cuevas, es decir del *Talokan*, sin embargo los jóvenes nahuas no reconocen de manera detallada su relación semántica con el *Talokan*, como si lo hacen los pobladores más longevos.

7.2: Modelos rituales de protección

De manera general podemos observar que las personas longevas comentan habitualmente que el *Masakamej* es una entidad sobrenatural no dañina; en cambio las personas jóvenes sostienen su maldad y sus “travesuras” constantes, que va desde perderte del camino, hasta escondiéndote pertenencias dentro de la casa. Para evitar el escenario dañino con esta entidad existen modelos rituales de protección que realizan los jóvenes nahuas.

La ritualidad de protección para salir al monte de noche consiste en llevar ciertos objetos que ahuyentan al *Masakamej*. Es necesario poner en cada mano una pulsera de ajo o un collar de este mismo, además se recomienda prender un cigarro y fumarlo mientras caminas en las veredas del monte. El olor del ajo es muy fuerte para estas entidades, así como

el del cigarro, con estos objetos se puede ir seguro todo el camino y estas entidades no molestarán el recorrido.

7.3: Hierofantes del Masakamej

Cuando hablamos de Hierofantes, nos referimos a un tipo de hierofanía que aglutina la cercanía directa con una cualidad numinosa, Hierofante se traduce como revelador sagrado, portador del misterio, es una experiencia sagrada de encuentro con el numen, en este caso con la entidad no-humana del *Masakamej*, el cual al manifestarse sintetiza el terror, la inefabilidad y la sensación de bienestar, cualidades específicas de una experiencia numinosa, la cual denominamos hierofante. Aquí un testimonio sobre la forma de manifestación:

“Los duendes te pierden en el noche, al que llaman Masakamej, pero se te puede ir el ekahuil (sombra-mal aire)... los vimos caminando hacia el rio, del otro lado del cerro, andaban en forma de luz, si no tienes cuidado te pueden perder, ellos cuidan el monte, mejor tratarlos bien, porque hasta te pueden esconder cosas en tu casa” V. informante joven, comunicación personal (otoño 2018).

7.4: Terror místico: la prohibición social de la noche

El primer elemento en señalar es el terror místico de los *Masakamej*. La idea misma de los “duendes” o *Masakamej* recrea inmediatamente una sensación de contacto con el misterio, la narratividad de la existencia de estas entidades anímicas de la noche manifiesta un terror inmediato, el cual impulsa el uso ritual de los objetos de ajo. La génesis de tal terror es la intuición de un Misterio latente, que es apoyado por la narratividad de la comunidad de Xaltipan y que en sentido social refiere a la prohibición de la noche. El sentido de prohibición-castigo sobre caminar en el monte de noche es más frecuente que se socialice en la población infante. Los niños nahuas relatan historias entre ellos sobre lo peligroso que es salir de noche al monte, porque el Masakamej puede perderlos. Esta narrativa de prohibición del monte en la noche es una forma de prevención para evitar accidentes. Lo que sostiene tal prohibición es la narrativa del terror numinoso, por esta razón es más común escuchar que los niños sostengan la naturaleza maligna del *Masakamej*, diferente a la interpretación dual que expresan la población joven y adulta. Algunos infantes afirman el encuentro con el numen, asegurando haber visto correr a los *Masakamej* en el monte, aunque las descripciones de estos encuentros no son detalladas por los infantes.

En el caso de los jóvenes nahuas su narración sobre estos encuentros resulta más compleja y detallada. Sobre la narración de su experiencia describen que los *Masakamej* se

acontecen en forma de luz o como figuras pequeñas antropomorfas. Cuando se tiene el encuentro con el numen, el terror produce una acción de huida, algunas veces provoca el regreso a la zona habitacional sin problemas o se pierden en el monte durante un periodo prolongado, estos encuentros suceden siempre con el mismo patrón: salir al monte en la noche, sin los objetos rituales de protección. En sus narraciones todos concuerdan que estas entidades se “alimentan del miedo”, asegurando que entre más se asuste el sujeto más difícil es volver a encontrar el camino a casa. En el discurso-mito local de Xaltipan, se menciona que los *Masakamej* han provocado muertes, provocando intencionalmente accidentes. El monte en la noche es peligroso en sí mismo, sin embargo, el trama comunitario se configura en función de la existencia del *Masakamej* como entidad encargada de la regulación y prevención de los accidentes. El terror que expresa el *Masakamej* como numen aglutinara de manera primaria los significados de la prohibición social de la noche.

La sensación de entrar en contacto con el Misterio del *Masakamej* no sólo implica un terror, sino al mismo tiempo un entendimiento de la existencia de un etnoterritorio sagrado, que desde su narrativa posibilita una predisposición a experiencias numínicas. Esto se entiende desde la innegable cualidad telúrica-religiosa de la cosmovisión nahua, sin embargo, como se ha puntualizado anteriormente, la diversidad de interpretaciones religiosas es generacional, en especial en relación con los fenómenos sobrenaturales y la concepción de la tierra como entidad sagrada. La mayoría de los adultos nahuas mantienen en su núcleo de sentido religioso la eficacia de los acontecimientos sobrenaturales de la narración del catolicismo nahua, por otro lado, la recomposición de proyectos de sentido de los jóvenes nahuas ha generado un desinterés sistemático de aquella matriz católica-nahua, esto es visible en las interpretaciones sesgadas sobre el mundo extrahumano nahua.

En el sistema nahua anímico hemos mencionado la importancia de las cuevas, semánticamente relacionadas al *Talokan*, donde se aglutina lo sagrado, porque albergan a variadas entidades sobrenaturales que pueden ser benévolas, malévolas o ambivalentes. Ahora bien, a pesar de esa gran diversidad de entidades anímicas, la única entidad que mantiene continuidad de eficacia en los jóvenes nahuas de Xaltipan son los *Masakamej*, aunque en el imaginario se acepta que esta entidad vive en las cuevas, no significa que se relacione con el *Talokan*, como el mundo subterráneo y no-sensible, como si lo hacen los adultos mayores.

7.5: Inefabilidad y angustia narrativa

En términos de la experiencia numinosa del *Masakamej* lo que se mantiene a pesar de los procesos de rupturas generacionales, es la intuición latente del Misterio manifestada simbólicamente en espacios facticos, como las cuevas, el monte y espacios religiosos localizados, un etnoterritorio sagrado constituido por el catolicismo nahua. Por ello el caso de los *Masakamej* sigue siendo eficaz. En términos del encuentro con tal entidad anímica, la lógica inefable sigue operando, cualidad propia del Misterio; aunque el *Masakamej* es narrado como un niño pequeño o en forma de luz, se hace referencia a la no literalidad de su forma, ya que en términos de lenguaje la experiencia escapa de las propias categorías de descripción y dimensión afectiva. La sensación de terror que se genera impacta de manera inmediata en la percepción misma, llegando a generar un tipo de *angustia narrativa*, por la falta de palabras para describir o explicar las sensaciones que se desatan cada que presencian este tipo de fenómenos sobrenaturales.

7.6: La sensación de bienestar

Con este tipo de hierofanías del *Masakamej* encontramos un puente importante entre el Misterio aterrador y el Misterio en su forma de bienestar. El terror del numen es su cualidad de alteridad radical, sin embargo, algo que desestructura esta primera dimensión del terror, es el juicio lógico del sujeto. Los adultos y jóvenes nahuas concuerdan que su primera sensación es el miedo que genera el encuentro con las entidades anímicas, pero se menciona la tranquilidad última con la aparición, con frases como “al final todo depende de uno”, “si vas tranquilo, calmado, y pensando en Dios no hay forma en que te molesten” (testimonio de adulto mayor, otoño 2015). Se establece un puente de comunicación de tipo metafísico entre los *Masakamej* y las personas de *buen juicio* que caminan en el monte de noche, donde las entidades reconocen quien va orientado o desorientado en el camino, en función de su intención.

Las variables son las siguientes: 1) si vas desorientado, pero con objetos de ajo, no te molestaran los *Masakamej*, 2) si vas desorientado sin los objetos de ajo, te harán “travesuras” los *Masakamej*, 3) si vas orientado con los objetos de ajo, no se te acercaran los *Masakamej*, 4) si vas orientado sin ningún objeto de ajo, los *Masakamej* no te harán nada, pues reconocen quien va con miedo o con *mala fe*.

Se menciona repetidamente que los *Masakamej* “huelen el miedo”, “si vas seguro no te harán nada, aunque no lleves el ajo”, esta dimensión de la intención moral da un tipo de

sensación de bienestar para el caminante de la noche, que se conjugara con el tipo de carácter del sujeto, por ejemplo, la templanza, el *Masakamej* sólo afecta a los que no tienen este tipo de *buenas virtudes*. En este plano, la experiencia con los *Masakamej* muta al orden moral, sobre el buen juicio y su antítesis.

El hierofante del *Masakamej* es multipolar y sistemática, en primer momento la revelación del Misterio implica un terror numinoso, en segundo momento pasa a un estado de bienestar, en tanto el orden moral le permita hacer este salto cualitativo en la experiencia. El bienestar se traduce en el hecho de que el *Masakamej-ausente* es sinónimo de la buena conducta del sujeto, lo cual supone el aspecto positivo del *Masakamej* como cuidador del monte, al mismo tiempo como entidad protectora del caminante nocturno, en la trama comunitaria el *Masakamej* sólo cuida al que va seguro y con *buena fe*, o como lo relatan algunos abuelitos de Xaltipan “no te pasará nada, si vas pensando en Dios”. Se establece comunión con el Misterio, que, aunque sigue manteniendo su aspecto radical de terror inefable, se acepta su cualidad protectora.

8: Hieroourgía y epifanía: el caso del Niño Jesús y Ilorona-chocani

Es notable la continua aparición de entidades religiosas o incluso demoniacas en los sueños de los nahuas de Xaltipan. Un patrón recurrente en el discurso nahua es que la aparición o manifestación de una entidad religiosa en un sueño se debe a que el acto mismo de soñar sirve como un puente simbólico para la comunicación con lo sobrenatural, se piensa en función de *la intención de la entidad en comunicar* algún mensaje importante. La narrativa del catolicismo nahua hace hincapié en la multiplicidad de signos de naturaleza divina que siempre se han de mostrar en el mundo concreto. La interpretación de este mensaje regularmente es asociada al deber moral del sujeto receptor, el cual debe *actuar* (acción sacral) de forma positiva para la satisfacción de la entidad sobrenatural que se revelo en el sueño.

Todo depende del tipo de entidad que se revele en los sueños, ya que existen diferentes valoraciones axiológicas de la entidad revelada, volcadas a la moralidad del bien y el mal. Estas mismas revelaciones crean de inmediato la necesidad de resolver el conflicto aparente con la entidad. Por esta razón, a este tipo de revelación o epifanía⁶⁵ en el sueño, la denominamos como Hieroourgía, es decir acción sacral, religión que se hace, y que implica una ritualidad religiosa dentro del marco del sistema de creencias católico de la comunidad

⁶⁵ Epifanía la entenderemos como revelación desde la *altura*, realidad superior (Picaza, 1999)

de Xaltipan, ya que estas mismas formas simbólicas son las únicas que pueden solucionar el conflicto entre el humano receptor y la entidad sobrenatural emisora.

8.1: Niño Jesús

Ejemplo de estos impulsos resolutivos son las epifanías que provocan la ritualidad de diversos actos sociorreligiosos, por ejemplo, bautizos, comuniones, graduaciones, mayordomías, etc. Las madres nahuas han tenido diversas revelaciones en sus sueños, asociados al contacto directo con la Virgen de Guadalupe y el Niño Jesús, los cuales se manifiestan de manera diferente, aquí un relato sobre ello:

“Yo me quede dormida como a las 2 de la madrugada, de repente en mi sueño yo desperté, estaba (la casa) todo oscuro, sólo se vía iluminado el altar (domestico) y de repente vi como el Niño Jesús, que tengo sentado en su sillita, empezaba a mover sus manitas y piecitos, como si estuviera inquieto, al principio me espante, pero de repente pensé que algo quería decirme. Para esto, yo aún no bautizaba a mi hija, la más chiquita, yo creo que el Niño Jesús quería avisarme que ya era tiempo de bautizarla.” M. A. informante adulto, comunicación personal (octubre 2018).

El acontecimiento del numen sagrado, es decir del Niño Jesús en los sueños, desemboca inmediatamente en la preparación para llevar a cabo el sacramento del bautizo de los hijos. La hieroourgía, como acción sacral de una liturgia de consagración, se potencializo gracias al contacto epifánico con el numen. De esta manera se interpreta que la necesidad de cumplir los sacramentos católicos es de vital importancia para mantener un equilibrio con las entidades religiosas, las cuales se enojan y se preocupan por la falta de acción sacral. Se podría interpretar como un acto inconsciente que se revela en los sueños para la satisfacción del sistema moral-religioso.

Esta intervención divina en los sueños es común sólo cuando se tiene una *culpa* por no cumplir en tiempo y forma los actos sociorreligiosos coherentes a *la costumbre*. Esto nos hace entender que los tiempos socialmente regulados del bautizo, primera comunión, etc., deben ser respetados. Está intervención divina dentro de los sueños se legitima y se socializa, creando una comprensión total de qué las entidades religiosas no sólo protegen, sino también son mensajeros y cuidadores de las costumbres, protectores de la continuidad sociocultural del sistema católico nahua de Xaltipan, el cual tiene que competir con otras ofertas religiosas presentes en el municipio, en especial con los grupos evangélicos.

8.2: Llorona-Chocani

Esta intervención divina por medio de un numen sagrado contrasta con el numen de dimensión diabólica o de presagio maligno, como lo es la aparición de la *llorona-chocani*, la cual es interpretada como entidad que augura *la mala fortuna*. Su aparición en la región es bastante común, esta entidad sobrenatural negativa se acontece según los nahuas de Xaltipan, tanto en carne y hueso, como en los sueños. En Xaltipan el contacto o experiencia con la *llorona-chocani* es más habitual que el contacto con otras entidades sobrenaturales que forman parte de la matriz de la cosmovisión nahua, la ausencia de estas últimas cada vez es más aceptada en la trama de la comunidad.

Los jóvenes nahuas han tenido contacto en sus sueños con la *llorona-chocani*, y no con el *Niño Jesús*, como pasa con los sueños de muchas madres de estos jóvenes, esto pone en evidencia la recomposición de intenciones y contenidos simbólicos eficaces entre generaciones. En el discurso nahua la *llorona-chocani* aparece de manera más frecuente en los sueños que en la realidad empírica, se atribuye que esta ausencia empírica y concreta de la *llorona-chocani* se deba a que el etnoterritorio sagrado de la cosmovisión nahua ha cambiado, esta interpretación es frecuente más en los jóvenes nahuas, especialmente católicos, los cuales han ido construyendo proyectos de vida más secularizados que otras generaciones más longevas, especialmente formados por el factor de la potencialización de la migración laboral como alternativa de vida, este punto se tratará más adelante. Sin embargo, los jóvenes aún creen que la *llorona-chocani* existe, pero su intervención es más posible en los sueños.

La interpretación secularizada del etnoterritorio de los jóvenes nahuas les impide recrear un escenario eficaz para la aparición numinosa de la *llorona-chocani* (aunque esto no aplica para el caso del Masakamej, como lo hemos señalado antes), este ejemplo de ausencia y presencia sintetiza la compleja recomposición de las creencias religiosas del catolicismo nahua, naturalmente explica la ruptura de una continuidad eficaz y discursiva de otras entidades extrahumanas pertenecientes al panteón de la cosmovisión nahua.

El escenario más frecuente de la aparición de la *llorona-chocani* se da en los sueños. Los jóvenes nahuas relatan su manifestación de diferentes maneras, el común denominador señala su cualidad femenina, una mujer vestida de blanco o negro, que se aparece en las casas o en el monte. El punto de relevancia se piensa es en su dimensión negativa, mientras que la

aparición del *Niño Jesús* implica una dimensión positiva y de orden moral, la *llorona-chocani* es más ambigua en la parte axiológica, ya que se piensa como *mal augurio*, no existe una causalidad moral objetiva que signifique su aparición. Según la narrativa cuando es soñada siete veces, (en siete diferentes noches), algo negativo puede llegar a pasar. Existen varias supuestas correlaciones entre el sueño con la *llorona-chocani* y algún evento desafortunado de quien la soñó. Sin embargo, aseguran que pocas veces se le llega a soñar siete veces.

La *llorona-chocani* también tiene su presencia en las generaciones nahuas más longevas, aseguran su manifestación en diferentes situaciones, un ejemplo bastante común es su aparición en acontecimientos tristes o de pena. Cuando fallece un familiar, algún doliente asegura verla visto fuera de las casas dónde se lleva a cabo los ritos funerarios. Según los testimonios es notable que para las generaciones longevas de Xaltipan la *llorona-chocani* se manifieste en carne y hueso, en la realidad próxima, contrario a esto, como hemos advertido anteriormente los jóvenes nahuas atestiguan su presencia en los sueños como epifanía de mal augurio, esto lleva a practicar algunos tipos de limpiezas caseras o con algunos especialistas rituales, en especial estas limpiezas se realizan cuando el sujeto se siente mal físicamente, generalmente se le recomienda reposo y algunos brebajes con hierbas especiales.

La diferencia generacional entre los nahuas de Xaltipan demuestra la recomposición de los escenarios posibles para la manifestación de la misma entidad sobrenatural, así como su contenido, mientras para unos es señal de presagio negativo, para otros es acompañante de una pena fáctica.

9: Hierofanías en el ritual de conmemoración de los difuntos

Cuando hablamos de alimentos sagrados, hablamos de la yuxtaposición de diferentes procesos sociales que se sincronizan intencionalmente para generar un sentido simbólico. Para entender tal fenómeno debemos preguntarnos qué hace sagrado a un alimento. Comenzaremos mencionando que en las poblaciones nahuas de la Sierra Nororiental de Puebla existen platillos o comidas propias de festejo devocional, de celebración o de conmemoración y también existen platillos o comidas ordinarias no-devocionales, sin embargo, los dos tipos de comidas coexisten y expresan la cultura alimentaria de tales sociedades.

La diferencia entre alimentos, comidas o platillos sagrados o no-sagrados se muestra en las disposiciones, actitudes y lógicas diferentes de cómo se preparan, se ofrendan y se

comen, esto no significa que tales alimentos no se consuman en la cotidianidad no-extraordinaria, más bien refiere a que existe una intención diferente en su modo de manipularse socialmente, a ello cabe preguntarse: ¿Cuándo un tamal o un mole es sagrado y cuando no lo es? desde cierta perspectiva es relativamente sencillo comprender esta diferencia en el momento en que se observa directamente el fenómeno de la alimentación. La intención y actuación de los actores sociales involucrados en la preparación y consumo de alimentos cambia cuando se activan actos simbólicos con un orden espacial y temporal extraordinario, esta diferencia en la cualidad de la experiencia de los sujetos involucrados es lo que hace sagrado a un alimento, el cual no es aislado, pues está acompañado de un corpus de creencias que le dan contenido e historicidad⁶⁶, en el caso concreto, la temporalidad de conmemoración de los difuntos es prueba de tal yuxtaposición temporal-espacial de símbolos e intenciones religiosas.

Es bien sabido que el ceremonial funerario de Mesoamérica era basto y complejo, la ritualidad funeraria y la conmemoración de los difuntos seguían una lógica dualista entre el cuerpo-anima y vida-muerte, y la vida sociorreligiosa iba a ritmo de los mitos fundacionales y de creación, que al mismo tiempo coincidían intencionalmente con los calendarios litúrgicos y ciclos agrícolas. La ritualidad funeraria y el ceremonial de la muerte en las comunidades indígenas del México contemporáneo no sólo expresan parte de ese imaginario mesoamericano, sino también sus nuevas articulaciones y reelaboraciones simbólicas, especialmente entre las cosmovisiones indígenas y las cosmovisiones católicas, creando, desde la época colonial, nuevas interpretaciones sobre la condición de la muerte y su tratamiento social.

⁶⁶ Para entender esta diferencia de disposiciones sociales de los alimentos, Igor de Garine (2016) explica qué implica tal comida festiva-religiosa, la cual se ubica en los umbrales de las comidas ordinarias y se vinculan a una cocina más elaborada y algunas veces involucran personal especializado:

“Es posible distinguir entre aquellos que ponen énfasis en el aspecto festivo o en el profano, como el invitar a los vecinos a comer; y aquellos que acentúan el aspecto ritual o sagrado... Las celebraciones rituales demuestran la adecuada comunicación con lo sobrenatural y afirman en los participantes el sentido de pertenencia al grupo. Estos dos aspectos, por supuesto, no se excluyen uno al otro, pero la distinción entre las comidas rituales y las profanas conserva su importancia para el condicionamiento de actitudes y conductas hacia la comida y así marcar el tono emocional del evento... Las comidas rituales se llevan a cabo, usualmente, entre el grupo familiar o dentro del marco territorial de la comunidad.” (p.61)

La herencia del *habitus ritual*, como sistema de acciones simbólicas funerarias⁶⁷, es una realidad en muchas comunidades étnicas de México, Xaltipan no es la excepción, por esta razón debemos reconocer la importancia de la cultura funeraria y la conmemoración de las animas, como buen ejemplo de la creación de alimentos sagrados que pertenece a este *habitus ritual* de origen mesoamericano y estructurado dentro del sistema religioso del catolicismo nahua contemporáneo.

En Xaltipan la conmemoración de los difuntos es celebrada desde el 29 de octubre al 2 de noviembre. En la región del Totonacapan esta celebración varía en los días de la conmemoración. Al ser parte del sistema religioso del catolicismo nahua ponemos a esta práctica ritual como fundamental para entender la importancia temporal de la lógica ritual y la organización social. Por otro lado, es importante señalar la noción de un *misterio revelado* en esta temporada, este es un elemento importante que genera una disposición que propicia una experiencia ceremonial hacia lo sagrado.

Es necesario reconocer el diálogo que tienen los nahuas con las animas a partir de la temporalidad y dinamismo ritual, la comunicación se dará en términos de actos simbólicos ordenados y estructurados dentro de la división social de la práctica en su totalidad. En la dimensión de la organización socio-religiosa de Xaltipan, debemos mencionar que existe un acceso diferenciado y jerárquico al dominio o manipulación de lo sagrado, que se expresará en la práctica ritual en su totalidad, generando experiencias sagradas diferenciadas. En general esta diferencia es marcada por las categorías sociales de sexo y edad.

Los nahuas xaltipanecos se comunican simbólicamente con una anima receptiva y emisora, haciendo que estos actos rituales se realicen en una actitud de acogida y respuesta. La *muerte* para los nahuas católicos de Xaltipan, no es absoluta, es ante todo un camino misterioso y relacional con las divinidades; por ello, el fenómeno de la muerte debe ser tratado sociorreligiosamente, acentuando el trato con los difuntos como entidades que se manifiestan. La aparición de esta alteridad-anima es variable según su fallecimiento y su relación con la familia y comunidad, estas variaciones de la manifestación de las animas son las que generan el dinamismo y continuidad en la conmemoración.

⁶⁷ El concepto de *habitus ritual*, como sistema de acciones simbólicas funerarias, es una propuesta analítica de Alma Barbosa Sanchez, que toma de la noción de *habitus* de Bourdieu, para hablar del imaginario de la muerte en las comunidades indígenas de México. (2010, pp.11-17)

El proceso ritual de la conmemoración de los difuntos, como serie ordenada de símbolos, expresa un sentido social, una de sus funciones es darle continuidad al ordenamiento de la organización social de los grupos domésticos de Xaltipan, incluso su cualidad ritual tiene la capacidad de integrar nuevas variables socioculturales. Por tanto, esta ritualidad, como muchas otras de índole sociorreligioso, busca la prevención del desorden simbólico, tal organización simbólica está estructurada en función del orden sagrado de la práctica, la cual se expresa en la división de actividades rituales. Por ello se detallará la división de actividades rituales y como estas están supeditadas a un orden sagrado.

9.1: El orden social de los alimentos sagrados

Esta ritualidad expresa y legitima la división social del trabajo de los nahuas de Xaltipan. El trabajo ritual se divide en el orden sexual binario, es decir entre masculino y femenino. Esta diferenciación binaria del trabajo es parte, tanto de las temporalidades ordinarias, como de las extraordinarias. Se podría pensar que la división social del trabajo doméstico cotidiano se manifiesta sin diferencias sustanciales en las actividades rituales, festivas, etc., sin embargo, existen ciertas variaciones en la intensidad de las actividades rituales que determinan la división, orden y jerarquía de los hombres y mujeres, las cuales develan su carácter divino u orden Sagrado, más allá del orden social *per se*.

La preparación de alimentos rituales es fundamental para el desarrollo dinámico de estos días sagrados o extraordinarios. La preparación de los alimentos para la ofrenda dedicada a los difuntos, necesariamente debe ser realizada por las mujeres nahuas, las cuales preparan diferentes alimentos que van desde tamales de frijol y mole, caldos de gallina y guajolote, moles, atoles, café, etc. El alimento que se distingue por su permanencia temporal, desde que empieza la ritualidad hasta que acaba, son los tamales de mole y frijol; la mayoría de los ingredientes y materia prima que utilizan para su realización se consigue en la comunidad, ya sea en los terrenos comunales de Xaltipan o los propios de cada hogar. Por ejemplo, la *hoja santa* utilizada para envolver la masa de los tamales, generalmente se encuentra en los solares o huertas aledañas al conjunto habitacional.

Un día antes de que empiece la conmemoración (28 de octubre) se tiene todo listo para hacer alrededor de 80 a 100 tamales (depende esencialmente del tamaño del recipiente en dónde se cocerá al vapor los tamales). Antes de meterlos a la vaporera, ya puesta en *el fogón* (lugar de la cocina donde se prende leña y se calientan los alimentos) (ver Foto 16,

Anexo B), al primer tamal se le sostiene con la mano derecha y se persigna la abertura circular de la vaporera, con el fin de que los tamales salgan bien cocidos; se cree que la falta de este acto religioso pueda generar que los tamales lleguen a salir mal cocidos o *achicados*. Esta forma religiosa de asegurar que los tamales salgan bien cocidos expresa muy bien la eficacia simbólica que se aglutina en toda la preparación de alimentos rituales. Esto no sólo se hace con los tamales sino con todos los alimentos que se preparan y que deben pasar por la *zona del fogón*. Estos actos ordenados evidencian los procesos de sacralización de la comida, que le da el dinamismo a la ofrenda de los difuntos, los alimentos serán el vínculo directo con las animas, pues esencialmente los difuntos visitan a sus familiares con el fin de compartir la comida que se les ofrenda.

La preparación de los alimentos rituales son los que marcan la temporalidad de toda la conmemoración. Cada doce horas se rota la comida de la ofrenda, se hacen nuevos tamales y platillos en ese tiempo cíclico, pues diferentes animas son las que llegan a visitar en esos ciclos de doce horas, categorialmente definidas como la visita de los niños, los adultos, los abuelitos, etc. Después de que los alimentos rituales terminan su temporalidad de doce horas en la ofrenda, se sustituye por el otro ciclo de alimentos recién preparados. Los alimentos que han cumplido su finalidad de alimentar a las animas, ya pueden ser ingeridos por los miembros del grupo doméstico. En realidad, todo alimento que se consume en estos días de conmemoración debe pasar por la ofrenda, ya sea en el ciclo de doce horas (tamales, moles y caldos) o de alimentos de segundo orden que no necesitan completar ese ciclo, basta con ponerlos en la ofrenda unos minutos y después tomarlos sin problemas (especialmente bebidas o pan).

El eje central de la eficacia de la renovación de los alimentos cada doce horas es la creencia de que cada grupo de difuntos que visitan el hogar deben comer comida nueva y ofrendada especialmente a ellos:

“los difuntos que nos visitan comen como nosotros, por ello debemos cambiar la comida, porque los que llegan después ya no encuentran comida para ellos, porque ya se la comieron los que llegaron antes” Comunicación personal de M. A. noviembre 2018.

Algo que debemos adelantar es que ningún hombre interviene en la preparación de los alimentos rituales, como habíamos señalado, la división social de trabajo doméstico

marca la dinámica, los espacios y los tiempos, ya sea dentro de los momentos extraordinarios o los ordinarios.

9.2: Hieroarkía y el fogón: las mujeres nahuas como especialistas rituales

Esta división social del trabajo ritual es fundamental para entender cómo se reivindica ciertos roles de género, basados en la tradicionalidad nahua, y por tanto el sentido social del *status* local y ritual. Las mujeres nahuas (especialmente las madres), son las especialistas rituales en esta conmemoración de difuntos por el hecho de ser las encargadas de realizar o preparar los alimentos sagrados para la ofrenda, los cuales, como hemos insistido, son el elemento principal de la práctica ritual en su totalidad, sin alimentos no hay ofrenda. Esta importancia ritual que tienen las mujeres nahuas genera una jerarquía sociorreligiosa en el espacio doméstico.

El estatus que tienen las mujeres nahuas les otorga la capacidad de ser quien regula y establece el orden del ritual, esto se debe a que las mujeres nahuas tienen una proximidad semántica con la transformación del maíz en alimento ritual (tamales, tortillas, atoles, etc.), el maíz en sí mismo es sagrado para los nahuas, pero quien tiene acceso a su dominio y transformación son las mujeres, por ello, las mujeres nahuas al tener acceso al dominio del maíz, tienen acceso al dominio de lo sagrado y por ello las podemos clasificar como especialistas rituales.

La manifestación de lo sagrado se encuentra en la proximidad de las mujeres con el dominio del maíz. Por esta razón la experiencia de las mujeres nahuas en la cocina es un tipo de hieroarkía⁶⁸, experiencia sagrada que sólo pueden experimentar las mujeres nahuas, pues de ellas depende el eje rector del ritual de los difuntos, que son los alimentos, y, por otro lado, porque sólo ellas tienen el acceso a la manipulación del maíz.

Solo la mujer nahua puede acceder a la zona del *fogón*, pues *echar tortilla* y preparar los alimentos no sólo requiere de una alta especialidad, sino también de una idea de jerarquía que se desprende de la división de trabajo ritual (ver Foto 17, Anexo B). Por tanto, la cocina o la zona de *fogón* no es un espacio donde el hombre pueda intervenir de manera especial. La preparación de los alimentos rituales en el espacio del *fogón* expresa la continuidad de la división del trabajo tradicional, por tanto, se preestablece el orden que impone lo sagrado.

⁶⁸ Hieroarkía es la experiencia de poder sagrado, dominio y manipulación de lo divino (Picaza, 1999, p. 209)

Este orden que preestablece lo sagrado, que en este caso es la manipulación del maíz y la preparación de los alimentos consagrados a los difuntos, no sólo expresa un sentido social del trabajo, también legitima y reproduce el orden social tradicional nahua. La trasgresión de los espacios, como en este caso es la zona del fogón, puede alterar la dinámica ritual y potencializar un desequilibrio semántico entre el deber ser femenino y masculino.

El caso de las madres y mujeres nahuas nos habla de una alta especialización de alimentos rituales, pues ellas dirigen el orden temporal y espacial de toda la práctica; pues administran los elementos más importantes de los actos simbólicos de la conmemoración y la ofrenda, desde la captación y recolección de los alimentos, la elaboración de estos en la zona del fogón, y marcan el tiempo de rotación y renovación de los alimentos. Esta cualidad de renovación temporal genera movimiento continuo tanto en la cocina como en las ofrendas, dándole una vital importancia a la zona del fogón. La zona de la cocina y la ofrenda serán los espacios más importantes en estas fechas de conmemoración, sin embargo, por el orden preestablecido podemos afirmar que la ofrenda sólo tiene sentido en tanto exista la comida ofrendada, por ello la cocina es el lugar más importante en términos prácticos.

Ahora bien, la zona de la cocina más importante es el fogón, por ser donde se calientan los alimentos, dónde se transforman y cambian su composición. Debemos entender al fogón como un elemento o símbolo dominante, eje rector que genera la disposición del espacio de la cocina, generando un desplazamiento de lo sagrado. Esto se expresa en niveles de irradiación de lo sagrado en tanto proyecta una lógica de importancia simbólica de objetos de la cocina, según sea su contacto, cercanía y distancia de la zona del fogón como eje rector de la disposición.

La lógica de su disposición sagrada parte del *fogón*, donde el alimento se transforma para un fin ritual, a lado de él se encuentra el *metate*, objeto donde se transforma el maíz para sus diferentes formas de alimento, especialmente en tortilla, para esto debemos comprender que el maíz debió pasar por un proceso de nixtamalización, el cual implica hervir los granos de maíz con cal para lograr no sólo el ablandamiento del mismo, sino también para potencializar su valor nutritivo, su hervor se realiza en el fogón. La importancia de este instrumento es fundamental y por ello se encuentra muy próximo al fogón, porque como se mencionó antes, allí el maíz se transforma en masa. El metate genera la masa para la tortilla, y en el fogón no sólo se pone el nixtamal previo al uso del metate, sino cierra el ciclo de la

tortilla, pues en el fogón se coloca otro instrumento de vital importancia, el *comal* de barro, dónde el maíz logra su cambio en tortilla.

Los nahuas reconocen que el maíz y sus diferentes potencias son un el elemento fundamental de toda su cultura alimentaria, las mujeres nahuas recurrentemente lo afirman con contundencia diciendo:

“para nosotros el maíz es Sagrado, cuando no tenemos dinero para comer, la tierra nos alimenta, no nos deja morir de hambre, siempre hay tortilla para un taco de lo que sea”. Informante adulto, comunicación personal (primavera 2019).

Podemos comprender que, para las poblaciones nahuas y totonacas, tanto a nivel comunal y regional, el maíz en su producción y transformación en alimento posee una cualidad sagrada, por pertenecer a una matriz cultural importante para la identidad étnica, por lo tanto, está encriptada en múltiples ritualidades del sistema católico nahua y totonaco. La relación anímica con la naturaleza, como entidad viva, proveedora y cuidadora es fáctica en la experiencia diaria, esta veneración a las cualidades telúricas está presente en mayor medida dentro de la población adulta. Esta veneración al maíz se verifica en la experiencia de lo nahuas por la cualidad donativa de la tierra como entidad viva y dual, por ello la expresión *Tonantzin-Totatzin* “*nuestra señora madre y nuestro señor padre*” es frecuente en el agradecimiento divino en diferentes ritualidades, recurrente en la preparación de alimentos rituales donde el maíz está presente.

El maíz es sagrado porque representa el puente entre los humanos y la dimensión divina de la tierra como entidad anímica que procura, por ello, no es de extrañarse la existencia de entidades sobrenaturales *cuidadoras o dueñas del monte*, así como de toda la serie de prácticas rituales con la finalidad de mantener en equilibrio la vida anímica y concreta.

Con lo dicho anteriormente, el espacio del *fogón* y preparación de los alimentos es el lugar de la casa donde se yuxtaponen diferentes elementos simbólicos propios de la matriz cultural del catolicismo nahua. Por ello es un espacio de alto grado de especialización, dónde las mujeres nahuas son las únicas que pueden intervenir y manipular los alimentos e instrumentos que contienen una relación semántica con el sistema de creencias.

La yuxtaposición de elementos simbólicos, la manipulación del maíz, la intervención especializada y el movimiento único que se genera en la zona del fogón es lo que posibilita

la cualidad sagrada de este espacio, por tanto, la hierofanía de la preparación de los alimentos se manifiesta dentro de este espacio doméstico, como eje de una ritualidad diferenciada y que le da sentido a la conmemoración de los difuntos.

9.3: Lógica ritual de la ofrenda

Debemos seguir con más detalles de los actos simbólicos que dan coherencia a la ritualidad de la ofrenda de conmemoración de difuntos, para ello propongo observarla en dos niveles: 1) la experiencia o hierofanía de realización de la ofrenda como un acto de comunión con los fieles difuntos, 2) experiencia objetiva que sintetiza una lógica interna que le da dinamismo a toda la práctica ritual y representa un sentido social.

La ofrenda es un campo sagrado organizado y coherente que se entrelaza con un juicio axiológico, es decir, el respeto a la familia como institución.⁶⁹ La eficacia de la creencia es vital, creer que las almas de los familiares difuntos llegan de visita y comen el alimento que se les prepara con devoción, produce una sensación de responsabilidad en los participantes de las familias y la comunidad. Esto es el reflejo mismo de la cotidianidad, a los fieles difuntos se les trata como a cualquier familiar o compadre vivo que llega de visita a una casa nahua, se le recibe con gusto y se le ofrecen alimentos con respeto, para seguir procurando las alianzas.

Ya hemos señalado la importancia de las mujeres nahuas en la realización de la ritualidad en su totalidad. Aunque ellas podrían ser tratadas como las especialistas rituales, la actividad de los hombres nahuas también es importante, aunque no sea la principal. El sentido binario masculino-femenino organiza la división del trabajo en la comunidad, la cual impacta directamente en toda la práctica ritual. Los hombres tienen que realizar actividades completarias y secundarias en estos días sagrados. Son los encargados de colgar diversas frutas, que van desde mandarinas, naranjas, plátanos, y otros alimentos como panes y dulces, estos últimos se ponen en el día especial conmemorado a los niños difuntos, exactamente el 31 de octubre. Estos alimentos señalados son amarrados en una rejilla de carrizo, la cual se cuelga encima de la mesa de la ofrenda sujeta a la estructura del conjunto habitacional.

⁶⁹ Johana Broda (2009) desde los estudios mesoamericanos, propone una definición de ofrenda que puede ser operativa: la ofrenda es un acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos, con significado material y contenido simbólicamente relacionado a los seres sobrenaturales (p.47). Por tanto, la ofrenda es un elemento vital de la ritualidad indígena.

Antes de ello la rejilla de carrizo la debe hacer necesariamente el hombre, ya sean los padres nahuas o hijos, se debe ir al monte a cortar los carrizos necesarios para fabricarla un día antes de instalar la ofrenda. Con otros carrizos se realizan las bases donde van los cirios, los cuales deben estar encendidos todo el tiempo, mientras duren los días de conmemoración, con el fin de dar luz a la ofrenda y alumbrar los alimentos ofrendados a las animas.

Los hombres se encargan de la recolección de ciertos alimentos rituales, por ejemplo, se recolecta en ciertos huertos comunales la *yuka* (camote), naranjas, mandarinas, plátanos etc. Algo importante de señalar es que la recolección se hace con responsabilidad para mantener la autosuficiencia de los alimentos que se pueden tomar en los huertos o solares comunales. Para los nahuas la recolección de estos alimentos refleja un sentido profundo comunalidad, por ello “*sólo se toma lo que se necesita*”, se procura que la recolección de estos alimentos no exceda la satisfacción real. Simbólicamente no sólo se mantiene un sistema de autosuficiencia entre las familias nahuas y la necesidad de recolección de alimentos, también se yuxtapone con el respeto por la tierra como entidad proveedora de vida, el orden comunal se vincula directamente al orden del etnoterritorio sagrado, creando un sistema de reciprocidad entre entidades anímicas de la tierra y los *masehualmej* (nahuas).

Otras de las actividades que realizan los padres nahuas son los arreglos florales de *cempaxochit criolla*, estos constan de dos columnas de flores de aproximadamente dos metros de altura, por treinta centímetros de ancho, las cuales van en los extremos de la ofrenda, simulando una puerta o un arco que cubre el altar doméstico. Los padres nahuas, junto con su hijos varones se encargan de realizar todas estas actividades rituales para la ofrenda, sin embargo la intensidad de la migración laboral ha creado diversas formas de satisfacer tales actividades: si el padre nahua no se encuentra en la comunidad en esas fechas, los hijos varones suplen su lugar en esas tareas rituales, en el caso de que tanto padres como hijos varones no estén en esas fechas sagradas, las mujeres nahuas piden ayuda a algún familiar o compadre para que le realice tales actividades. El orden binario en la división social del trabajo ritual siempre se respeta, difícilmente las mujeres se encargan de tales actividades.

Los altares domésticos en Xaltipan se componen de tres niveles⁷⁰, en esta temporada ritual se les coloca dos ramos de *cempaxochitl* a los extremos de cada nivel. El primer nivel

⁷⁰ El altar doméstico tiene un lugar importante en los conjuntos habitacionales, es común que se encuentren en los espacios dónde se reciben a los familiares, compadres, etc. Generalmente se ubica cerca de las entradas de las casas y por tanto en el recuadro habitacional más grande.

puede llevar uno o dos montones de siete frutas diferentes, por ejemplo, siete plátanos, siete mandarinas, etc. El segundo y tercer nivel puede tener a diversas divinidades titulares del catolicismo, esto es variable y depende de la opción de cada creyente y familia. Entre las divinidades del panteón católico que usualmente se le venera entre los nahuas de Xaltipan se encuentran diversas advocaciones del *Niños Dios*, *Ángeles de la Guarda*, diversos *Cristos*, *Corazón de Jesús*, *Señor de la Misericordia*, etc., y *cruces de madera*, generalmente adornadas de flores. También se pueden encontrar diversas *Virgenes*, *Guadalupe*, *San Juan de los Lagos*, *Juquila*, etc., las cuales reflejan un especial culto mariano entre los nahuas.

Frente al altar de tres niveles, donde se encuentran colocadas las divinidades, se coloca una mesa en dirección vertical, con el fin de que los laterales largos de la mesa no estorben las columnas de flores que enmarcan la “puerta” del altar. La forma de la mesa en dirección vertical tiene una asociación simbólica importante pues está vinculado al culto funerario nahua católico, la mesa en dirección vertical intenta representar la dirección que tiene el féretro del difunto, cuando este es acompañado en su velorio.

El orden ritual de la mesa y la disposición de los alimentos ofrendados es de suma importancia. Se deben colocar siete conjuntos de cada alimento, por ejemplo, el día 2 de noviembre se colocan siete platos de mole de guajolote, con sus correspondientes siete tortillas recién hechas (ver Foto 18, Anexo B). Todos los días se colocan siete atoles con siete panes arriba de cada taza. También cada día de la conmemoración se colocan siete montones de tamales, con siete tamales cada conjunto. De manera consecutiva, se colocan siete montones de naranjas, con siete naranjas cada uno, siete panes colgados, etc. Los atoles, panes y tamales se van renovando cada seis horas, excepto los caldos o moles, que tienen una duración de doce horas. Otro aspecto vital es la sacralización del área de la ofrenda, pues se prende el sahumerio con resina copal y se persigna tres veces ese espacio cada determinada hora, a las doce del día y antes de dormir en la noche, pensando en función de la llegada y despedida de cada tipo de difunto que visita la casa (ver Foto 19, Anexo B).

El número siete, *chicome* en lengua nahuatl, es un número recurrente en diversas prácticas y tiene un uso ritual preponderante. En los velorios de la comunidad, al difunto se le ofrecen *siete tortillas* hechas al momento, según lo comentado por los abuelitos

masehualmej el uso de número siete es parte de la costumbre de los antepasados⁷¹. El *chicome* encierra un orden fundamental en toda la práctica ritual, administra la colocación de los alimentos según su jerarquía. En el caso de los hombres, ellos pueden colocar los montones de siete sólo con alimentos de segundo orden, como las frutas y los panes, en el caso de los alimentos de primer orden, como los caldos, los moles, los tamales y las tortillas, sólo las mujeres pueden colocarlos. De esta manera se sigue reproduciendo la división del trabajo ritual por sexo, al mismo tiempo queda claro que la mujer nahua tiene un acceso preferencial a la administración de los alimentos sagrados y de primer orden, los cuales son aquellos que tienen un contacto directo con la zona del fogón, un estatus sagrado mayor.

La colocación de los alimentos de primer o segundo orden también dependerá de cada día de esta fecha de conmemoración, ya que las visitas de los difuntos son temporales y cada día son diferentes las categorías de almas que se manifiestan. Esto hace posible el orden rotatorio de los alimentos sagrados y su diversificada preparación-colocación:

- 1) El 31 de octubre llegan las almas de los infantes, por ello la ofrenda tendrá alimentos relacionados semánticamente a la alimentación de un niño, ese día se cuelgan siete dulces y se les ofrece siete panes, siete atoles y siete tamales;
- 2) El 1 de noviembre llegan las almas de los ancianos, por ello se le colocan platillos más elaborados, como siete caldos de gallina, siete tortillas, siete tamales, siete tazas de café y bebidas alcohólicas;
- 3) El 2 de noviembre es la despedida de todos los difuntos. Se les colocara siete platos de mole de guajolote, siete tortillas cada plato, siete tazas de café y siete tamales. La distribución de estos siete platos se coloca de tal manera que simbolice una cruz.

Con lo anterior podemos entender cómo se administra el orden sagrado de la práctica ritual, en función de la lógica que la tradición nahua impone. La expresión ritual que tiene la conmemoración de los difuntos es prueba fáctica de una experiencia sagrada temporal,

⁷¹ Algunos autores mencionan que el número siete tiene relación a los siete niveles del universo nahua, tal señalamiento no lo puede confirmar o negar. También es importante señalar que este tipo de asociación simbólica tal vez sólo la conocen ciertos actores sociales, por ejemplo curanderos o “chamanes”, ya que los autores que señalan esto hacen hincapié que fue información obtenida por medio de entrevistas a estos especialistas rituales, por ello no es de extrañarse que al momento de mis entrevistas a diversas personas de la comunidad, las cuales no pertenecen a este gremio de especialistas, sólo mencionaran “así es la costumbre”, al rastrear el significado de los siete niveles, ignoraban tales afirmaciones, y adjudicaban ese saber sólo a los especialistas rituales. Con ello podemos afirmar que no todos los *masehualmej* reconocen significados tan específicos de la supuesta “cosmovisión nahua”, al contrario, ese conocimiento sólo es adjudicado a un grupo de nahuas bastante reducido.

diversificada según la dicotomía masculino-femenino e interiorizada por todos los que interactúan en su realización, expresando el profundo respeto a los fieles difuntos y a la institución de la familia como centro de devoción.

9.4: Hierourgía y sueños epifánicos, estética y mala praxis ritual: caso de los fieles difuntos y velación de la puerta

Como hemos retratado en apartados anteriores, en Xaltipan los sueños epifánicos⁷² son comunes, por ejemplo, los sueños relacionados con entidades benevolentes como el *Niño Jesús* y los sueños de dimensión maligna o mal augurio con la *llorona-chocani*; el caso que presentamos ahora son los sueños epifánicos con los *fieles difuntos*, en todos los casos, esta revelación de entidades anímicas en los sueños potencializa una experiencia de acción sagrada (hierourgía). Resulta común que en Xaltipan los sueños epifánicos se intensifiquen en fechas sagradas, la conmemoración de los difuntos no es la excepción. La razón de este común patrón se debe a la sincronización semántica de códigos simbólicos particularmente ordenados, eficaces por el ritmo que marca la lógica ritual de la preparación de los alimentos sagrados y la colocación de la ofrenda como punto intermediario entre los entes vivos y los entes metafísicos.

La sincronización de los símbolos del ritual de la preparación de alimentos sagrados y la ofrenda es intencional y busca que se represente estéticamente. La intención estética que se expresa en los espacios domésticos crea un ambiente religioso que provoca la sensación de contacto con el misterio y, por lo tanto, una intuición de comunicación con lo metafísico, los fieles difuntos. Reconocer la yuxtaposición de la creencia y los símbolos en este ritual nos hace entender la eficacia simbólica de los sueños epifánicos.

El elemento estético de la experiencia sagrada logra una sinergia entre las percepciones visuales, olfativas, auditivas, etc., los sucesos rituales van conciliando estos elementos simbólicos, marcando la secuencia rítmica propia de la lógica de la ofrenda y las interacciones sociales que se van presentando. La experiencia del tiempo entre los días ordinarios y extraordinarios es evidente en los días de conmemoración, no sólo el ritual será renovador del corpus de creencias, sino que el mismo acontecer de lo sagrado provoca un tiempo de conciencia diferente, pues es ruptura de lo ordinario y necesariamente todo se eleva

⁷² Epifanía la entenderemos como revelación desde la *altura*, realidad superior (Picaza, 1999, p. 208)

a un plano de trascendencia mayor, por ello los sueños pasan a un plano significativo profundo.

Cada momento de la práctica ritual presenta diferentes intervalos de tiempo, estos intervalos dependen de la actividad que se realice y de la diversidad de funciones de los actores implicados. La zona del fogón y la ofrenda marcan este ritmo y van cambiando de intensidad entre los intervalos del día y los intervalos de la noche.

En el día, la experiencia estética está supeditada a la movilidad constante de la elaboración de los alimentos sagrados, el humo expedido del fogón genera un ambiente de calor constante dentro de la casa. La ofrenda se opaca por el humo del fogón el cual se contrasta directamente con el brillo luminoso de los cirios prendidos, luz que guía a los fieles difuntos. En estas fechas de octubre-noviembre la región de Sierra Nororiental mantiene un clima templado-lluvioso, con una gran cantidad de neblina que cubre los cerros de las comunidades, esta característica climática se repite en Xaltipan durante esta temporada, por ello la opacidad del ambiente natural y la opacidad que se genera dentro de la casa por el fogón y por el constante uso del sahumerio con resina copal posibilita una percepción oscura que se asocia simbólicamente al misterio de estos días.

De manera contraria, los intervalos de la noche provocan una experiencia diferente. La noche en Xaltipan se asocia al mundo de las entidades anímicas, por ello en estos días de ritualidad comunal la cercanía y comunicación con las animas es percibida como intensa. Esta eficacia simbólica se afianza con lo estético de la noche, el humo expedido del copal, el calor del fogón y la media luz naranja que genera el *cempaxochitl* gracias a la luz de los cirios, esto potencializa el ambiente religioso, digno para la manifestación de las animas (ver Foto 20, Anexo B).

Todas estas percepciones estéticas y ordenadas con solemne ritualidad impactan en la interpretación de los sueños. Por estas razones es común que los sueños epifánicos se manifiesten en la conciencia de los actores involucrados. Un sueño recurrente en las noches de conmemoración es el siguiente: los difuntos aparecen afuera de las zonas habitacionales por la noche, y estos no pueden entrar a las casas para poder comer los alimentos colocados en la ofrenda porque las puertas de las casas están cerradas. Aquí dos testimonios:

“Soñaron que no los difuntos no podían entrar a la casa, porque estaba cerrada la puerta, seguro mi papá estaba enojado, porque el si velaba la puerta en estos días (de

mueritos), pero como la cerramos por eso de la seguridad, ya no la velamos, pero por eso hay que estar atentos a tratarlos bien, porque se enojan”. T. informante adulto, comunicación personal (otoño 2019).

“se cayó el florero tres veces, eran los difuntos que ya están aquí, pero están enojados por que quieren sus tamales y atoles a las horas que se deben poner, por eso no hay que tardarse”. V. informante joven, comunicación personal (otoño 2021).

Este tipo de sueños suelen tener un alcance significativo, más aún cuando las puertas de las casas en Xaltipan se cierran por la noche. Cuando se socializa estos sueños se interpretan como señales que intentan comunicar una mala praxis del ritual. Esta mala praxis ritual obedece al desuso de ciertos actos simbólicos que se han dejado de practicar en esta temporada. Es el caso concreto de la *velación de la puerta*, que consiste en acompañar a los difuntos en su visita a las casas, tanto de día, como de noche, donde la puerta debe estar abierta durante todos los días de conmemoración.

En algunos casos estos sueños han impactado en la reactivación de este tipo de actos simbólicos. La *velación de la puerta* de la noche se vuelve a activar cuando se interpreta al sueño como el medio de comunicación entre las entidades anímicas y el plano terrenal. Las animas se quejan y exigen la continuidad de una práctica ritual tradicional, es deber de cada familia atender estas peticiones. En la mayoría de los casos son tomadas con esa responsabilidad, pues se asocia a que ciertos familiares difuntos están molestos con la mala praxis ritual, incluso se percibe como regaños, ya que se entiende que los difuntos inconformes son los abuelitos.

El ritual tiene la capacidad de liberar tensiones acumuladas del inconsciente colectivo, como lo puede ser la culpa generada por los desusos simbólicos tradicionales. En el caso de la *velación de la puerta* y su reactivación en ciertas familias se configura de manera que sea práctico. Una de las causas del desuso de la *velación de la puerta*, fue el aumento de inseguridad en la zona, ya no se podía dejar la puerta abierta de las casas en la noche porque el robo se intensificó.

La negociación que hacen las familias con los difuntos es la siguiente: se velará la puerta más tarde de lo que se acostumbra, si se cerraba la puerta a las 10:00 p.m., ahora se cerrará a las 12:00 o 1:00 a.m., para que los difuntos no se enojen, también se procura prender cuetes a esas horas, poner música y si hay visita de compadres, se acostumbra a servir yolixpa,

aguardiente o cerveza. Los nahuas interpretan a los difuntos con actitudes totalmente terrenales, así como se pueden enojar y aparecerse en los sueños para comunicar su molestia, también *entienden razón*, y aceptan la forma en qué los parientes vivos intentan solventar esa deuda simbólica.

Esta recomposición simbólica de la velación de la puerta podemos entenderla como una hierourgía, es decir una experiencia de acción sagrada, el sueño epifánico es la fuente de tal experiencia, la negociación simbólica de la velación de la puerta resulta ser la acción sagrada que intenta suplir esa demanda por parte de los difuntos. El sueño epifánico revela una verdad oculta, es decir la culpa de una mala praxis ritual, reprimida hasta ese momento en el inconsciente colectivo. La forma de pago de esa deuda simbólica se suple con la acción sagrada de velar la puerta hasta altas horas de la noche y el acompañamiento de los difuntos con una celebración más intensa, el uso de cuetes, música y consumo de bebidas alcohólicas, que en ese momento pasan a ser parte del plano ritual-religioso.

9.5: Anotaciones finales sobre la ritualidad de conmemoración de los difuntos

Cuando hablamos del proceso ritual que implica la preparación de los alimentos ofrendados a los fieles difuntos, debemos entender la importancia de la cultura alimentaria en la Sierra Nororiental de Puebla, y el papel preponderante que tiene la zona del fogón, donde se encuentra la cocina, el lugar privilegiado para la preparación de los alimentos, dónde las mujeres nahuas transforman y crean los alimentos sagrados, los cuales son el eje central de la dinámica de toda la ritualidad de la conmemoración.

Los alimentos sagrados interactúan de manera coherente con los diferentes elementos simbólicos que se ordenan de manera intencional, la reproducción de la ofrenda como fenómeno cultural nos da la posibilidad de comprender las divisiones del trabajo ritual, sus jerarquías entre los actores sociales y la importancia de los opuestos-complementarios, masculino-femenino, muerte-vida, cuerpo-anima; tales ideas forman parte del corpus de creencias del sistema religioso católico nahua y se manifiestan de manera objetiva-simbólica en la propia existencia del fogón y el altar-ofrenda. La reproducción de la práctica de conmemoración nos demuestra la matriz cultural indígena y el habitus ritual funerario de las comunidades nahuas del Totonacapan, sobre esto, Barbosa (2010) reafirma la importancia de los alteres y las ofrenda como ejercicio estético y de creatividad colectiva que se sirve de papel, color, elementos vegetales y objetos artesanales y simbólicos para la construcción de

una retórica visual y alegórica que escenifica el imaginario mesoamericano y la concepción de dualidad muerte/vida (p. 211).

Tomando en cuenta algunas afirmaciones de Barbosa (2010) estamos de acuerdo con su forma de entender el carácter sagrado de la ofrenda y del altar, los cuales se pueden asumir como santuarios que involucran una gran inversión de tiempo y esfuerzo con el fin de conmemorar y halagar a los difuntos. Sin embargo, señala también que “la estética funeraria destaca la tradición artesanal y la creatividad de cada comunidad para delimitar el espacio sacro” (Barbosa, 2010, p. 211). Aunque estamos de acuerdo con esa afirmación, a partir de una perspectiva fenomenológica, podemos añadir que la ofrenda y el altar doméstico no son los únicos espacios con características sagradas, como mencionamos reiteradamente la zona del *fogón*, es decir la cocina, también mantiene características sagradas relevantes, pues es allí donde las mujeres nahuas manipulan lo divino con alta especialidad, es donde los alimentos sagrados se crean, por tanto podemos interpretar que ese lugar es vital para la reproducción de una experiencia sagrada particular, la hieroarkía de las mujeres nahuas.

Podemos afirmar que en los espacios domésticos de Xaltipan se activa un circuito ritual que tiene dos focos de alta aglutinación de símbolos sagrados, la zona del fogón y la ofrenda-altar. Estos dos elementos interactúan entre sí, la diferencia es que la zona del fogón es un espacio exclusivo para las mujeres nahuas y la ofrenda-altar será un espacio más inclinado a los hombres nahuas, pero donde las mujeres pueden intervenir, y no de manera inversa (ver FIGURA 2). Con ello es visible que las mujeres nahuas tienen una jerarquía ritual mayor que los hombres nahuas.

En conclusión, sobre este caso tan particular, y partir de lo retratado etnográficamente, es inevitable observar el papel transcendental que tienen los alimentos sagrados, ya que, sin ellos, la zona del fogón perdería su significado profundo y el altar-ofrenda no tendría relevancia religiosa. Los alimentos son sagrados porque tienen un sentido simbólico coherente a las necesidades sociales y espirituales. El tamal y el mole de guajolote criollo son sagrados porque se les ofrece a los parientes difuntos, peregrinos sobrenaturales que recorren largo camino sólo para compartir con su familia un pequeño intervalo de tiempo, un tiempo extraordinario.

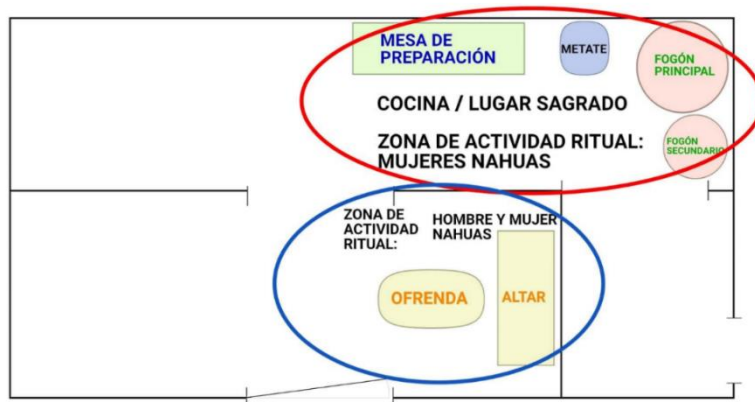


FIGURA 2: Este croquis de una casa nahua xaltipaneca muestra los dos circuitos rituales que aglutinan símbolos sagrados. En primer lugar, la zona de fogón, donde se encuentra la cocina, se observa la disposición de los elementos propios de la actividad ritual de las mujeres nahuas. Posteriormente se puede observar la zona de altar-ofrenda, donde se colocan los alimentos sagrados para los difuntos, esta zona de actividad ritual la administran los hombres nahuas, aunque las mujeres nahuas también pueden intervenir. Los dos espacios son relacionales y demuestran la diferente forma de irradiación de lo sagrado. Elaboración propia del autor.

10: Hierothreskeia al Espíritu Santo

Al grito ¡Aleluya, así, así, se alaba a Dios! Se comienza el culto evangélico-pentecostalizado entre los nahuas de Xaltipan y comunidades vecinas. Como hemos adelantado, estas denominadas *campañas evangélicas* son organizadas por la Iglesia Rey de Reyes, junto con colaboraciones de pastores de otras Iglesias. La experiencia sagrada de este sistema religioso tiene un eje central, la *entrega sacral* al *Espíritu Santo*, por ellos la denominamos *hierothreskeia*. La celebración del culto tiene una dirección extática, pues se basa en una progresiva constitución de experiencia religiosa de cualidades místicas, dónde se “habla con Dios” a través del “Espíritu Santo”, el cual se siente a nivel corporal y congregacional. Es una hierofanía que se despliega en el plano del éxtasis religioso.

El señor se manifiesta como un gran poder en la celebración siempre a través del *Espíritu Santo*. El gozo religioso del cuerpo se va logrando al ritmo de la música y los intervalos de testimonios que los cuatro o cinco pastores van realizando, los cuales van intencionando un tipo de *exegesis congregacional*, provocando una exaltación por la presencia del *Espíritu Santo*.

La experiencia religiosa evangélica-pentecostal nahua se va complementando con la llamada *elevación de las oraciones* por las necesidades de las comunidades, acompañado de

una idea de sanación moral y espiritual de toda la congregación. Esto resulta un punto de referencia para entender el cambio religioso, pues algunas familias conversas de Xaltipan indican la ineficacia de otras ofertas religiosas, en especial la tradicional o católica, para comprender las necesidades morales y espirituales que han surgido en sus comunidades.

Haremos una breve descripción del culto en estas llamadas campañas evangélicas realizadas en Xaltipan:

- 1) *Preparación del espacio sagrado*: Como hemos mencionado, no existe un templo establecido en Xaltipan, por ello se usa el patio del preescolar, ubicado en el centro de la comunidad. Se adapta con sillas para los creyentes, al mismo tiempo se va colocando el sonido para los músicos y los oradores. Se cuelgan mantas con versículos de la Biblia, por ejemplo: “porque nada hay imposible para Dios, Lucas 1:37”. Al frente y centro de las filas de sillas se coloca un pulpito de madera, el cual delimita el espacio para los pastores. Tras de ellos, se colocarán los músicos.
- 2) *Inicio del culto, música congregacional*: Para comenzar la celebración religiosa se comienza a tocar música, acompañado de letras que hacen referencia a la doctrina evangélica. El género musical puede variar, grupos de rock, pop, norteño, etc., o algunas veces sólo es un tecladista. La música en este momento tiene la función de llamar y congregar a los creyentes o a los no creyentes, indicando el comienzo del culto. Para esto, en la entrada de este intermitente espacio sagrado, se va dando la bienvenida a los creyentes, mientras se van sentando en las sillas y van cantando las alabanzas al Señor.
- 3) *Testimonio introductorio*: El primer pastor (durante 20 minutos aproximadamente), da la oración de bienvenida y prepara a la congregación de creyentes para iniciar las alabanzas al Espíritu Santo. El pastor en su testimonio hace énfasis en la Biblia como portadora de la verdad, habla de un Dios manifestado en el Espíritu Santo. En este momento los creyentes más comprometidos aplauden y gritan alabanzas o aleluyas, preparando y dando confianza a los creyentes que aún no han sentido *el calor del Espíritu Santo*.
- 4) *Acto de oración*: El primer pastor en su cierre convoca el *acto de oración*, el cual consiste en particularizar las bendiciones de Dios y el Espíritu Santo en la comunidad y la región, con oraciones como: “*Levanten su mano por Dios, por la misericordia*

de Xaltipan”. En ese momento los fieles escuchan al pastor mientras tienen las manos levantadas y van creciendo gradualmente sus gritos por Dios y alabanzas religiosas. Terminando el acto de oración, da pie al segundo orador;

- 5) *Testimonio nodal o de éxtasis religioso*: El segundo pastor comienza su testimonio con la repetición de cantos de oración durante 7 o 10 minutos. Los creyentes han aumentado su participación, coreando y aplaudiendo junto con el pastor. El orador comienza oraciones sin canto durante 12 minutos, con intervalos de aplausos que alaban a Dios, celebrando el paseo del Espíritu Santo.
- 6) *Ofrenda de palmas al Espíritu Santo y Fuego*: Los creyentes comienzan a elevar su espíritu gracias al fuego del espíritu santo. Durante este intervalo de tiempo de alabanza el culto extático tiene un punto cumbre, aquí se observa la influencia del pentecostalismo en el movimiento evangélico. Durante este periodo de efervescencia religiosa se piden *aplausos al Espíritu Santo*, y se intensifican los cantos de adoración al Señor haciendo referencia a la presencia porque *el poder del Espíritu está aquí*. La congregación se mimetiza con las repeticiones de adoración con este canto: “espíritu, espíritu, espíritu, espíritu Santo y Fuego, espíritu Santo y Fuego, espíritu Santo y Fuego, fuego, fuego, fuego, fuego”. En este punto de cantos de adoración se llega a la cumbre del éxtasis religioso donde se *liberan* gracias al Espíritu Santo: “me libero, me libero, de las cadenas libero”. Es el punto nodal de la entrega sacral.
- 7) *Testimonio de cierre*: Posterior a las alabanzas del segundo pastor, el tercer pastor orador comienza un testimonio que tiene una intención de alabanza dirigida a la localidad y a la región. Generalmente el tercer orador llega a ser un pastor invitado (demostrando la cualidad interdenominacional de la Iglesia Rey de Reyes). El momento extático empieza a descender de intensidad, pues, así como el primer pastor, este se encarga de más discursos y menos cantos de alabanza.
- 8) *La salvación como mensaje de esperanza*: En su testimonio el tercer pastor suele hacer hincapié en frases como “nuestra religión nos va a salvar”, “la biblia es fuente de verdad” y “el espíritu santo está aquí, en Xaltipan”. Esta narrativa suele tener una impronta proselitista, pues se invita a los no conversos, que escuchan desde afuera el culto, a recibir el mensaje del evangelio y “abrir su corazón al fuego de Cristo”.

- 9) *Cierre del culto:* Después del mensaje de salvación, el pastor despide a la comunidad con el grito de “Aleluya a Dios” y “Aleluya al espíritu Santo”. La música evangelística despide a los congregados y en ese momento se cierra el ciclo del culto, en esos momentos los creyentes se reúnen entre sí en forma de convivio. Todo el culto dura entre cincuenta minutos y una hora y media.

Como vemos, la entrega sacral al Espíritu Santo es el eje de toda la celebración religiosa. El uso de testimonios es indispensable para una ratificación continua del sistema mítico de la Iglesia, por otro lado, el proceso ritual, como serie de actos simbólicos ordenados, genera un orden para ir creando una atmosfera que permita el éxtasis religioso, donde la música y las alabanzas se yuxtaponen con el sentimiento congregacional unido por el Espíritu Santo, creando una eficacia simbólica contundente.

10.1. El Espíritu Santo como fuerza no humana

El evangelismo nahua se aleja del catolicismo nahua en muchos sentidos, rituales, míticos, teológicos, etc., sin embargo, los puntos de encuentro se dan no sólo en el sentido histórico, también logra sintetizarse con elementos culturales nahuas, por ejemplo, el entendimiento del Espíritu Santo como una fuerza no-humana que puede manifestarse en el cuerpo del creyente, idea que no se aleja a la matriz simbólica de la cosmovisión nahua que también mantiene latente la creencia en entidades no-sensibles que puede llevarse tu *ekahuil* o *sombra-alma* del cuerpo, como lo puede hacer el Masakamej.

Desde una interpretación apresurada podemos decir que ese es el punto de encuentro que ha hecho posible la asimilación de ofertas religiosas evangélicas pentecostales. Pues las familias conversas estuvieron socializadas dentro de las concepciones de la religiosidad nativa, permitiendo de manera estructural la asimilación de un sistema de creencias que mantiene en potencia la posibilidad de tener experiencias sagradas con varias entidades o divinidades propias del etnoterritorio sagrado. Por esta razón, la incorporación del Espíritu Santo como una entidad que puede manifestarse en el mundo sensible no resulta una operación lógica imposible, al contrario, implica la continuidad de una coherencia interna que permite la eficacia de creencias en mundos anímicos y no-humanos que se interconectan con el mundo sensible, propio de una matriz cultural nahua. Desde esta dimensión el Espíritu Santo, el Masakamej e incluso el Santo Patrón comparten una similar constitución ontológica. La diferencia radica en el contenido simbólico, pues el *Espíritu Santo* tiene un significado

diferente, asociado a una propuesta teológica que prioriza la salvación y el perdón de los pecados a partir de una celebración religiosa con intenciones de sanación congregacional.

10.2: Identidad religiosa e identidad nahua

Ciertos elementos importantes que constituyen la identidad nahua tienen relación semántica con la reproducción del catolicismo como fenómeno que aglutina elementos culturales propios de la identidad étnica. A pesar de esta visión hegemónica, la identidad étnica nahua es compleja y no está situada solo dentro del campo cultural asociado al catolicismo. Se puede ser nahua católico, nahua evangélico, nahua sin religión, etc., la identidad y pertenencia al grupo étnico no está monopolizada por un sistema religioso particular. Así entendemos que la identidad nahua es multidimensional y abarca varios campos sociales al mismo tiempo. El evangelismo ha sido una propuesta religiosa que ha podido configurarse con la identidad nahua, complementándose para crear una propuesta de sentido de vida diferente a la costumbre católica, aunque no radicalmente contraria.

10.3: El evangelismo como proyecto de sentido atractivo

Las propuestas evangélicas- pentecostales, bíblicas, etc., resultan una opción atractiva para aquellos sujetos o grupos familiares que necesitan satisfacer varias necesidades sociales: 1) eficacia religiosa contundente, 2) sentido congregacional innovador, 3) creación de redes sociales con alcance interregional. Estas tres directrices crean un proyecto de sentido que resulta eficaz para varios objetivos, 1) una relación concreta con lo sagrado simbolizado en el Espíritu Santo y su función purificadora y salvadora, 2) un sentimiento de hermandad y comunidad purificada que sostiene una identidad religiosa evangélica, 3) un sistema de reciprocidades entre hermanos a nivel regional e interdenominacional (generando desde redes de trabajo, etc.).

Las familias nahuas de Xaltipan que pertenecen a la Iglesia Rey de Reyes argumentan que su comunidad religiosa busca la salvación y la bendición a todos, no busca forzar la conversión, ese paso “sólo lo puede hacer cada cristiano a través de su propia reflexión y verdadero sentimiento de arrepentimiento por sus pecados.” Es evidente que cada sistema religioso tiene su propio sentimiento etnocéntrico, propio de su base tautológica, pero el estilo narrativo evangélico hace énfasis en el *ejercicio de la libertad del creyente para conocer a Dios*, en cambio, el católico nahua, hace énfasis en una *experiencia de tipo comunal para conocer a Dios Padre-Madre*. Esto no implica que los evangélicos nahuas tengan una experiencia sagrada aislada, pues en su culto el momento de éxtasis religioso se da en

congregación justo en la ofrenda de palmas, pero su relación con Dios es íntima, a través del Espíritu Santo, donde el creyente se vuelve individuo que recibe a la divinidad con gratitud. En cambio, en el culto Patronal, la veneración es comunal, diferenciada entre actores sociales, pero no existe una interpretación individual sobre la divinidad, siempre debe estar vinculada al acto comunal, la hierofanía es resultado de la veneración de todos los participantes, el acto e interpretación individual pierde relevancia frente a la conmemoración del colectivo.

A pesar de esa diferencia, el creyente evangélico nahua mantiene su intención religiosa en un horizonte de petición por el orden sensible y no sensible, y la reciprocidad entre el hombre y la naturaleza, de forma similar al creyente católico: El siguiente testimonio lo verifica:

“El Señor es misericordioso con todos nosotros, que nos ayude a cantarle a su nombre, gracias a él sale el sol, viene la lluvia, crecen las plantas de la tierra, Xaltipan es bendecida con la gracia del Espíritu Santo, por eso le cantamos...” P. Comunicación personal (verano 2019).

El *catolicismo étnico* prioriza ese sentido de petición, negociación y agradecimiento a las divinidades del *Semanahuak* para el orden del mundo a través de un sistema ritual de ofrendas. Por su parte el evangelismo nahua lo configura con la fuerza de la oración a Dios y bendición del Espíritu.

10.4: Reflexión final del evangelicalismo nahua

Como hemos descrito, el evangelismo nahua pentecostalizado tiene como centro religioso el éxtasis del culto a través del contacto con el fuego del Espíritu Santo. Es un proyecto de sentido que ha podido configurarse con la realidad actual de la población de Xaltipan. El catolicismo sigue siendo el sistema religioso hegemónico en la comunidad, pero su recomposición generacional ha creado una suerte de rupturas que han potencializado la conversión religiosa a ofertas como la que propone el evangelismo. La tensión entre los dos sistemas está vinculada a la disputa de creyentes. Mientras que el catolicismo en la comunidad hace fuerte énfasis en una pastoral encargada a los laicos comprometidos, especialmente con figuras como los catequistas, el evangelismo usa sus cultos públicos como forma de proselitismo y al carisma de sus pastores como propuesta innovadora.

La hierothreskeia, o experiencia de entrega sacral al Espíritu Santo, sintetiza el ethos religioso de los evangélicos nahuas, pues a través de los actos simbólicos que componen el

ritual del culto, se logra llegar al éxtasis religioso de tipo pentecostal, proceso que al mismo tiempo introduce las creencias elementales que hacen posible una eficacia religiosa completa. En ese punto, como hemos descrito, el pastor o especialista religioso, a través de sus testimonios y don carismático logra guiar a la congregación de creyentes.

Por otro lado, la conversión de las familias de Xaltipan, ha creado algunas rupturas en las formas tradicionales de reciprocidad social, pues al no pertenecer al sistema católico, el cual se encarga de administrar varias formas de circulación de bienes, como los que generan los compadrazgos y compadrazgos, ha creado una desarticulación del circuito de reciprocidad entre familias de la comunidad. Por ejemplo, cuando se trata de repartir comidas rituales, en mayordomías a los Santos Patrones, etc., las familias conversas no participan, generando una tensión con familiares que aún pertenecen al catolicismo. No es un problema que genere conflictos significativos, pero sí reflejo del cambio sociocultural.

Por último, debemos señalar que la interpretación nahua evangélica de la realidad resulta compleja en varios sentidos, especialmente por la cercanía que tiene con la cosmovisión nahua tradicional y las rupturas generacionales. Esto se puede observar en la interpretación diferente sobre la naturaleza del Espíritu Santo. Los nahuas evangélicos más longevos interpretan que el Espíritu Santo se revela desde la altura para entrar en el cuerpo, bajando desde el cielo celeste o *Iluikak* manifestándose en el plano humano o *Taltikpak* (mundo terrestre). De esta manera el Espíritu Santo forma parte de esta estructura de realidad nahua tradicional, sería una forma de mantener la continuidad de un modelo católico étnico remantizado bajo el discurso evangélico. Por otro lado, en la interpretación de los jóvenes evangélicos, el Espíritu Santo no tiene relación con el mundo tripartito, se hace alusión a su revelación desde la altura, pero sin necesidad de comprenderlo como entidad que baja del cielo celeste o *Iluikak*. Esto se debe a la fragmentación de la transmisión oral de la matriz cultural tradicional. Fenómeno de ruptura que se da entre los creyentes nahuas, especialmente jóvenes, ya sean católicos o evangélicos.

11: Migración: experiencia sagrada no-religiosa

En los apartados anteriores hemos hablado de las hierofanías vinculadas a los sistemas religiosos propios del campo social de Xaltipan y la región de la Sierra Nororiental de Puebla. Se ha intentado mostrar que la presencia de hierofanías en dos sistemas religiosos, el católico y el evangélico, no sólo es síntoma de una pluralidad religiosa, sino también, de un proceso

de recomposición de creencias entre creyentes, especialmente vinculado a la diferencia generacional, creando a su vez, diferentes tipos de hierofanías. También hemos señalado que la migración laboral ha sido un fenómeno esencial para entender ciertos cambios socioculturales en la región. De igual manera, se ha adelantado que la migración es causa de cambios de proyectos de vida, especialmente para generaciones jóvenes. Justo este último punto, es el que queremos priorizar para hablar de migración y hierofanía.

Debemos aclarar que el fenómeno migratorio es sumamente complejo, y adelanto que este apartado no se centrará en el análisis de los datos sobre la migración, emigración e inmigración (tasas, tabuladores, comparaciones estadísticas, etc.), pues, aunque evidentemente fueron consultadas algunas fuentes básicas (INEGI, CEIGEP, etc.), el problema de investigación, método, técnicas, teoría, etc., de esta tesis, no contempló en su origen el análisis del fenómeno migratorio, cabe señalar, que esta añadidura fue resultado del propio trabajo de campo y las entrevistas con los pobladores de Xaltipan, que, justo en sus historias de vida se llegó a la conclusión de agregar la migración no solo como fenómeno externo y desprovisto de carácter religioso, al contrario, como punto nodal de la diferencia generacional entre nahuas, causa de algunos cambios socioculturales y considerado una alternativa de vida con una intención sagrada genuina. La intención de la migración y el significado de acción, movilidad y peregrinación “secular”, es el horizonte al que nos enfocamos. La evidencia de esto no fueron los censos, sino el trabajo de campo y las entrevistas realizadas, que, por cuestión de tiempo y delimitación, no se contrastó clínicamente el dato etnográfico con datos estadísticos.

Ahora bien, debemos aclarar que la relación que hacemos entre migración y religión no se trata de un análisis sobre religiosidades trasplantadas (como señalamos en el marco teórico), peregrinaciones, apropiación de alternativas religiosas, etc., fenómenos que han sido investigados en las últimas décadas, tampoco se centra en religiosidades híbridas provocadas por la migración, religión en las fronteras, recomposición de creencias de manera clásica, etc. No negamos que este fenómeno no ocurra con los nahuas de la Sierra de Puebla, incluso, como he descrito en el apartado del culto a la Santa Muerte, en los altares domésticos de algunas familias de Xaltipan, precisamente esta incorporación de divinidades no nativas se debe a la migración laboral. Esta propuesta trata de interpretar que, el hecho de migrar, especialmente en los jóvenes nahuas, no sólo es un acto causado por la precarización laboral

y desigualdad social, también es un acto intencional que se vive como nueva forma de existencia. No sólo cumple con el objetivo, hasta cierto punto obvio, de generar recursos para solventar gastos, pues ha trascendido sus fines, diversificando tanto su función social como su función existencial, construyéndose como un campo de acción posible y semi-estable para la búsqueda de un sentido de vida, es decir, acto intencional con un horizonte sagrado, pero independiente o descentralizado de un sistema religioso.

La migración, ya sea laboral o escolar, se ha ido instaurando como parte de la cotidianidad, alejada aún de una costumbre tradicional, pero sí como alternativa de vida, que, resignifica la identidad nahua. Esto será el primer momento para entender desde que plataforma social se produce el hecho de la migración, posteriormente iremos hilando la narrativa para comprender la migración como una hierofanía no-religiosa, o, mejor dicho, no monopolizada o descentralizada de un sistema religioso, aunque sobre ello, también haremos ciertas acotaciones.

11.1: Migración: alternativa de vida para los jóvenes nahuas

La migración para las generaciones nahuas jóvenes cumple varias funciones, desde las más tradicionales, como ahorrar para *juntarse*, hasta funciones antagónicas, como aplazar el matrimonio. Como iremos observando, la migración es multidimensional. Lo podemos entender de la siguiente manera: Un joven nahua *no juntado* que se va a trabajar a otro estado de la república por varios meses y que cumple con mandar dinero para su familia (padres y hermanos), al hacerlo cubre la cuota moral, provocando a su vez la aceptación comunal de mantener una alternativa de vida que se contrapone a la costumbre tradicional, la cual exige el matrimonio. El joven nahua que no quiere juntarse tiene dos alternativas: 1) migrar para trabajar, y 2) migrar para estudiar. La primera es mucho más posible que la segunda, de hecho, para acceder a la segunda, generalmente se pasa por la primera, pues de esta se obtienen los recursos necesarios para el gasto que implica la escolarización universitaria⁷³.

No queremos pasar de alto dos cuestiones: 1) la migración siempre ha sido un fenómeno social en la región, y 2) las causas de la migración contemporánea están vinculadas al nivel alto de precarización laboral. En el primer caso, la región del Totonacapan en época

⁷³ Hacemos énfasis en la continuidad de estudios universitarios, ya que, al menos en Xaltipan, hay acceso a la educación pública hasta nivel medio-superior (bachiller). Los centros Universitarios más cercanos son la Extensión de la BUAP justo en Cuetzalan del Progreso, el Tecnológico de Zacapoaxtla y la Universidad Intercultural en Huehuetla. Después de esas, están las ofertas universitarias de la zona metropolitana de Puebla, Tlaxcala, Hidalgo y México.

postclásica y durante la conquista, se conformó gracias al flujo de población nahua del altiplano central, que llegó a instaurarse al territorio totonaco, demostrando que las poblaciones de esta región siempre han estado en constante movilidad, pero con causas y motivaciones propias del contexto histórico. En el segundo caso, los procesos de control, explotación y dominación a las poblaciones nahuas y totonacas por parte de actores como el Estado, transnacionales, sistemas caciquiles mestizos, etc., ha provocado la precarización laboral o trabajos mal pagados, por tanto, motivando la emigración laboral como forma de subsistencia.

La crisis del café en la Sierra Norte de Puebla durante los años 90's y 2000, potencializó la crisis económica de ciertos sectores sociales dedicados a la producción agrícola. Al mismo tiempo el cambio del artículo 27 constitucional, que protegía los ejidos (demarcación territorial para la explotación de recursos comunales) incentivó conflictos agrarios entre actores sociales locales, regionales, estatales e internacionales. Esta situación de crisis del campo en la sierra se agudizará con la entrada de mineras transnacionales durante la primera década del 2000, lo cual genera movimientos sociales por la lucha del territorio y defensa de la tierra, donde, las cooperativas nativas tendrán un papel fundamental para la organización de una lucha organizada y por medios pacíficos, por ejemplo, la cooperativa Tosepan Titaniske⁷⁴.

Esta situación de configuración del poder social modificó paulatinamente la agencia de actores sociales locales, así como un proceso de reorganización entre comunidades étnicas. El escenario posibilitó la conformación de Organizaciones No Gubernamentales y Asociaciones Civiles, tanto nativas como externas, que de manera asistencial han tenido un papel fundamental en las nuevas cotidianidades de las poblaciones, creando tanto beneficios como conflictos. De manera paralela la potencialización del turismo en la región y

⁷⁴ “La organización de Tosepan Titataniske S.C.L. (Unidos Venceremos) surge a partir del 20 de febrero de 1980, en ese año se registró como sociedad cooperativa agropecuaria regional. Surge del Plan Zacapoaxtla (programa de compras mancomunadas llevado a cabo por el Colegio de Posgraduados). Los principales productos fueron el café y la pimienta. Actualmente, se cultivan otros, además de árboles maderables... De 1995 a 2003, la Organización ha trabajado para ser más autónomos en relación con créditos, asistencia técnica, insumos para la producción agropecuaria, abasto, en educación y capacitación... Busca tratar de recuperar la cultura, a través de la formación de identidad cultural étnica. La Organización trabaja con la comunidad para recuperar la lengua y la escritura de esta, así como sus costumbres (vestido).” (SICETNO-UNAM) [SICETNO - Organización](#)

especialmente en Cuetzalan⁷⁵, provocaron cambios culturales, sociales y económicos que debemos tener en cuenta para entender ciertas dinámicas contemporáneas, especialmente vinculado a nuevas formas de subsistencia, conformación de un mercado nuevo, y, de manera profunda, el encuentro frecuente y cercano con alteridades pertenecientes a grupos humanos diversos.

Ahora bien, el dato recopilado en campo y a través de la interpretación de los nahuas de Xaltipan demostró que las situaciones de crisis del campo-café en los 90's, la precarización del trabajo bien pagado, el conflicto por la lucha del territorio, el ascenso de actores sociales nuevos, la potencialización del turismo, y sin duda, el pluralismo de ofertas religiosas, son elementos claves para entender la modificación de la llamada *costumbre*, creando a su vez, campos de acción social alternativos, que, resultaron opciones viables para satisfacer varias necesidades. La migración laboral fue uno de estos nuevos campos alternativos, que, aun cuando la migración siempre ha existido en la región, las condiciones sociales de los últimos 30 años han cambiado las causas de este fenómeno. Los jóvenes nahuas que migran y retornan constantemente, nacieron durante este contexto de rupturas, crisis y reconfiguraciones. Aunque reconocen la *costumbre* y la practican *a su manera*, las alternativas que *no son costumbre* han existido desde que nacieron o fueron infantes. Esto explica la diferencia de interpretaciones y eficacias simbólicas entre los pobladores longevos y los jóvenes. Pues los primeros, se socializaron en un contexto que, sin bien, tenía sus propias configuraciones sociales, no presentaba las mismas situaciones, no se enfrentaron desde niños a la crisis del café o la proliferación del turismo, etc. La dicotomía *costumbre* y *no-costumbre* es inevitable en cualquier sociedad humana, sin embargo, podemos adelantar que la llamada *no-costumbre* por los nahuas de Xaltipan, se está posicionando como campo de acción social dominante para las generaciones jóvenes. Es decir, la *no-costumbre*, la migración laboral como forma de vida, se está volviendo la *costumbre* de los jóvenes. Esto no elimina la identidad étnica, al contrario, la fortalece y la reconfigura en función de las nuevas necesidades. Por ello hablamos de la migración como experiencia sagrada no religiosa,

⁷⁵ Cuetzalan del Progreso fue de los primeros municipios de México en ser catalogado “pueblo mágico” (año 2000). Programa federal para impulsar el turismo en diferentes regiones del país. Esta situación ha creado dinámicas positivas y negativas. Por un lado, ha impulsado cierta parte de las economías locales, por otro, ha supuesto conflictos entre actores sociales, cooperativas, etc.

pues hacemos referencia a que justo este fenómeno social se está apropiando como proyecto de sentido profundo.

Ahora bien, de manera general, no queremos pasar por alto ciertos datos importantes para entender este fenómeno social. Según el censo 2020 del INEGI, muestra que las seis principales causas del fenómeno migratorio en Puebla son: 1) Reunirse con familia en un 39.3%, 2) Cambio u oferta de trabajo en 12.4 %, 3) Buscar Trabajo en 11.4%, 4) Estudiar en 10.7%, 5) Se casó o unió en 10.6%, 6) Inseguridad delictiva o violencia en 4.3%. (INEGI, 2020, p. 41). En el caso de Xaltipan, las causas vinculadas al trabajo y el estudio suelen ser las principales causas de la migración. Según la información existente sobre el municipio de Cuetzalan del Progreso, se le considera localidad de *intensidad migratoria baja* (INEGI, 2020). Aunque no dudamos del censo, especialmente porque no se hizo trabajo de campo en todo el municipio, si podemos afirmar que en Xaltipan la intensidad migratoria no se percibe como baja, como hemos mencionado la migración se ha ido instaurado como forma de vida, y no como fenómeno transitorio.

El saldo migratorio intermunicipal es la diferencia entre los inmigrantes (los que llegan a determinado municipio) y los emigrantes (los que lo abandonan, al interior de una misma entidad). A diferencia de municipios de alta atracción (por ejemplo, oportunidades de trabajo bien pagado, es el caso de municipios como Puebla y Cholula), Cuetzalan del progreso, para el año 2005, se consideraba unos de los cinco municipios poblanos con mayor expulsión, es decir municipios que pierden más gente (INEGI, 2005 p.11). Este dato contrasta con el del censo 2020 que pone a Cuetzalan como municipio con intensidad migratoria baja, con el cual estamos en desacuerdo por lo visto durante la investigación. De manera general, para el 2020, en toda la entidad federativa de Puebla el total de emigrantes alcanzaba el 1 080 205 y 660 918 de inmigración, es decir, por diferentes razones, especialmente laborales, Puebla resulta ser una entidad federativa con mayor expulsión y menor atracción (INEGI, 2020). Aunque esto último es sólo un dato referencial, que no muestra la realidad de cada localidad, si es un buen parámetro federativo para comprender que el estado de Puebla ha aumentado su tasa de emigración. Sobre los análisis comparativos sobre el fenómeno migratorio en Puebla existen varias fuentes e investigaciones especializadas, este apartado no pretende ese análisis clínico.

11.2: Descentralización y desplazamiento de lo sagrado

Para entender la dimensión sagrada de la experiencia de migrar, recordemos que lo sagrado ya no es monopolizado por los sistemas religiosos, si partimos de la existencia de una intención sagrada en la propia constitución del humano, comprendemos que, en reducción, lo sagrado es la búsqueda y encuentro (construcción) de un sentido de vida, existencial y profundo, la manifestación de esta intención sagrada dependerá del espacio-tiempo del sujeto, por tanto de la forma cultural en cómo se expresara lo sagrado. Las grandes tradiciones religiosas han monopolizado esta dimensión del hombre durante siglos o milenios, hoy en día, contrario a lo pronosticado por las teorías de la secularización clásicas, la diversidad de ofertas religiosas hace más amplió el horizonte de elección de proyectos de vida. Sin embargo, no todos los proyectos de vida posibles están dominados por un sistema religioso, no por ello, no logran satisfacer una necesidad existencial o espiritual. En ese sentido plantaremos al *acto de migrar como experiencia sagrada*, proyecto de vida que va construyéndose como modelo de vida que satisface necesidades trascendentales, sin contenido religioso institucional o dominante.

Esta nueva experiencia sagrada entre los jóvenes nahuas no implica necesariamente el deshecho de su sistema religioso. Ya que, algunos jóvenes y adultos migrantes activan su religiosidad católica cuando salen de sus comunidades a trabajar a otros estados. Un ejemplo de esto son las oraciones que hacen los jóvenes antes de migrar, costumbre heredada por los *tatas*, los cuales les piden a sus hijos o nietos que hagan aquellas oraciones en náhuat, naturalmente los jóvenes las realizan y las apropian como necesarias. A continuación, un ejemplo de oración:

Oración en náhuat: *Totatzin ijcon keme cualtzin nikizaj de noj chantzin cepaj yujki nik nekij maj niekoj.*

Traducción en español: *Señor, así como salgo bien de mi casita, te pido que así quiero que regrese.*

Este tipo de oraciones expresan las continuidades de ciertas prácticas propiamente religiosas de muchos jóvenes migrantes. A parte de esa oración, antes de salir de su comunidad, prenden una veladora en el altar doméstico. Después de meses de trabajo, al regresar a su comunidad de origen, prenden otra veladora como símbolo de agradecimiento, sumando la oración: *Tazokamatik Totatzin-Tonantzin* (Gracias Señor-Virgen).

Esto demuestra que el sistema religioso de los migrantes tiene eficacia en cuanto satisface una necesidad social tan específica, en este caso es el retorno y la bienaventuranza en su estancia en otros lugares. Desde este ejemplo podemos observar como el catolicismo nahua tiene los códigos simbólicos necesarios para satisfacer al migrante cada que se va y retorna. Sin embargo, de forma multidimensional, el acto de migrar como proyecto de vida escapa de lo que ofrece el sistema religioso católico. Es decir, las oraciones son un acto de petición y agradecimiento a las divinidades por no tener problemas fuera de su comunidad, pero no se migra por una intención religiosa (como sería el caso de una peregrinación, éxodo, etc.), no hay una causa o creencia religiosa que impulse esta experiencia, el acto de migrar se concreta por diferentes situaciones (profanas) y con otros objetivos, no religiosos, sino de tipo existencial, de allí pensar lo sagrado descentralizado de los sistemas religiosos.

No se busca aislar las experiencias de un mismo actor social, no se trata de pensar que los jóvenes nahuas que migran no tengan un sentido sagrado religioso, ya sea católico o evangélico, y por lo tanto solo tengan ese sentido en el acto de migrar, más bien, se trata de comprender que lo sagrado tiene la capacidad de desplazarse según sea el contexto en que el sujeto necesite activarlo y hacerlo eficaz. Recordemos que lo sagrado no sólo es una fuerza trascendental que se manifiesta en el mundo (divinidades), lo sagrado es la construcción de un sentido de existencia, y justo en ese proceso de construcción de sentido, tanto las experiencias religiosas como las no religiosas son parte de este proceso ontológico. Ninguna hierofanía es aislada de otras, aunque puedan llegar a ser antagónicas de manera semántica. Por ello los jóvenes nahuas pueden tener hierofanías tan concretas con entidades no-sensibles como el Masakamej, y al mismo tiempo interpretar su migración laboral como un acto sagrado-no religioso, como proyecto de vida concreto fuera del campo religioso institucional.

11.3: Trabajo en el norte de México

Desde hace varios años los jóvenes nahuas han decidido trabajar en varias latitudes del país, desde el trabajo como mano de obra en constructoras (por ejemplo, en edificaciones de CFE en Tamaulipas), hasta el trabajo de oficina (call center, etc.) en las ciudades como Puebla o CDMX. Sin embargo, en los últimos diez años, una de las ofertas más optadas ha sido la cosecha de diferentes alimentos en distintas partes del norte de México, ya sea en Sonora, Sinaloa, Baja California y Chihuahua. Lo cosechado por sus manos es exportado a EUA. Los jóvenes que se han decantado por esta opción (más de una vez), han relatado el proceso de

contratación, estancia, formas de trabajo, paga, etc., es decir, la totalidad de experiencia del trabajo en el norte.

En primer momento la dinámica de contratación en Cuetzalan es la siguiente: contratistas de empresas agrícolas del norte del país reclutan mano de obra para trabajar en campos de labranza, ya sea para la siembra, la cosecha, etc. En el caso de Puebla, la contratación de la mano de obra se ha potencializado en la Sierra Norte de Puebla, al igual que en otras regiones del país. Esta oferta laboral en la Sierra es proporcional a la demanda de trabajo. La contratación de mano de obra en esta subregión es expedida por empresarios de la industria de alimentos que circulan transnacionalmente, y que operan a modo de *hacendados contemporáneos*. Los municipios serranos donde se contrata gente (en general jóvenes de 18 a 30 años) es en Cuetzalan del Progreso, Zacapoaxtla, Teziutlán, Olintla, y Zaragoza.

Como hemos mencionado anteriormente trabajar en el campo en la Sierra Norte no es bien pagado, la jornada oscila en los 200 pesos el día, ya sea para siembra, cosechas, etc. Ante esta situación, los intermediarios y contratistas lanzan convocatorias dentro en los municipios para que los interesados en el trabajo se registren. Después de ello se acuerda la fecha de partida. De Cuetzalan del Progreso sale uno o dos camiones con 60 personas contratadas aproximadamente, la mayoría hombres de edad joven, así como algunos matrimonios jóvenes, y en menor porcentaje adultos mayores de treinta años.

El tiempo del trabajo cambia según la decisión de cada persona, puede durar de dos a seis meses. La paga oscila en trescientos pesos mexicanos el día, se cobra hasta al final de la estancia. Consta de hospedaje integrado, sin embargo, el desayuno, comida y cena cuesta 60 pesos. Existe una tienda que da créditos para poder consumir de ella, y que al final de la estancia de trabajo se descuenta del pago final. El horario de trabajo varia, pero generalmente comienza de 6:00 am., a 5:00 pm., es decir once horas laborales con descansos de media hora, dependiendo los grados centígrados que haya en el campo, pues se llega a trabajar entre los 41 a 45 grados, dependiendo la estación. La dinámica de trabajo se rige a partir de las órdenes del *patrón*, dueño de la tierra y la empresa que vigila el trabajo. Como mencionamos, en algunas ocasiones trabajan la siembra o la recolecta, dependiendo la temporada y el alimento, algunas veces implica la instalación de mangueras con sistema de goteras, es decir, la instalación de sistema de riego. La división social del trabajo dependerá del número de mano

de obra, del tipo de alimento que se siembre o se coseche (fresa, nuez, etc.) y de la propia lógica administrativa del patrón y sus capataces.

Este es el escenario general del trabajo en los campos de labranza del norte de México, una experiencia que implica varias situaciones que se van asimilando, entendiendo y significando según el sujeto. En el caso de los jóvenes nahuas de Xaltipan, su experiencia en el norte de México implica una recomposición cultural y un aprendizaje que cambiara su percepción del mundo y una construcción nueva de un proyecto de vida.

11.4: Experiencias de apertura

Dentro de la experiencia de los jóvenes nahuas en Sonora, B. California, etc., se puede ir interconectando en dos dimensiones importantes: 1) interiorización y reflexión de la costumbre (cultura tradicional) en Xaltipan (cuestionamiento y recomposición de su identidad étnica), y 2) interiorización de sus aprendizajes y significaciones adquiridas dentro de la experiencia laboral.

Las estancias laborales fuera de Xaltipan han propiciado el acceso a capitales culturales diversos. Esta situación de consumo cultural externo ha generado una interpretación del mundo particular, propia a las necesidades de los migrantes nahuas. La fusión del mundo cultural tradicional (la costumbre nahua) y los mundos culturales externos generó un proceso de recomposición de la identidad étnica. Así observamos la reivindicación de ciertos emblemas culturales y el desuso de otros; por ejemplo, los jóvenes nahuas exaltan su etnicidad a través de la lengua nativa, la hablan entre ellos fuera de sus comunidades, y expresan de manera directa el valor intrínseco de su lengua, por otro lado, el desuso de la indumentaria tradicional por indumentaria culturalmente ajena es reflejo de tal recomposición. El cambio en la forma de expresar su etnicidad es resultado de la experiencia de apertura a diversos mundos sociales que la migración laboral ha posibilitado.

Desde esta perspectiva, los jóvenes migrantes nahuas posicionan la migración laboral como una alternativa de vida, que ofrece una amplificación cultural y una nueva forma de expresar su identidad nahua, la cual no necesariamente debe seguir la costumbre tradicional. El siguiente fragmento de entrevista relata esta visión de cambio:

“Aquí (en Xaltipan) por costumbre, los que salen del bachiller, los hombres, saliendo del bachiller se juntan, así es la costumbre aquí... Yo la verdad no me quiero juntar, de hecho, varios que conozco que son de mi edad, que ya están juntados, me dicen

que no me apendeje, pues si esta difícil mantener a la mujer y a los hijos...La verdad es que yo no me quiero quedar aquí (en Xaltipan), como te digo, se hace lo mismo, cuando hay chamba a veces, pues si hay chamba y todo, pero la costumbre es que te juntes después del bachiller, yo quiero poner un negocio o invertir el dinero, pero aquí esta difícil... Me iría a la ciudad o a ver a donde, pero con dinero, para eso necesito ahorrarle, a los 21 o 22, ya con un dinero juntado ya se pueden hacer más cosas” L. A. comunicación personal (primavera2019).

Esta visión la comparten gran parte de los jóvenes migrantes no casados, necesariamente para lograr este proyecto de vida el trabajo bien pagado es indispensable y sólo la oferta laboral externa es la suficiente para lograr esta nueva proyección. Esto supone una apropiación diferente de la experiencia laboral externa, pues se fija como un *modus vivendi* confiable y con significado profundo.

11.5: Fijación significativa en la búsqueda de sentido

El significado profundo de la migración laboral no reside sólo en los objetivos planteados, sino también en la posibilidad de encuentro con lo diferente. Las vivencias son sometidas de manera axiológica, llegan a tener buenas y desafortunadas, sin embargo, la síntesis de ese cúmulo de vivencias crean una experiencia concreta de la migración laboral. La sensación de misterio que ofrece la migración es profunda, pues la posibilidad de cambios de sentido es variable. Todo depende del valor subjetivo que se le otorga a cada situación laboral. Por esta razón no sólo se migra una sola vez, sino cada que se puede, no se aplaza, se busca con ansias. La mayor parte de los jóvenes han trabajado en al menos cuatro o cinco estados diferentes antes de cumplir los veintitrés años, y siguen optando por este campo social, retornan a sus comunidades, pero pocos optan en quedarse indefinidamente, prefieren seguir buscando experiencias diversas a través de la migración laboral.

A modo de metáfora los jóvenes nahuas mencionan la importancia de apropiarse la experiencia laboral como una forma abierta a las posibilidades, aunque en principio los objetivos de laborar fuera de su comunidad son económicos y de subsistencia, reconocen un valor trascendental en las vivencias obtenidas. El siguiente fragmento de entrevista habla sobre esta visión de un mundo abierto a la búsqueda:

“Allá en Sonora hay un paisano de por aquí, al que le dicen Pikoro, estaba metido en la mota... le empecé hacer unos juegos matemáticos y unas mañas para defensa

personal y se empezó a interesar mucho... Después de un tiempo me comentó que quería dejar la mota, porque ya estaba hasta la madre de estar siempre así, para poder cambiar y hacer algo en la vida, pues le daba miedo que su vida fuera mal, andaba agüitado el cabron. Entonces yo le fui a dejar unas pinzas atrás de un baño por donde dormíamos, y le dije al wey “Wey te deje una sorpresa, algo para ti atrás de baño, un regalo”, el wey se emocionó así un chingo, y fue así rápido a buscar lo que le había dejado, cuando regreso, me dijo “¿Unas pinzas?, ¿por qué?” Yo le pregunté al wey, “A ver, ¿qué te hizo más feliz, ir a buscar lo que te dije que era para ti, o encontrarla?” Ese wey me dijo “No, pues ir a buscarla” y le dije al cabron “Pues así es la vida wey, lo más chingon, es la búsqueda, no lo que vas a encontrar”. Comunicación personal anónimo, (primavera 2019)

Esta reflexión profunda y la retórica metafórica representa las nuevas intenciones de vida de los jóvenes migrantes. La apertura a los capitales culturales ajenos y la yuxtaposición con la identidad étnica genera un proceso de cambio sociocultural, el cual es motivado por un proyecto de vida posible y contemporáneo a sus nuevas necesidades.

11.6: Hieropraxia, la migración laboral como acción sagrada

Los apartados anteriores muestran la evidencia de una intención sagrada en la experiencia de la migración laboral, la cual se debe clasificar como un tipo de hierofanía particular. Como hemos señalado esta hierofanía se aleja de las otras descritas, especialmente porque no pertenece a un sistema religioso específico, más bien, nos habla del desplazamiento del sentido sagrado a campos sociales originalmente no-religiosos. La migración laboral resulta ser una hierofanía porque expresa tanto un sentido social (subsistencia) y un sentido trascendental, pues sus objetivos son la realización de un proyecto de sentido concreto.

Desde una dimensión sociocultural, la migración laboral se expresa como una alternativa de vida viable, la cual ha provocado una ruptura con la continuidad de la costumbre de Xaltipan (juntarse a edad joven), por ello es interpretada como la no-costumbre, diferente a la narración tradicional. Ante esto podemos categorizar esta experiencia como Hieropraxia, entendida como *acción sagrada*, especialmente para los jóvenes nahuas migrantes, aunque debemos precisar que no todos los jóvenes migrantes interpretan la migración del mismo modo, mientras que para la mayoría es una alternativa supuestamente opuesta a la costumbre y con un sentido sagrado auténtico, para otros solo es vehículo para

satisfacer las necesidades tradicionales (poder casarse, mantener a su familia en la comunidad etc.), para este grupo es valiosa la experiencia de migración, pero no representa un sentido sagrado en sí mismo.

La hieropraxia de la migración laboral tiene valor trascendental porque expresa un significado en varias direcciones. Primero, la movilidad laboral es una forma de búsqueda de sentido fuera de lo inmediato y fuera del campo de la costumbre. Segundo, se manifiesta como experiencia sagrada de *apertura al mundo*, es decir, una búsqueda del sentido de vida en la apropiación de mundos culturales diversos. Tercero, al ser una experiencia sagrada fuera del mundo religioso institucional, genera recomposiciones religiosas importantes, como el alejamiento o desencantamiento de su sistema religioso tradicional, esto se observa en la pasividad en las celebraciones religiosas o su nula participación. Esto no implica que se autodenominen ateos, en la mayoría de los casos se autodenominan católicos o evangélicos, más bien, en la ausencia de práctica religiosa tradicional es dónde se observan esas rupturas socioreligiosas. En síntesis, esta hieropraxia no anula que los jóvenes nahuas tengan al mismo tiempo hierofanías situadas en un sistema religioso, como el caso de la hierofanía con el Masakamej, más bien se trata de comprender la capacidad multidimensional que tiene el sentido sagrado, el cual puede desplazarse fuera y dentro de los sistemas religiosos, sin necesidad de crear conflictos de identidad religiosa o étnica. Por ello podemos comprender a la migración laboral como una forma de acción sagrada, válida y en proceso de consolidación como proyecto de sentido existencial.

CAPÍTULO CUARTO

ANÁLISIS DE LAS HIEROFANÍAS NAHUAS

El siguiente capítulo tiene la intención de analizar y explicar las hierofanías que hemos presentado en el capítulo anterior. Después del despliegue etnográfico que realizamos, podemos pasar a comprender las hierofanías tanto en su conjunto como en grupos particulares, también dar el giro a un análisis fenomenológico detallado. La lectura del capítulo tercero es fundamental para entender la siguiente propuesta, ya que ahora prescindiremos de cierta parte de la evidencia que sostiene las siguientes afirmaciones, esto con el fin de no caer en repeticiones narrativas. Cabe señalar que todo lo analizado en este capítulo, ya sea desde la antropología o la fenomenología, se logró gracias al dato etnográfico, es decir se sostiene de evidencia empírica localizada y contrastada, no parte de juicios o suposiciones universales.

1: Categorización de las hierofanías nahuas

Como hemos mencionado durante el capítulo tercero, las experiencias sagradas de los nahuas de Xaltipan se diversifican en función de ciertas necesidades sociales. Por ello no dudamos en decir que las hierofanías expresan un sentido social profundo, por lo tanto, se pueden constituir como un fenómeno sociofenomenológico, como los propone Duch (2001), pues como fenómeno religioso en sí, logra sintetizar la contingencia histórica-cultural de un grupo humano, así como elementos propios de la constitución humana, la búsqueda y construcción del sentido de existencia. Cada una de las hierofanías nahuas que presentamos fueron elegidas para profundizarse etnográficamente porque cumplían con esta exigencia sociofenomenológica, ya sea en conjunto o de manera particular. Durante la investigación hubo otras experiencias que durante un tiempo consideramos sagradas, pero con el tiempo y la maduración intelectual, las descartamos para ser expuestas como hierofanías concretas, no porque en sí mismas no fueran valiosas, sino por dos razones en particular: 1) en sí mismas no contenían un sentido profundo o existencial, es decir no eran hierofanías, y 2) algunas de ellas eran parte de una convocatoria mayor, es decir eran parte de hierofanías concretas. Por esta razón, se fue clínico para decidir qué tipo de experiencia cumplía parámetros básicos para considerarse hierofanía o no, parámetros que tomamos a partir de los elementos teóricos del capítulo segundo.

Ahora bien, las hierofanías que analizamos no son aisladas entre sí, aunque en algunos casos llegan a ser antagónicas. Todas las consideramos con el termino nahua, porque en todas

las experiencias la identidad étnica es parte fundamental de su constitución y en ningún momento se separó o se aisló la hierofanía de la posición cultural del sujeto que la reproducía.

La cantidad y cualidad de cada hierofanía refleja la recomposición religiosa dentro de una misma comunidad, ya sea recomposición interna de cada sistema religioso o en la totalidad del campo religioso, donde las ofertas de proyectos de sentido se disputan a los creyentes. Para entender eso tenemos que observar las hierofanías en conjuntos o grupos.

Por un lado, tenemos las hierofanías que se aglomeran en el primer sistema religioso: El Catolicismo Nahua:

1. *Hierosabeia a los Santos Patronos: San Pedro y San Pablo*
2. *Hierosabeia del Talokan-Cueva*
3. *Hierofantes del Masakamej*
4. *Hieroourgía y epifanía: Niño Jesús y Llorona-Chocani*
5. *Hieroarkía del fogón*
6. *Hieroourgía y epifanía: fieles difuntos y velación de la puerta*

En segundo momento tenemos las hierofanías que son parte de otro sistema religioso: El Evangelismo-pentecostal Nahua:

7. *Hierothreskeia al Espíritu Santo*

En tercer y último momento están las hierofanías que se descentralizan de un sistema religioso, pero que son de un campo de acción social localizado: La migración laboral

8. *Hieropraxia en la migración laboral*

Con esto podemos señalar que las hierofanías analizadas se reducen a ocho, seis del catolicismo nahua, una al evangelismo nahua y una a la migración laboral. Esto demuestra que existen mínimo tres horizontes trascendentales o proyectos de sentido que posibilitan la reproducción de hierofanías. Esto no supone que sean aisladas unas de otras, pues como hemos visto, entre ellas se correlacionan. La pluralidad de experiencias sagradas es reflejo de la recomposición religiosa contemporánea en la comunidad de Xaltipan. Pasaremos a sintetizar cada una de las hierofanías para comprenderlas dentro del proceso interno y externo de la reconfiguración del campo religioso de los nahuas de Xaltipan.

1.1: Hierofanías del catolicismo nahua: recomposición religiosa interna

El catolicismo nahua sigue siendo el sistema religioso hegemónico en la comunidad de Xaltipan, tan sólo con el dato cuantitativo que presentamos podemos observar que este tipo

de sistema religioso nativo funge como una plataforma eficaz para diversificadas vivencias sagradas. Sin embargo, resulta ser el sistema con más reconfiguraciones internas, derivado de procesos socioreligiosos externos (pastorales indias, CEB, AC, etc). Por un lado, la **hierosabeia de los Santos Patrones** demuestra la variabilidad de intensidades de veneración, entre feligresías pasivas, activas y especialistas rituales. Tan sólo en esa hierofanía, podemos dar cuenta de la división de los trabajos rituales, el papel de peso axiológico y la importancia de lo lúdico para el aforo público de una celebración masiva.

La **hierosabeia del Talokan-Cueva**, junto con el **hierofante del Masakamej** demuestra la fragmentación de la tradición oral vinculada a la cosmovisión nahua. La diferencia generacional y las diferentes necesidades sociales entre las poblaciones jóvenes y las poblaciones longevas, esto ha supuesto un proceso de reconfiguración de la matriz cultural nahua. Por esta razón las interpretaciones sobre el mundo sensible y no-sensible resultan variadas. La persistencia de la narración del Talokan en las poblaciones longevas se debe a la continuidad de la eficacia simbólica del mismo, pues la petición, negociación y agradecimiento con las entidades no sensibles sigue siendo punto de referencia para un grupo que aún mantiene su sistema de creencias, mítico y ritual como eje de la existencia entre los diferentes niveles de la realidad. En cambio, lo jóvenes nahuas, mantienen eficacia en entidades como el Masakamej, porque resulta el más próximo en su cotidianidad y sirve como metáfora de su propia ambivalencia, entre la costumbre y la no costumbre. Para las generaciones jóvenes la comprensión total de la cosmovisión nahua (Talokan, etc.) se aleja semánticamente de sus necesidades actuales, por ello, de manera inconsciente son selectivos con la eficacia de ciertas entidades no sensibles del panteón nahua.

En el caso de la **hierourgía y epifanía**, ya sea del caso del **Niño Jesús** y el caso **Llorona-Chocani**, nos muestra otro tipo de manifestación religiosa, pero dentro del campo de los sueños epifánicos que activan cierto tipo de acciones sacrales. Este tipo de hierofanías también demuestran la recomposición generacional de intencionalidades, mientras que el Niño Jesús, para las madres nahuas, es prueba fáctica de una culpa por no practicar en tiempo y forma ciertos deberes religiosos o sociales, la Llorona Chocani, para los jóvenes nahuas, es reflejo de una difusa valoración axiológica.

Las **hierofanías** dentro del procesos rituales de la **conmemoración de difuntos**, muestra cómo se administra la división social del trabajo ritual, llegando a entender la

hieroarquía de las mujeres nahuas como especialistas rituales temporales, las cuales, al dominar la zona del fogón, como centro operativo del circuito ritual, hacen posible un tipo de experiencia sagrada particular a la cual no todos pueden acceder. Por otro lado, la **hierourgía** y los **sueños epifánicos** en esos tiempos de conmemoración, también se hacen presentes como catalizadores de la culpa por una mala praxis ritual, como es el caso de la continuidad/ruptura de la velación de la puerta para los difuntos.

1.2: Hierofanías del evangelismo-pentecostalizado nahua: recomposición del campo religioso

El Evangelismo-pentecostalizado nahua es el segundo sistema religioso con presencia en Xaltipan. Aunque la presencia de otras ofertas religiosas en la región tiene varias décadas, las iglesias denominacionales se han ido diversificando y captando nuevos conversos. La propuesta de la Iglesia Rey de Reyes en Xaltipan tiene como fundamento un tipo de vivencia religiosa diferente a la que ofrece el catolicismo étnico, especialmente por el énfasis en el carisma de sus pastores y la experiencia individual-congregacional con el Espíritu Santo.

La hierothreskeia al Espíritu Santo, como entrega sagrada dentro de un culto de tipo extático, o de dirección de éxtasis religiosa es la propuesta innovadora en la comunidad. La recepción congregacional del fuego del Espíritu Santo supone la admisión de una nueva entidad no-sensible que tiene una eficacia directa en la celebración religiosa. El proyecto de sentido que ofrece este tipo de evangelicalismo nahua se contrapone al catolicismo nahua, el cual se muestra en crisis, especialmente por la pasividad del grueso de su feligresía local.

1.3: Hierofanías de la migración: el desplazamiento de lo sagrado

La **migración laboral** entre los jóvenes nahuas no sólo representa un mecanismo social para satisfacer necesidades de tipo económicas, también se ha ido consolidando como un proyecto de vida viable, el cual por sus características extraordinarias expresa **un sentido sagrado** profundo. Más allá o sin depender esencialmente de los sistemas religiosos (catolicismo o evangelismo), la migración laboral de los nahuas logra desplazar lo sagrado al campo social económico, que hace posible entender la migración laboral como una hieropraxia o acción sagrada.

Mediante esta nueva forma de experiencia sagrada los jóvenes nahuas logran acceder a vivencias que pertenecen a un nuevo proyecto de sentido, que se compone de establecer alianzas con otros sujetos (relaciones intersubjetivas e interétnicas) y acceder a consumos culturales diversos, los cuales potencializan la reconfiguración de su propia identidad étnica.

2: Distribución del campo religioso en Xaltipan

La siguiente FIGURA 3 nos guía de manera visual para entender la distribución del campo religioso en Xaltipan, qué sistemas religiosos intervienen, qué actores se suscriben, qué otras propuestas están presentes, y qué otro campo social se relaciona con el religioso.

A través de las hierofanías investigadas, podemos afirmar que el Catolicismo Nahua (en círculo amarillo) es el sistema religioso dominante, pues en términos cualitativos es el sistema con mayor cantidad de hierofanías diferenciadas y por ser el sistema con más número de creyentes (entre 500 y 600 personas aproximadamente, aunque hemos visto que existen feligresías pasivas). El ovalo rojo representa el campo religioso de Xaltipan, de esta manera vemos como el Catolicismo Nahua está fuera y dentro del campo local de la comunidad, pues no está aislado de otros procesos y actores socio-religiosos externos, por ello, este sistema religioso local está enmarcado simbólicamente por un cuadrado de fondo azul donde ubicamos a los actores externos que influyen, primero al Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas (CENAMI) el cual refiere al proyecto pastoral de la Teología India en la región del Totonacapan, también tenemos a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y los grupos de Acción Católica (AC) que fungieron y fungen como centros de capacitación pastoral-teológica popular a laicos comprometidos (misioneros no ordenados en el clero, catequistas, etc.), emparentados con movimientos impulsores de una Lectura Popular de la Biblia.

De igual manera, en el marco representativo del catolicismo, ponemos tres religiosidades que han ido configurándose con el catolicismo nahua, especialmente el fervor a santos populares como a San Judas Tadeo (santo de las casas difíciles y desesperadas), la incorporación relativamente nueva de cultos marianos como la Virgen de Juquila, y la devoción a la Santa Muerte la cual tiene un altar público en San Miguel Tzinacapan.

En esta disputa por el campo religioso local (círculo rojo), tenemos a otro sistema religioso o iglesia denominacional que tiene presencia en la comunidad, hablamos del Evangelismo Nahua, llamada Iglesia Cristiana Rey de Reyes (en círculo verde claro). Este sistema religioso es el principal opositor con el catolicismo de Xaltipan (Capilla de San Pedro y San Pablo). El número de creyentes evangélicos en Xaltipan ronda entre los 100 y 120. Nuestra investigación arrojó sólo un tipo de hierofanía, pero esto no supone que no exista

diferencias internas de vivencia religiosa (véase capítulo tres, apartado Reflexiones finales del evangelismo).

Este sistema evangélico también está sometido a los procesos externos de la comunidad, pues muchas de sus actividades se hacen de manera interdenominacional y hay un alto grado de circulación de pastores de otras Iglesias (campañas evangélicas). Por esta razón también encuadramos en color gris a este sistema evangélico, donde hacemos énfasis en la existencia de otras propuestas religiosas de origen protestante, especialmente paracristinas o bíblicas no-evangélicas, evangélicas y pentecostales. En Cuetzalan está el caso de varias Iglesias cristianas-evangélicas, pero no de corte pentecostal, por otro lado, en el municipio vecino de Tuzamapan (muy cercano a Xaltipan), encontramos el caso de la Iglesia Filadelfia, de corte pentecostal, y un Salón del Reino de los Testigos de Jehová, de corte milenarista. Estas propuestas religiosas con o sin relaciones interdenominacionales son la cara no católica de la región. Pero en el caso local, sólo una iglesia (Rey de Reyes-evangélica-pentecostalizada), ha podido capitalizar la crisis del catolicismo de Xaltipan, crear familias conversas e instaurar su culto en la localidad cada determinado tiempo. No tenemos registro de gente de Xaltipan que pertenezca a otras de las Iglesias, aunque no dudamos que existan algunos casos.

Hasta ahora vemos que el campo religioso de Xaltipan es ocupado por dos grandes sistemas, el católico y el evangélico. Sin embargo, en el esquema podemos notar como el campo religioso (círculo rojo) se entrelaza con el campo laboral y económico (círculo verde). En este punto debemos recordar que ningún campo es aislado, todo ámbito de acción social se relaciona con otros, de esta manera se puede analizar el campo político-religioso, etc. Bien, en este punto relacionamos los dos campos porque una de las ocho hierofanías analizadas está vinculada a una situación social donde se yuxtapone el fenómeno de la migración laboral y una intención sagrada. Aunque ya discutimos que lo sagrado se puede descentralizar de lo religioso institucional, se optó por localizar la hierofanía de la migración dentro de la periferia del campo religioso, por dos razones específicas: 1) existen ciertas prácticas propiamente religiosas dentro del fenómeno migratorio y 2) aunque definimos esta hierofanía como no-religiosa (independiente de los sistemas religiosos), la intención sagrada de esta experiencia hace que se ubique dentro del horizonte general del fenómeno religioso contemporáneo.

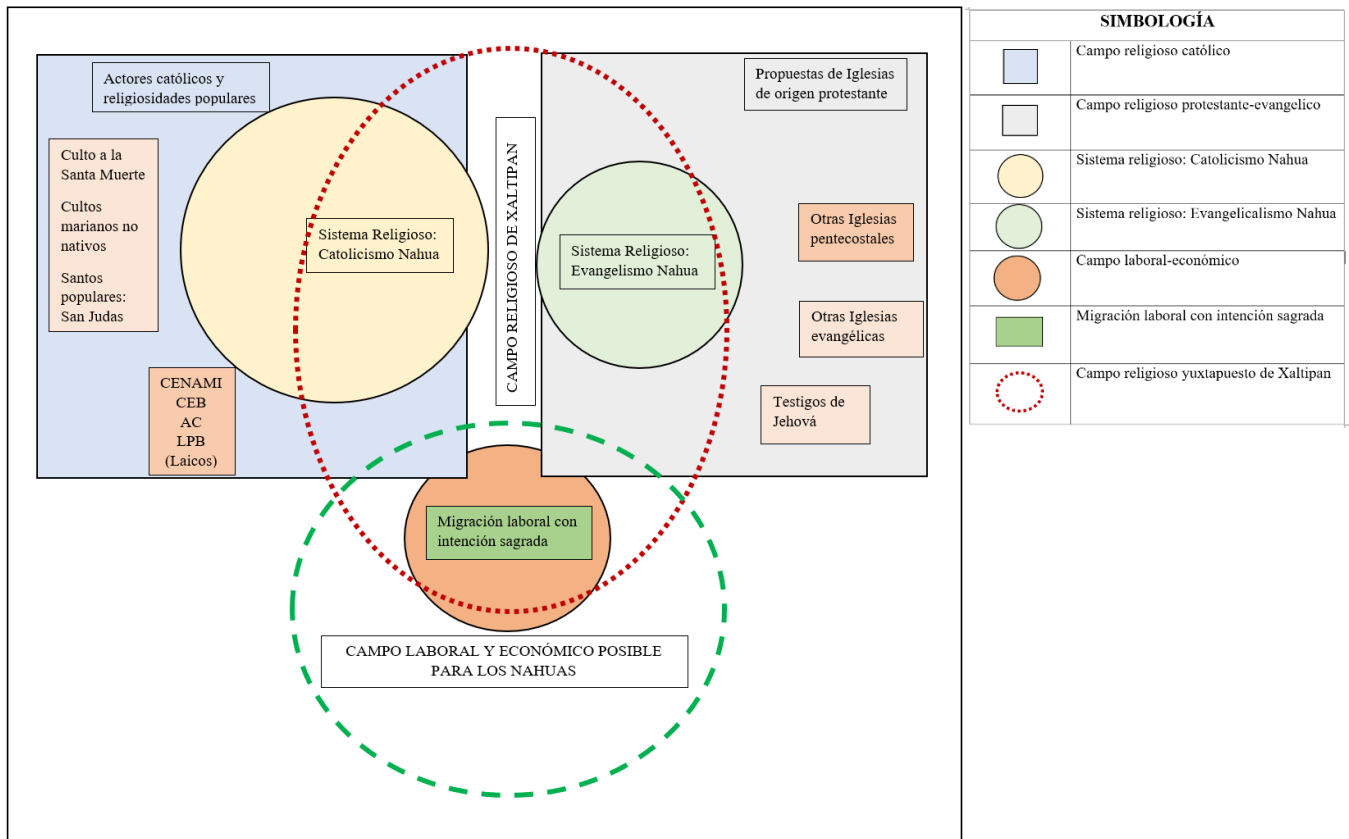


FIGURA 3: Distribución gráfica del campo religioso de Xaltipan. Elaboración propia del autor.

3: El giro fenomenológico de la hierofanía

En el primer y segundo capítulo hemos mencionado la importancia de la fenomenología⁷⁶ en el análisis del fenómeno religioso, más aún cuando se trata de experiencias sagradas o religiosas, sin embargo, aún no hacemos explícita la descripción fenomenológica de las hierofanías, hasta ahora se ha presentado la descripción etnográfica desde una perspectiva antropológica, pero realmente poco hemos profundizado en la intencionalidad de conciencia. El objetivo era dejar hasta el último este aspecto de la investigación, pues sin contexto etnográfico la descripción fenomenológica podría percibirse como un análisis bastante aislado. Para este punto el lector ya leyó lo necesario para comprender las hierofanías nahuas desde la dimensión sociocultural, ahora ya es posible establecer el puente con la fenomenología.

⁷⁶ Hay que recordar que la fenomenología es definida como la ciencia descriptiva de las esencias de la conciencia pura.

La siguiente propuesta busca hacer una reducción fenomenológica de las experiencias que tienen una dimensión sagrada, para esto debemos interpretar lo sagrado como una intención subjetiva de búsqueda, construcción y encuentro de sentido existencial, que satisface algo inherente en el humano, independiente de su grupo social, cultural y localización histórica. Aunque en muchos casos las hierofanías investigadas operan en sistemas religiosos, vemos que ese sentido sagrado se desplaza en función de las necesidades sociales de cada grupo generacional. Todas las hierofanías nahuas son tratadas como tal porque cumplen un proceso de construcción de sentido, proceso que tiene su explicación sociocultural y una explicación subjetiva, la cual hemos de tratar a continuación.

Debemos recordar que partimos este análisis desde las tesis del fenomenólogo alemán Edmund Husserl, leído desde el fenomenólogo lituano Emmanuel Lévinas, a la vez de algunas interpretaciones contemporáneas y latinoamericanas de los fenomenólogos Roberto Walton y Sacannon. Hacemos hincapié en estos autores porque existen diversas formas de análisis fenomenológico, y consideramos que lo propuesto por estos intelectuales resulta innovador para el análisis del fenómeno religioso⁷⁷. Por esta razón, a continuación, describiremos el proceso de intencionalidad que propone la fenomenología estática y fenomenología genética aplicado para cada una de las hierofanías nahuas investigadas, con el fin de lograr una reducción fenomenológica de cada experiencia.

3.1: Elementos constituyentes de la hierofanía nahua

En primer momento y través de un ejercicio de reducción del fenómeno religioso que investigamos, podemos observar que las ocho hierofanías analizadas contienen seis elementos fundamentales que las constituyen como experiencias con valor de sentido trascendental. Estos son los siguientes elementos constituyentes de la hierofanía nahua:

1. *La hierofanía parte de un sentido de lo Sagrado, como categoría apriorística de la conciencia: principio subjetivo de búsqueda y construcción de sentido, ordenamiento del mundo en diferentes grados de significado profundo.*

⁷⁷ En muchos casos, los fenomenólogos de la religión clásicos, como Eliade, Otto, Ries, etc., han usado la fenomenología como parte de su forma metodológica para comprender las religiones, haciendo excepcionales reducciones del fenómeno religioso, el mismo concepto de hierofanía es resultado de ese ejercicio de epojé fenomenológica, sin embargo, en los trabajos de estos autores clásicos no se hace explícito el proceso de análisis fenomenológico; es decir, no se observa detallado el proceso de intencionalidad, elemento eje de cualquier análisis que se sostenga como fenomenología

2. *La hierofanía contiene un tipo de Misterio, como intuición primigenia de lo Otro:* principio de transcendencia, que invita al sujeto humano a buscar Aquello que está fuera de lo inmediato.
3. *La hierofanía es una experiencia humana constituyente de búsqueda y construcción del sentido del mundo:* dividido en tres momentos, a) Tuvieron un tipo de apertura al mundo, b) tuvieron un proceso de tanteo-experimentación, c) lograron crear una fijación significativa profunda.
4. *La hierofanía existe en realidades socioculturales posibles:* El sujeto humano no está arrojado a la nada, sino a un mundo ya dado (contingente-histórico-cultural), con una red de símbolos que hacen posible el entendimiento del mundo en el que vive y el que posibilita la búsqueda del sentido con significados socioculturales localizados en tiempo y espacio.
5. *La hierofanía se manifiesta en campos sociales-religiosos multidimensionales:* El sujeto nahua, reconoce y reproduce diferentes campos de acción y discurso en donde es posible la apertura al mundo y el consecuente proceso de construcción del sentido de existencia, ya sea en un sistema religioso o fuera de este mismo,
6. *La hierofanía tiene un proceso de intencionalidad en la conciencia:* La hierofanía opera y valida su existencia en la conciencia a partir de su propia constitución: pasando el carácter deficitario de las cuatro direcciones de intencionalidad: a) Intencionalidad intuitiva, b) Intencionalidad significativa, c) Intencionalidad longitudinal y d) Intencionalidad transversal.

Estos seis elementos constituyentes de la hierofanía nahua son procesos de validez de sentido, es decir se relacionan de manera transversal y demuestran la construcción narrativa del acontecimiento de lo sagrado, como irrupción de lo extraordinario frente a la temporalidad ordinaria. En este sentido entenderemos que el análisis de la intencionalidad de conciencia se yuxtapone con los otros elementos, no es aislado, sin embargo, supone una descripción del proceso subjetivo de validez de las experiencias de sentido profundo, por lo tanto, una descripción en los términos teóricos que ofrece la fenomenología estática y la fenomenología genética (explicada brevemente en los últimos apartados del marco teórico).

Antes de comenzar con la descripción de tales términos teóricos para el análisis de la hierofanía nahua, debemos mencionar que todo tipo de experiencia humana, sagrada o no-sagrada, también pasa por el mismo proceso de validación subjetiva de la realidad, creando diferentes *unidades de sentido* las cuales en su conjunto generarán un orden del mundo, la diferencia radicarán en el valor otorgado a cada unidad de sentido, valor que se construye en función de las experiencias del sujeto, experiencias medidas socioculturalmente, y que darán contenido simbólico a las unidades de sentido que la conciencia crea, allí es donde se diferenciará la profundidad y trascendencia de las vivencias humanas, logrando separar aquellas que son ordinarias y aquellas que son extraordinarias. En resumen, el flujo de los actos intencionales de conciencia son la estructura básica para cualquier entendimiento del mundo, y al mismo tiempo genera una valoración simbólica de las unidades de sentido, creando unas que podemos categorizar como unidades de sentido ordinarias (mundanas, profanas, cotidianas, etc.) y *Unidades de Sentido Sagradas (U.S.S)* (extraordinarias, trascendentales, etc.) Esto último es una propuesta del autor de esta tesis para diferenciar la profundidad de lo que llamamos *intencionalidad de lo sagrado*.

Recordando el despliegue sobre el proceso fenomenológico que vimos en el marco teórico, entendemos que el campo operativo de las intencionalidades de conciencia se divide en funciones estructurales y trascendentales. La intencionalidad de lo sagrado depende totalmente de la estructura y unidades que ofrecen estas operaciones subjetivas. La *intencionalidad de lo sagrado* adquiere valor en cuanto comprendemos que las unidades de sentido que fabrican la yuxtaposición de intencionalidades (estáticas y genéticas) (Ver FIGURA 4) no sólo pueden ser reducidas a objetos intencionales desprovistos del Mundo de la Vida, al contrario, como lo hemos visto y subrayado, la naturaleza de la intencionalidad es estructural, funcional, deficitaria, y trascendental, son operaciones que demuestran la complejidad del sentido del mundo.

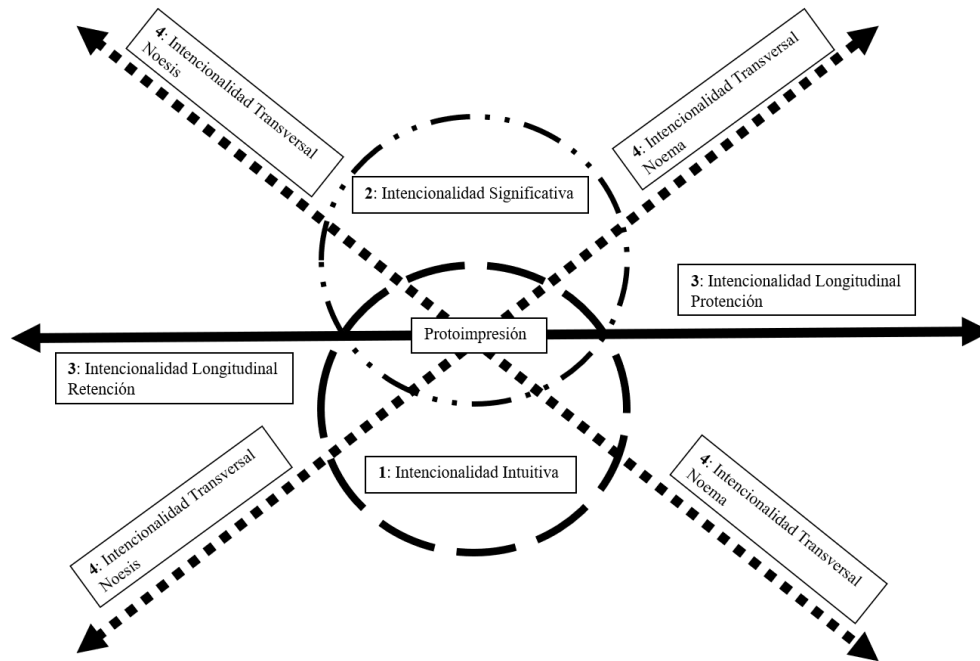


FIGURA 4: Yuxtaposición de los actos intencionales de la fenomenología estática y genética. Elaboración propia basada en la teoría Husserliana.

4: Fenomenología de la hierofanía nahua

Entendiendo el giro que nos ofrece la fenomenología estática y genética de tipo husserliano, esperamos que se comprenda la importancia del concepto de intencionalidad de conciencia dentro del fenómeno religioso que nos ocupa, cabe aclarar que hemos tomado esta teoría fenomenológica para poder articularla dentro de aquello que hemos llamado *intencionalidad de lo sagrado*, que es una propuesta personal aún no consolidada, pero que al mismo tiempo resulta operativa para explicar la diferencia entre experiencias humanas, especialmente aquellas que se someten en esencia al sentido de lo sagrado.

Con lo mostrado etnográficamente en el capítulo anterior y con la operativización que nos ofrece la fenomenología, podemos hacer una descripción analítica de las hierofanías nahuas desde los conceptos de la disciplina homónima. Haciendo una reducción fenomenológica, las hierofanías son unidades de sentido sagrado que logran constituirse como tal gracias a la yuxtaposición de diferentes actos intencionales, los cuales se sirven simultáneamente del campo de los significados socialmente construidos y condensados en símbolos culturales. De esta manera logramos entender el proceso subjetivo por el cual el sujeto interioriza y representa eficazmente los proyectos de sentido. Este horizonte nos

permite darle un giro antropológico y fenomenológico a las hierofanías como objeto de estudio de una Antropología de lo Sagrado.

4.1: Intencionalidad de lo sagrado en la hierosabeia a los Santos Patrones: San Pedro y San Pablo

La *hierosabeia* o *experiencia de veneración sagrada* de los *Santos Patrones*, San Pedro y San Pablo, es una experiencia sagrada constituida eficazmente por varios actores sociorreligiosos de la comunidad nahua de Xaltipan. Es una celebración sociorreligiosa que demuestra el catolicismo étnico de la región. Las divinidades titulares son eficaces porque representan la experiencia comunal con lo sagrado en varios sentidos, a) conmemorativo, b) de petición y c) de agradecimiento.

La veneración de los Santos Patrones demuestra dos dimensiones importantes: 1) la organización sociorreligiosa nahua, y 2) la eficacia simbólica diferenciada en la veneración de los Santos. Estas dos dimensiones se yuxtaponen entre sí, pues cada actor sociorreligioso implicado en la celebración religiosa invierte tres elementos importantes: a) nivel de especialización, b) inversión de tiempo ritual, y c) gasto de energía. El entrelazamiento de estos tres elementos genera una diferenciada intensidad en la experiencia de veneración sagrada, impulsada en gran medida por el sentimiento de obligación social y eficacia simbólica acumulada.

Los *Santos Patrones* se deben entender en términos fenomenológicos como una *unidad de sentido Sagrado (U.S.S)* completo. Las entidades objetuales que más se le relacionan son *la petición*, *el agradecimiento*, *la obligación* y *la conmemoración* (danzas y comidas), objetos propios del sistema católico nahua. Estos forman parte de los objetos de conciencia que componen el campo semántico de los *Santos Patrones* como realidad comunal eficaz.

Los *Santos Patrones* mantienen su constitución y eficacia como experiencia sagrada gracias a los actos intencionales que le dan sentido: Intencionalidad intuitiva, Intencionalidad significativa, Intencionalidad longitudinal e Intencionalidad transversal. El contenido simbólico de este proceso fenomenológico se expresa sistemáticamente de la siguiente manera:

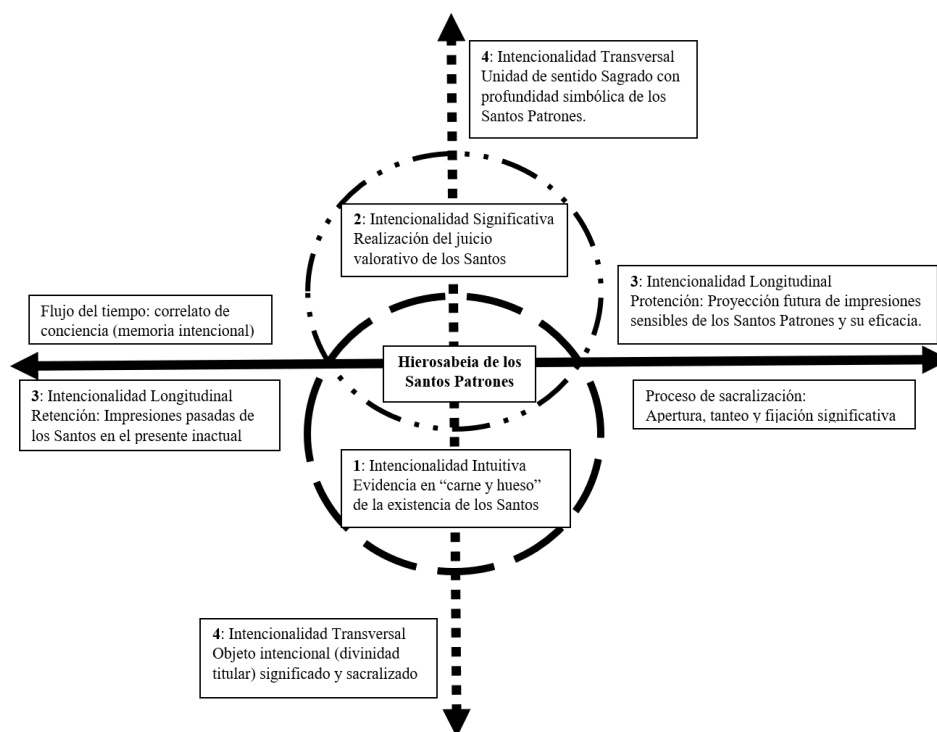
- 1) Intencionalidad intuitiva: evidencia en “carne y hueso” de la existencia o presencia de los *Santos Patrones* y su cualidad anímica que se relaciona directamente con la comunidad, el mundo sensible y el no sensible. Evidencia fáctica de su cualidad

reciproca a partir de la petición y el agradecimiento (a través de conmemoración religiosa y el trato cultural a las divinidades en las fechas del 29 de junio).

- 2) Intencionalidad significativa: plenitud del acto intencional sagrado, la realización del juicio valorativo de los *Santos Patrones* como objeto de veneración y aglutinación de la identidad y comunalidad nahua (católica). Se valida a través de la evidencia que da la intencionalidad intuitiva. En este acto intencional significativo la conmemoración mantiene operatividad en tanto que la organización (actores implicados) y moral (obligaciones sociales) religiosa sea eficaz.
- 3) Percepción de los *Santos Patrones* y el juicio de los *Santos Patrones* puestos en el mismo plano: una valoración de verdad pues las intencionalidades estáticas mantienen equilibrio del juicio y la percepción, posibilitando la representación eficaz de los *Santos Patrones* y su relación dialogal con la feligresía.
- 4) Intencionalidad longitudinal: El flujo del tiempo de la conciencia, expresa y mantiene 1) protoimpresiones que le dan validez a los Santos Patrones, 2) retención, impresiones pasadas de los *Santos Patrones* reveladas en el presente inactual, que le dan continuidad al flujo del sentido narrativo (memoria de experiencias sagradas ya acontecidas en la vida de los sujetos o durante la veneración), y 3) protención, proyección futura de los *Santos Patrones* como posibilidad inminente de su reciprocidad, se crea un orden entre lo sensible y lo no sensible.
- 5) Intencionalidad transversal: profundidad en el objeto intencional (*Santos Patrones*). No sólo es objeto que se manifiesta en una impresión sensible en flujo de tiempo, sino que también mantiene un horizonte de significado profundo, la creencia en los *Santos Patrones* mantiene su continua cualidad extraordinaria por mantenerse como *unidad de sentido* completo (vinculado a un sistema religioso católico). La compleja celebración religiosa y la diferenciada intensidad de veneración representa la profundidad del objeto de conciencia (significados sociales de la presencia o ausencia de los *Santos Patrones*).
- 6) Intencionalidad de lo sagrado: Se constituye como *noema completo*, pues los procesos de actos intencionales relacionados al sentido sagrado de los *Santos Patrones* se mantienen equilibrados en varios ejes: 1) en la percepción (sistemas rituales y míticos), 2) su juicio (creencia en los *Santos Patrones*) 3) en la retención y protención

(pasado, presente y futuro de eficacia de los *Santos Patrones* en la realidad nahua), y
 4) profundidad (carga simbólica de los *Santos Patrones*) (ver el Esquema 1).

7) Unidad de sentido Sagrado: La apertura y manifestación de veneración a los *Santos Patrones*, el tanteo ordenado en un sistema ritual complejo y la fijación significativa de los *Santos Patrones* como acontecimiento de lo Sagrado, expresa una unidad de sentido completo en el proceso de experiencia humana. El gesto del mundo extraordinario, los *Santos Patrones*, es verdadero y representado para la comunidad nahua dentro de la narrativa del catolicismo nahua.



Esquema 1: Representación de la estructura de la intencionalidad de la conciencia aplicado a la hierosabeia de los Santos Patrones. Realizado por el autor, basado en la Fenomenología estática y Fenomenología genética de Husserl.

4.2: Intencionalidad de lo sagrado en la hierosabeia del Talokan-cueva

La hierosabeia o *experiencia de veneración sagrada* del *Talokan-Cueva*, es una experiencia sagrada reproducida especialmente por los ancianos nahuas que demuestra la existencia de un espacio mítico y los seres anímicos que le habitan. Por sus cualidades específicas, el *Talokan-Cueva* se debe considerar como un fenómeno religioso de orden étnico, pues expresa la matriz cultural nahua. La red de cavernas que existe en la región y en Xaltipan han creado un complejo sistema mítico-religioso sobre el origen y naturaleza de estos espacios, donde se puede observar ideas de origen prehispánico y su consecuente recomposición católica.

El significado actual de *Talokan* se entiende como una realidad subterránea que coexiste de manera tripartita con el *Taltipak* (realidad terrenal) y el *Iluikak* (cielo celeste), realidades que generan el equilibrio y comunicación entre la realidad sensible y la no sensible a través de seres que habitan en estos espacios. Partiendo de un principio dual, las entidades que representan el *Talokan* se dividen en dos, *Talokan tata* y *Talokan nana*, por ello el *Talokan* se puede traducir como madre-padre subterráneo. Este mundo subterráneo y húmedo tiene su umbral en las cuevas de Xaltipan, donde habitan otros seres no sensibles, como lo son su señor el *Talokankuaj* y sus mandaderos los *talokes*. El concepto de *Talokan* refleja parte de la matriz lógica de la cosmovisión nahua.

La idea del *Talokan* (estructura tripartita de la realidad) es un concepto que ha tenido rupturas en términos de trasmisión oral eficaz. El cambio generacional, impulsado por diversos factores, ha creado una discontinuidad o recomposición del sentido sagrado original de la llamada cosmovisión. Este escenario de cambio y continuidad a supuesto que la veneración de estos espacios, como lo es la *Cueva*, símbolo factico de la entrada al *Talokan*, sea reproducida especialmente por generaciones nahuas longevas, expresado en actos de petición, veneración y respeto en las entradas de las cuevas, a manera de ofrendas. Esta reproducción ritual ha ido sido descontinuada casi en su totalidad por las generaciones jóvenes.

El *Talokan-cueva* se debe entender en términos fenomenológicos como una *unidad de sentido Sagrado*. Las entidades objetuales que más se le relacionan son las entidades *talokankuaj*, *Talokan tata*, *Talokan tata*, el *ekahuil* (en forma de mal aire), el *Taltipak* y el *Iluikak*. Estos forman parte de los objetos de conciencia que componen el campo semántico del *Talokan* como realidad tripartita y orden del cosmos.

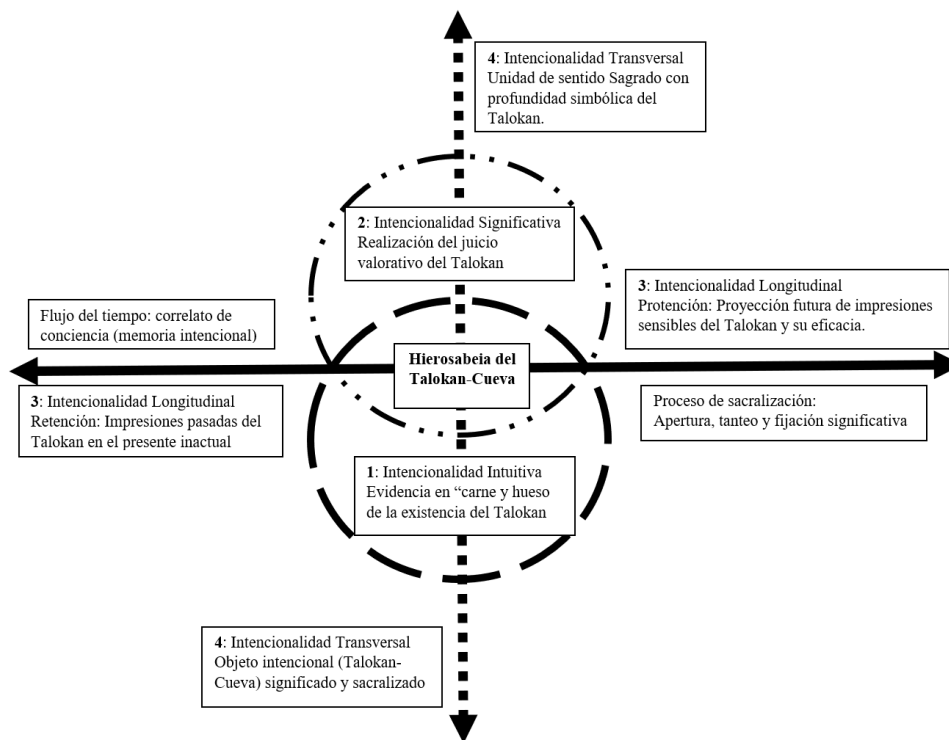
El *Talokan-Cueva* mantiene su construcción y eficacia como experiencia sagrada gracias a los actos intencionales que le dan sentido: Intencionalidad intuitiva, Intencionalidad significativa, Intencionalidad longitudinal e Intencionalidad transversal. El contenido simbólico de este proceso fenomenológico se expresa sistemáticamente de la siguiente manera:

- 1) Intencionalidad intuitiva: evidencia en “carne y hueso” de la existencia del *Talokan*, las entidades y realidades que se yuxtaponen. Evidencia fáctica de su comunicación,

intervención y revelación en el mundo constituyendo un orden sagrado (la *Cueva* como umbral entre el mundo sensible y no sensible a través de ofrendas).

- 2) Intencionalidad significativa: plenitud del acto intencional sagrado, la realización del juicio valorativo del *Talokan*, objeto de orden para la realidad de los nahuas longevos. Se valida por la evidencia que da la intencionalidad intuitiva. En este acto intencional significativo la veneración del mundo subterráneo mantiene operatividad en función de una yuxtaposición eficaz con otras entidades y niveles del universo.
- 3) Percepción del *Talokan* y el juicio del *Talokan* puestos en el mismo plano: una valoración de verdad pues las intencionalidades estáticas mantienen equilibrio del juicio y la percepción, posibilitando la representación eficaz del *Talokan* y su vínculo con entidades como el *Taltipak*, *Iluikak*, *Talokan Tata* y *Talokan Nana*.
- 4) Intencionalidad longitudinal: El flujo del tiempo de la conciencia, expresa y mantiene 1) protoimpresiones que le dan validez al *Talokan*, 2) retención, impresiones pasadas del *Talokan* reveladas en el presente inactual, que le dan continuidad al flujo del sentido narrativo (memoria de experiencias sagradas ya acontecidas en la vida de los sujetos o durante la veneración de la *Cueva*), y 3) protención, proyección futura del *Talokan* como posibilidad inminente de orden de existencia sensible y no sensible, se crea un sentido de realidad de tipo cósmico.
- 5) Intencionalidad transversal: profundidad en el objeto intencional (*Talokan*). No sólo es objeto que se manifiesta en una impresión sensible en flujo de tiempo, sino que también mantiene un horizonte de significado profundo, la creencia en el *Talokan* mantiene su continua cualidad extraordinaria por mantenerse como *unidad de sentido* completo (vinculado a un sistema religioso católico nahua). Los actos rituales de veneración (petición, agradecimiento, respeto) representan la profundidad del objeto de conciencia (significados sociales de la presencia o ausencia del *Talokan*).
- 6) Intencionalidad de lo sagrado: Se constituye como *noema completo*, pues los procesos de actos intencionales relacionados al sentido sagrado del *Talokan* se mantienen equilibrados en varios ejes: 1) en la percepción (rituales y manifestaciones misteriosas en las *Cuevas*), 2) su juicio (creencia del *Talokan*), 3) en la retención y protención (pasado, presente y futuro de eficacia del *Talokan* en la realidad nahua), y 4) profundidad (carga simbólica del *Talokan*) (ver Esquema 2).

7) Unidad de sentido Sagrado: La apertura y veneración del *Talokan-Cueva*, el tanteo ordenado en un sistema ritual complejo y la fijación significativa del *Talokan* como manifestación de lo Sagrado, expresa una unidad de sentido completo en el proceso de experiencia humana. El gesto del mundo extraordinario, el *Talokan-Cueva*, es verdadero y representado para los ancianos-*tatas* nahuas dentro de la narrativa del catolicismo nahua.



Esquema 2: Representación de la estructura de la intencionalidad de la conciencia aplicado a la hierosabeia del Talokan. Realizado por el autor, basado en la Fenomenología estática y Fenomenología genética de Husserl.

4.3: Intencionalidad de lo sagrado en el hierofante del Masakamej

El hierofante o *experiencia de revelación sagrada* del *Masakamej* es una experiencia sagrada eficaz reproducida por los jóvenes nahuas. Se mantiene dentro de la narrativa de las religiosidades nativas y opera en función del sistema católico nahua. Aunque se ha señalado la ruptura generacional entre nahuas, especialmente vinculado a la fragmentación de la memoria oral y los cambios de proyectos de vida, los jóvenes nahuas aún reproducen ciertas experiencias que demuestran la continuidad eficaz de entidades no-sensibles (extraordinarias) del panteón numinoso nahua. El *Masakamej*, descrito como un duende, figura numinosa o luz brillante, es una entidad sagrada ambivalente en su valorización nominativa, pues su función es multidimensional: a) función positiva (cuida los corrales, los caminos del monte,

etc.), b) función negativa (te pierde en el camino del monte, engaña, esconde, etc.) El *Masakamej* se llega a mezclar con otra entidad llamada *Tepaunimej*, este ente se interpreta más como *el protector del monte*. Sin embargo, el *Tepaunimej* es más frecuente en la narrativa de los ancianos.

El *Masakamej* promueve su revelación de manera numinosa, su ambivalencia como entidad malvada y benevolente genera una experiencia sagrada provocativa de diferentes niveles de sensaciones: terror, infabilidad y bienestar. Es posible que su ambivalencia sea reflejo de la tensión de la realidad de los jóvenes nahuas, y por ello su existencia es eficaz; esto se debe a que los jóvenes *se piensan entre la costumbre (tradición) y la no costumbre (cambio de proyecto de vida)*. La interpretación valorativa de esa realidad ambivalente se proyecta como sensación de incertidumbre, haciendo difusa la dicotomía axiológica (bien o mal) de sus acciones, las cuales generan tensión generacional en la comunidad.

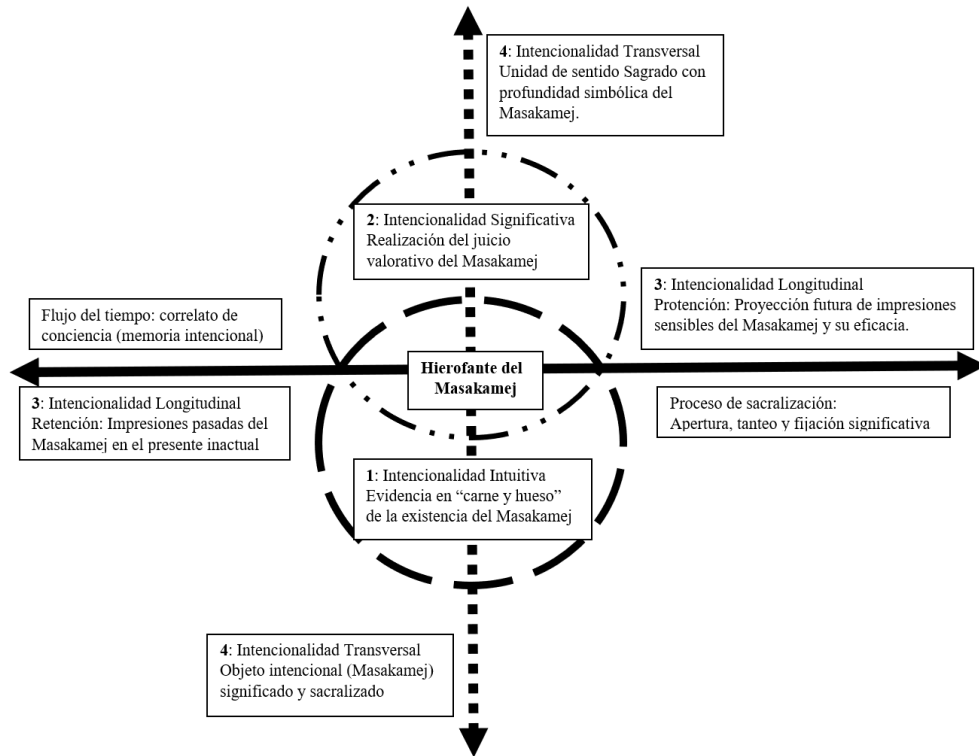
El *Masakamej* se debe entender en términos fenomenológicos como una *unidad de sentido Sagrado*. Las entidades objetuales que más se le relacionan son *el monte*, el *Tepaunimej*, el *Ekahuil* y el *Talokan-Cueva*, objetos del etnoterritorio sagrado nahua. Estos forman parte de los objetos de conciencia que componen el campo semántico de *Masakamej* como realidad eficaz.

El *Masakamej* mantiene su construcción y eficacia como experiencia sagrada, gracias a los actos intencionales que le dan sentido: Intencionalidad intuitiva, Intencionalidad significativa, Intencionalidad longitudinal e Intencionalidad transversal. El contenido simbólico de este proceso fenomenológico se expresa sistemáticamente de la siguiente manera:

- 1) Intencionalidad intuitiva: evidencia en “carne y hueso” de la existencia o presencia del *Masakamej* y su relación con otras entidades anímicas del etnoterritorio. Evidencia fáctica de su comunicación, intervención y revelación numinosa en el mundo sensible (*el monte* como potencia de manifestación).
- 2) Intencionalidad significativa: plenitud del acto intencional sagrado, la realización del juicio valorativo del *Masakamej* es objeto ambivalente para la realidad de los jóvenes nahuas. Se valida por la evidencia que da la intencionalidad intuitiva. En este acto intencional significativo el sentimiento de trascendencia mantiene operatividad en relación con el monte y el etnoterritorio sagrado constituido.

- 3) Percepción del *Masakamej* y el juicio del *Masakamej* puestos en el mismo plano: una valoración de verdad pues las intencionalidades estáticas mantienen equilibrio del juicio y la percepción, posibilitando la representación eficaz del *Masakamej* y su vínculo con entidades como el *Tapaunimej*, *Ekahuil*, *Talokan* y *Taltipak*.
- 4) Intencionalidad longitudinal: El flujo del tiempo de la conciencia, expresa y mantiene
 - 1) protoimpresiones que le dan validez al *Masakamej*, 2) retención, impresiones pasadas del *Masakamej* reveladas en el presente inactual, que le dan continuidad al flujo del sentido narrativo (memoria de experiencias sagradas ya acontecidas en la vida de los sujetos o durante el contacto numinoso), y 3) protención, proyección futura del *Masakamej* como posibilidad inminente de su manifestación, se crea un orden en realidad anímica.
- 5) Intencionalidad transversal: profundidad en el objeto intencional (*Masakamej*). No sólo es objeto que se manifiesta en una impresión sensible en flujo de tiempo, sino que también mantiene un horizonte de significado profundo, la creencia en el *Masakamej* mantiene su continua cualidad extraordinaria por mantenerse como *unidad de sentido* completo (vinculado a un sistema religioso específico). Los rituales de protección representan la profundidad del objeto de conciencia (significados sociales de la presencia o ausencia del *Masakamej*).
- 6) Intencionalidad de lo sagrado: Se constituye como *noema completo*, pues los procesos de actos intencionales relacionados al sentido sagrado del *Masakamej* se mantienen equilibrados en varios ejes: 1) en la percepción (rituales y manifestaciones numinosas), 2) su juicio (creencia del *Masakamej*), 3) en la retención y protención (pasado, presente y futuro de eficacia del *Masakamej* en la realidad nahua), y 4) profundidad (carga simbólica del *Masakamej*) (ver Esquema 3).
- 7) Unidad de sentido Sagrado: La apertura y revelación del misterio del *Masakamej*, el tanteo ordenado en un sistema ritual y la fijación significativa del *Masakamej* como manifestación de lo Sagrado, expresa una unidad de sentido completo en el proceso de experiencia humana. El gesto del mundo extraordinario, el *Masakamej*, es

verdadero y representado para los jóvenes nahuas dentro de la narrativa del catolicismo nahua.



Esquema 3: Representación de la estructura de la intencionalidad de la conciencia aplicado al hierofante del Masakamej. Realizado por el autor, basado en la Fenomenología estática y Fenomenología genética de Husserl.

4.4: Intencionalidad de lo sagrado de hieroourgía y epifanía del niño Jesús y la Llorona-Chocani

La *hieroourgía* o *experiencia de acción sagrada* y la *epifanía* o *revelación desde la altura* del caso de los sueños del *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani* son una experiencia sagrada eficaz reproducida por dos grupos sociales específicos: madres y jóvenes nahuas respectivamente. Se mantiene dentro de la narrativa de las religiosidades étnicas y opera en función del sistema católico nahua. Los sueños son actos simbólicos de comunicación entre los sujetos y las entidades que tienen la intención de dar un mensaje. El contenido o interpretación de tal mensaje varía según la entidad que se manifieste, por ello la epifanía en el sueño de las madres nahuas (*Niño Jesús*) varía considerablemente con la epifanía de los sueños de los jóvenes nahuas (*Llorona Chocani*). Los dos casos de epifanía activan al mismo tiempo *acciones sagradas* que logran satisfacer la supuesta tensión entre las entidades y los sujetos.

Las madres nahuas sueñan a su divinidad cuando existe alguna obligación socioreligiosa que se debe cumplir conforme la costumbre indique. Por ello, se interpreta que la aparición del *Niño Jesús* es signo del cumplimiento de diversos sacramentos de los hijos o el cumplimiento de mayordomías etc. Por su parte, los jóvenes nahuas llegan soñar a entidades de dimensión maligna, como la *Llorona Chocani*, signo de presagio negativo, y que llega a provocar angustias o *malos aires*, situación que activa una serie de soluciones como limpias o ingesta de brebajes medicinales domésticos o recetados por algún médico tradicional.

La intervención del *Niño Jesús* en los sueños de las madres tiene una causalidad axiológica inmediata, es decir, nace de un tipo de *culpa* inconsciente, provocada por la falta de acción sacral católica. En el caso de la intervención de la *Llorona Chocani* en los sueños de los jóvenes, no necesariamente existe una causalidad axiológica, al contrario, presenta signos de ambigüedad moral, no se adjudica a un mal comportamiento social. A pesar de las diferencias, los dos casos presentan una misma estructura, en la cual se establece al sueño como puente de comunicación entre el humano receptor y la entidad emisora, creando naturalmente acciones sagradas específicas para solucionar el conflicto aparente.

El *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani* se deben entender en términos fenomenológicos como una *unidad de sentido Sagrado*. Las entidades objetuales que más se le relacionan son la *culpa* (*falta de acción sacral*), el *Ekahuil* (*en forma de mal aire*) y otras entidades o divinidades que repliquen el mismo fenómeno (Sueños de Vírgenes o el Diablo). Estos forman parte de los objetos de conciencia que componen el campo semántico de la intervención del *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani* como realidad eficaz.

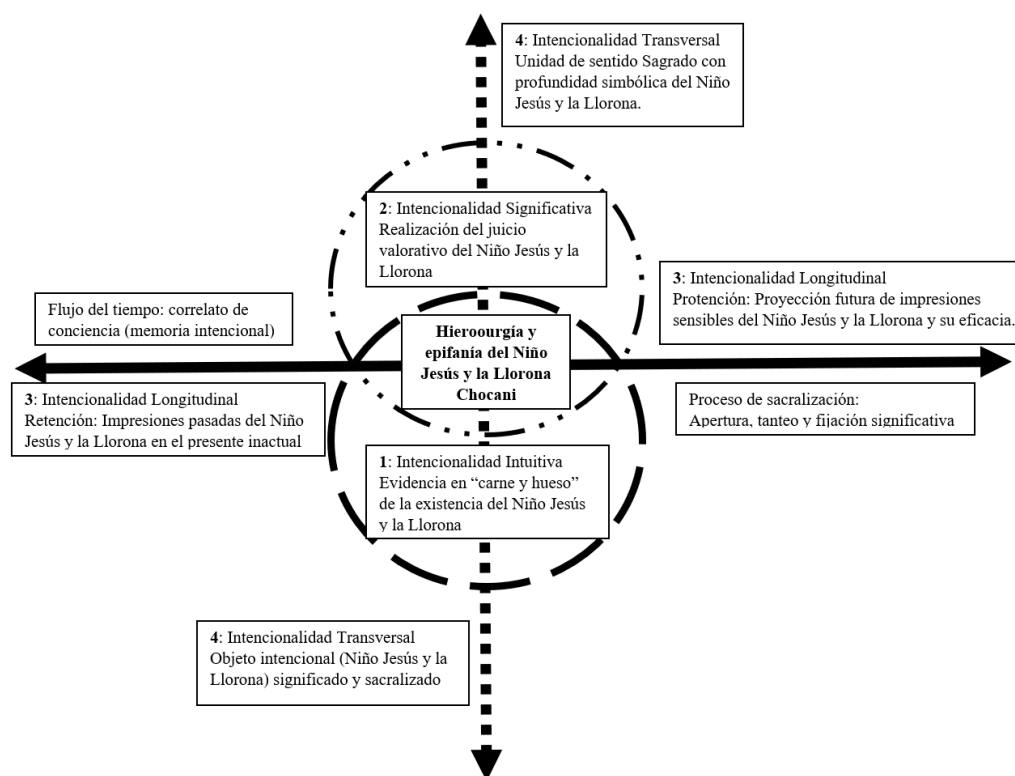
El *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani* mantiene su construcción y eficacia como experiencia sagrada gracias a los actos intencionales que le dan sentido: Intencionalidad intuitiva, Intencionalidad significativa, Intencionalidad longitudinal e Intencionalidad transversal. El contenido simbólico de este proceso fenomenológico se expresa sistemáticamente de la siguiente manera:

- 1) Intencionalidad intuitiva: evidencia en “carne y hueso” de la existencia o presencia del *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani* en los sueños de los nahuas. Evidencia fáctica de su comunicación, intervención y revelación en el mundo (*el sueño* como potencia de manifestación).

- 2) Intencionalidad significativa: plenitud del acto intencional sagrado, la realización del juicio valorativo del *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani* es objeto de revelación para la realidad de las madres y jóvenes nahuas. Se valida por la evidencia que da la intencionalidad intuitiva. En este acto intencional significativo el sentimiento de trascendencia mantiene operatividad en relación con el sueño como realidad válida.
- 3) Percepción del *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani* y el juicio del *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani* puestos en el mismo plano: una valoración de verdad pues las intencionalidades estáticas mantienen equilibrio del juicio y la percepción, posibilitando la representación eficaz del *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani* y su vínculo con *la culpa*, el *Ekauil* u otras entidades.
- 4) Intencionalidad longitudinal: El flujo del tiempo de la conciencia, expresa y mantiene
 - 1) protoimpresiones que le dan validez al *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani*,
 - 2) retención, impresiones pasadas del *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani* reveladas en el presente inactual, que le dan continuidad al flujo del sentido narrativo (memoria de experiencias sagradas ya acontecidas en la vida de los sujetos o durante la recepción de un mensaje), y
 - 3) protención, proyección futura del *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani* como posibilidad inminente de su manifestación, se crea un orden de la realidad anímica.
- 5) Intencionalidad transversal: profundidad en el objeto intencional (*Niño Jesús* y la *Llorona Chocani*). No sólo es objeto que se manifiesta en una impresión sensible en flujo de tiempo, sino que también mantiene un horizonte de significado profundo, la creencia en el *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani* mantiene su continua cualidad extraordinaria por mantenerse como *unidad de sentido* completo (vinculado a un sistema religioso específico). Las acciones sagradas para resolver el conflicto aparente representan la profundidad del objeto de conciencia (significados sociales de la presencia o ausencia del *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani*).
- 6) Intencionalidad de lo sagrado: Se constituye como *noema completo*, pues los procesos de actos intencionales relacionados al sentido sagrado del *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani* se mantienen equilibrados en varios ejes: 1) en la percepción (manifestaciones numinosas en los sueños y su resolución ritual), 2) su juicio (creencia del *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani*), 3) en la retención y protención

(pasado, presente y futuro de eficacia del *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani* en la realidad nahua), y 4) profundidad (carga simbólica del *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani*) (ver Esquema 4).

- 7) Unidad de sentido Sagrado: La apertura y revelación del misterio del *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani*, el tanteo ordenado en un sistema ritual resolutorio del conflicto y la fijación significativa del *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani* como manifestación de lo Sagrado, expresa una unidad de sentido completo en el proceso de experiencia humana. El gesto del mundo extraordinario, el *Niño Jesús* y la *Llorona Chocani*, es verdadero y representado para las madres y jóvenes nahuas dentro de la narrativa del catolicismo nahua.



Esquema 4: Representación de la estructura de la intencionalidad de la conciencia aplicado al hieroourgía y epifanía del Niño Jesús y la Llorona-Chocani. Realizado por el autor, basado en la Fenomenología estática y Fenomenología genética de Husserl.

4.5: Intencionalidad de lo sagrado en la hieroarkía del fogón

La *hieroarkía* o *experiencia de poder o dominio sagrado* del fogón es una experiencia sagrada constituida eficazmente sólo por las mujeres nahuas dentro de la división social del trabajo ritual en tiempos de conmemoración de difuntos. Su acontecer se enmarca en el

catolicismo étnico de la región. La conmemoración de difuntos (Todos Santos, día de muertos, etc.) en Xaltipan mantiene un complejo orden ritual, dónde cada miembro del espacio domestico tiene funciones específicas para la realización eficaz de la celebración (dependiendo de su sexo y edad). Sin embargo, la división de los actos simbólicos genera una diferenciada especialización, la cual a su vez crea una jerarquía doméstica, dónde las mujeres nahuas mantienen el dominio del orden ritual.

Las mujeres nahuas resultan ser las especialistas rituales durante esta conmemoración, porque su función se focaliza en la producción de los alimentos sagrados ofrendados a los difuntos, alimentos que deben ser cocinados en la zona del *fogón*, espacio dónde el maíz y otros alimentos simbólicos son manipulados. El dominio de la zona del *fogón* por las mujeres nahuas es un espacio de transformación del maíz en tortilla, atoles, tamales, etc., el cual provoca la construcción de un espacio sagrado en el cual no pueden interferir otros miembros (hombres), dándole un significado profundo a la zona de la cocina (fogones, metates, etc.). La zona del *fogón* es un espacio complementario del circuito ritual doméstico, pues interacciona y otorga lo necesario para la colocación de la ofrenda. Por esta razón la experiencia sagrada de la preparación de los alimentos sagrados se basa en el dominio, poder y manipulación de la zona del *fogón*, espacio eje y origen de la lógica ritual de la conmemoración de difuntos.

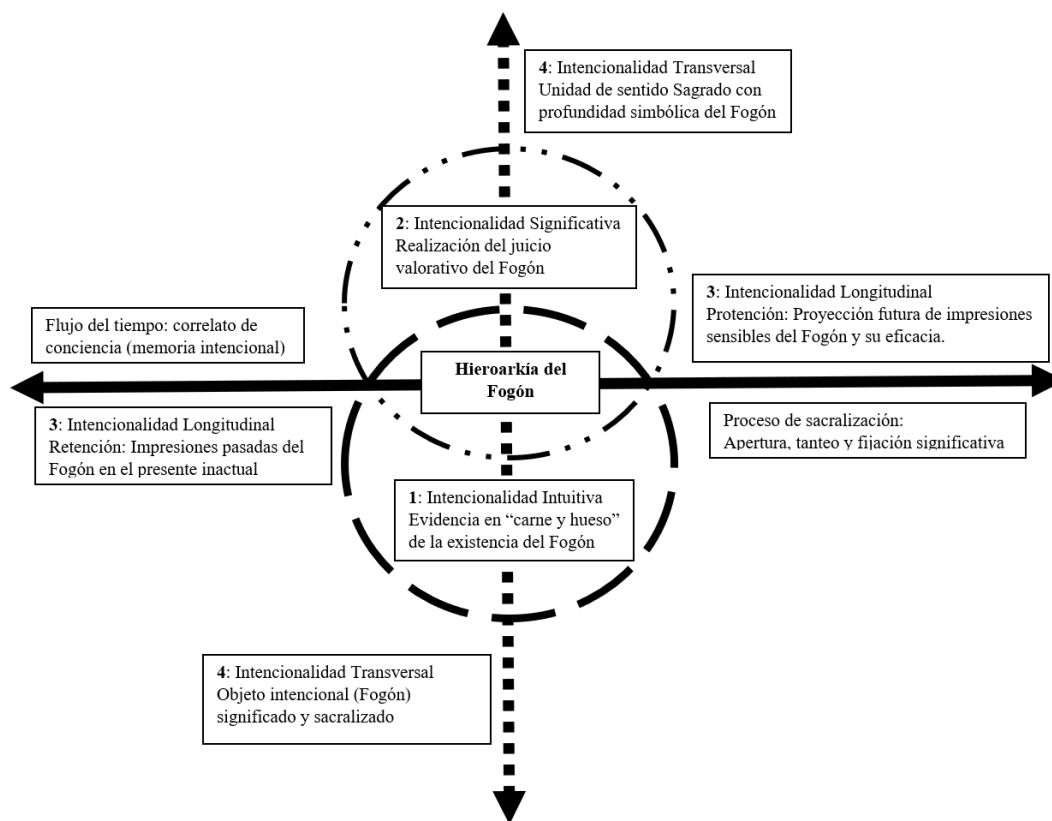
El *fogón* se debe entender en términos fenomenológicos como una *unidad de sentido Sagrado*. Las entidades objetuales que más se le relacionan son *el comal*, *el metate*, *el maíz* (tortilla, tamales atoles, etc.), objetos que aglutinan la cultura alimentaria sagrada. Estos forman parte de los objetos de conciencia que componen el campo semántico del fogón como espacio simbólico eficaz.

El *fogón* mantiene su construcción y eficacia como experiencia sagrada, gracias a los actos intencionales que le dan sentido: Intencionalidad intuitiva, Intencionalidad significativa, Intencionalidad longitudinal e Intencionalidad transversal. El contenido simbólico de este proceso fenomenológico se expresa sistemáticamente de la siguiente manera:

- 1) Intencionalidad intuitiva: evidencia en “carne y hueso” de la existencia del *fogón* y su relación con otros elementos rituales de la cultura alimentaria sagrada. Evidencia fáctica de su importancia como espacio de manipulación de los alimentos extraordinarios para la ofrenda (*la cocina* como potencia de orden ritual).

- 2) Intencionalidad significativa: plenitud del acto intencional sagrado, la realización del juicio valorativo del *fogón* como objeto eficaz para la creación de alimentos sagrados por las mujeres nahuas. Se valida por la evidencia que da la intencionalidad intuitiva. En este acto intencional significativo el sentimiento de deber y atención a los difuntos mantiene operatividad en relación con la cocina y la ofrenda.
- 3) Percepción del *fogón* y el juicio del *fogón* puestos en el mismo plano: una valoración de verdad pues las intencionalidades estáticas mantienen equilibrio del juicio y la percepción, posibilitando la representación eficaz del *fogón* y su vínculo con el *maíz*, el *metate*, la *ofrenda* y los *difuntos*.
- 4) Intencionalidad longitudinal: El flujo del tiempo de la conciencia, expresa y mantiene
1) protoimpresiones que le dan validez al *fogón*, 2) retención, impresiones pasadas del *fogón* reveladas en el presente inactual, que le dan continuidad al flujo del sentido narrativo (memoria de experiencias sagradas ya acontecidas, validadas a través de la funcionalidad práctica y simbólica de una tecnología cultural como lo es el fogón), y
3) protención, proyección futura del *fogón* como espacio de transformación y manipulación de alimentos sagrados, se crea un orden social en la lógica ritual.
- 5) Intencionalidad transversal: profundidad en el objeto intencional (*fogón*). No sólo es objeto que se manifiesta en una impresión sensible en flujo de tiempo, sino que también mantiene un horizonte de significado profundo, la creencia en el *fogón* (espacio sagrado) mantiene su continua cualidad extraordinaria por mantenerse como *unidad de sentido* completo (vinculado a un sistema religioso específico y especializado). Los actos simbólicos en la cocina (persignar los tamales o la tortilla en el comal) y su importancia en la ritualidad de conmemoración de difuntos representan la profundidad del objeto de conciencia (aglutinación de significados y creencias sobre la naturaleza del *fogón*).
- 6) Intencionalidad de lo sagrado: Se constituye como *noema completo*, pues los procesos de actos intencionales relacionados al sentido sagrado del *fogón* se mantienen equilibrados en varios ejes: 1) en la percepción (lógica ritual y manipulación de alimentos), 2) su juicio (creencia del *fogón*), 3) en la retención y protención (pasado, presente y futuro de eficacia del *fogón* en la realidad nahua), y 4) profundidad (carga simbólica del *fogón*) (ver Esquema 5).

7) Unidad de sentido Sagrado: La apertura a la eficacia del *fogón*, el tanteo ordenado en un sistema ritual (conmemoración de difuntos) y la fijación significativa del *fogón* como manifestación de lo Sagrado, expresa una unidad de sentido completo en el proceso de experiencia humana. El gesto del mundo extraordinario, el *fogón*, es verdadero y representado para los jóvenes nahuas dentro de la narrativa del catolicismo nahua.



Esquema 5: Representación de la estructura de la intencionalidad de la conciencia aplicado al hieroarkía del Fogón. Realizado por el autor, basado en la Fenomenología estática y Fenomenología genética de Husserl.

4.6: Intencionalidad de lo sagrado en la hieroourgía y epifanía de los fieles difuntos y la velación de puerta

La *hieroourgía* o *experiencia de acción sagrada* y la *epifanía* o *revelación desde la altura* del caso de los sueños de los *fieles difuntos* y la ritualidad de *velación de la puerta* en temporadas de conmemoración de difuntos son una experiencia sagrada eficaz reproducida por hombres y mujeres nahuas. Se mantiene dentro de la narrativa de las religiosidades étnicas y opera en función del sistema católico nahua. Como hemos mencionado en casos diferentes, los sueños son actos simbólicos de comunicación entre los sujetos y las entidades

que tienen la intención de dar un mensaje. La revelación o aparición de los fieles difuntos es común en la fiesta homónima.

La interpretación de su aparición en los sueños se basa en el posible conflicto entre el difunto y el sujeto, consecuencia de una mala praxis ritual, que en este caso se refiere a la discontinuidad de un acto simbólico en esas fechas: la *velación de la puerta*, que consiste en dejarla abierta durante la noche y acompañar a las almas de los difuntos mientras ellos asisten a los hogares en la nocturnidad. En los sueños se representó la angustia de los difuntos por no poder entrar a la casa porque la puerta estaba cerrada.

La yuxtaposición de elementos estéticos (percepción sensible de la ofrenda o espacio sagrado), la sincronización de la lógica ritual (la repetición de actos simbólicos ordenados durante varios días) y la discontinuidad de acciones simbólicas (cambios en la tradición) potencializan realidades epifánicas (soñar a los *fieles difuntos* molestos o angustiados) que a su vez generan la reactivación de acciones sagradas (volver a *velar la puerta* o acto simbólico que lo represente) para solucionar el conflicto aparente con las entidades.

Los *fieles difuntos* y la *velación de la puerta* se deben entender en términos fenomenológicos como una *unidad de sentido Sagrado*. Las entidades objetuales que más se le relacionan son *la culpa (mala praxis ritual)*, la *ofrenda*, la *angustia* de los familiares fallecidos. Estos forman parte de los objetos de conciencia que componen el campo semántico de la intervención de los *fieles difuntos* y la *velación de la puerta* como realidad y acto simbólico eficaz.

Los *fieles difuntos* y la *velación de la puerta* mantienen su construcción y eficacia como experiencia sagrada gracias a los actos intencionales que le dan sentido: Intencionalidad intuitiva, Intencionalidad significativa, Intencionalidad longitudinal e Intencionalidad transversal. El contenido simbólico de este proceso fenomenológico se expresa sistemáticamente de la siguiente manera:

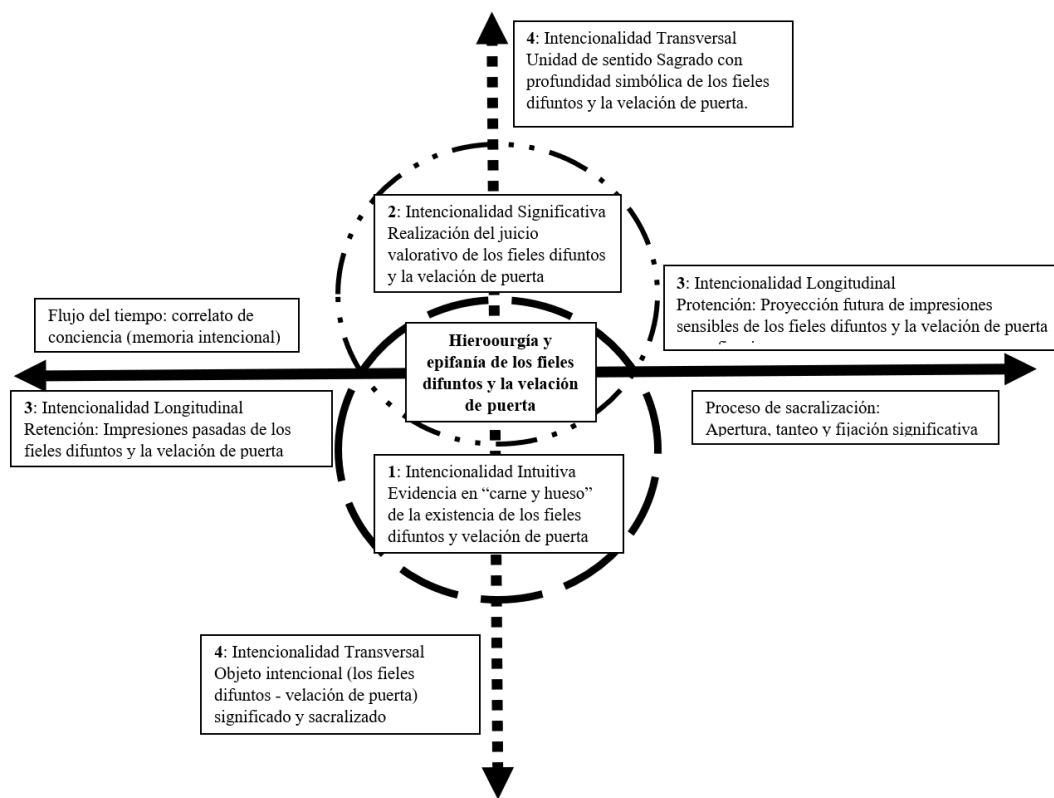
- 1) Intencionalidad intuitiva: evidencia en “carne y hueso” de la existencia o presencia de los *fieles difuntos* y la *velación de la puerta* en los sueños de los nahuas. Evidencia fáctica de su comunicación, intervención y revelación en el mundo (*el sueño* como potencia de manifestación, la *velación* como acto necesario).
- 2) Intencionalidad significativa: plenitud del acto intencional sagrado, la realización del juicio valorativo de los *fieles difuntos* es objeto de revelación para la realidad de los

nahuas ante la falta de *velación de puerta*. Se valida por la evidencia que da la intencionalidad intuitiva. En este acto intencional significativo el sentimiento de trascendencia y conflicto mantiene operatividad en relación con el sueño como realidad válida.

- 3) Percepción de los *fieles difuntos* y la *velación de la puerta* y el juicio de los *fieles difuntos* y la *velación de la puerta* puestos en el mismo plano: da una valoración de verdad pues las intencionalidades estáticas mantienen equilibrio del juicio y la percepción, posibilitando la representación eficaz de los *fieles difuntos* y la reactivación de la *velación de la puerta*, vinculado con *la culpa*, *la angustia* y *la ofrenda*.
- 4) Intencionalidad longitudinal: El flujo del tiempo de la conciencia, expresa y mantiene
 - 1) protoimpresiones que le dan validez a los *fieles difuntos* y al acto de *velación de la puerta*,
 - 2) retención, impresiones pasadas de los *fieles difuntos* y la *velación de la puerta* reveladas en el presente inactual, que le dan continuidad al flujo del sentido narrativo (memoria de experiencias sagradas ya acontecidas en la vida de los sujetos o durante la recepción de un mensaje), y
 - 3) protención, proyección futura de los *fieles difuntos* y la *velación de la puerta* como posibilidad inminente de su manifestación, se crea un orden con la realidad anímica o no sensible.
- 5) Intencionalidad transversal: profundidad en el objeto intencional (*fieles difuntos* y la *velación de la puerta*). No sólo es objeto que se manifiesta en una impresión sensible en flujo de tiempo, sino que también mantiene un horizonte de significado profundo, la creencia en los *fieles difuntos* y la eficacia de la *velación de la puerta* mantiene su continua cualidad extraordinaria por mantenerse como *unidad de sentido* completo (vinculado a un sistema religioso específico). Las acciones sagradas para resolver el conflicto aparente, es decir la reactivación de la *velación de la puerta*, representan la profundidad del objeto de conciencia (significados sociales de la presencia o ausencia de los *fieles difuntos angustiados*)
- 6) Intencionalidad de lo sagrado: Se constituye como *noema completo*, pues los procesos de actos intencionales relacionados al sentido sagrado de los *fieles difuntos* y la *velación de la puerta* se mantienen equilibrados en varios ejes: 1) en la percepción (manifestaciones numinosas en los sueños y su resolución ritual), 2) su juicio

(creencia de *fieles difuntos* y la *velación de la puerta*), 3) en la retención y protención (pasado, presente y futuro de eficacia de los *fieles difuntos* y la *velación de la puerta* en la realidad nahua), y 4) profundidad (carga simbólica del *fieles difuntos* y la *velación de la puerta*) (ver Esquema 6).

- 7) Unidad de sentido Sagrado: La apertura y revelación de los *fieles difuntos*, el tanteo ordenado en un sistema ritual resolutorio del conflicto (*velación de la puerta*) y la fijación significativa en los *fieles difuntos satisfechos* y la *velación de la puerta reactivada* como manifestación de lo Sagrado, expresa una unidad de sentido completo en el proceso de experiencia humana. El gesto del mundo extraordinario, los *fieles difuntos* y la *velación de la puerta*, es verdadero y representado para las nahuas dentro de la narrativa del catolicismo nahua.



Esquema 6: Representación de la estructura de la intencionalidad de la conciencia aplicado a la hieroourgía y epifanía de los fieles difuntos y la velación de puerta. Realizado por el autor, basado en la Fenomenología estática y Fenomenología genética de Husserl.

4.7: Intencionalidad de lo sagrado de la hierothreskeia al Espíritu Santo

La *hierothreskeia* o *experiencia de entrega sagrada* al *Espíritu Santo* es una experiencia sagrada eficaz reproducida por los nahuas evangélicos. Se mantiene dentro de la narrativa

del movimiento evangélico étnico y opera a través de una Iglesia denominacional de corte pentecostal. El cambio o conversión religiosa en Xaltipan se expresa en un sistema religioso evangélico el cual tiene como eje la recepción del *Espíritu Santo* a través de una celebración con dirección extática. El éxtasis religioso se logra gracias a un culto que, a través de actos simbólicos, hace manifiesta el *fuego* del *Espíritu Santo* en toda la congregación.

El *Espíritu Santo* se interpreta como una entidad no sensible que es posible conocer a través del cuerpo de creyente, gracias a su entrega a la celebración. La intimidad del creyente con esta fuerza, fuego o entidad se conjuga con la eferescencia de una comunidad de fieles que buscan la misma experiencia: el gozo religioso del cuerpo como campo de manifestación del *Espíritu Santo*, y la figura del pastor como actor religioso que guía un tipo de exegesis congregacional.

Aunque este sistema religioso, operado por la Iglesia Rey de Reyes (cede Tecoltepec), no es la propuesta religiosa dominante en Xaltipan, cuenta con un número relativamente grande de nahuas que han optado por este proyecto de sentido, el cual se mezcla con la identidad étnica nahua. Esta propuesta evangélica tiene el influjo del pentecostalismo de la segunda ola, pues privilegia el *Don Carismático* de sus pastores y la recepción del *Espíritu Santo* a través del culto congregacional, desplazando otros dones propios del pentecostalismo clásico.

El *Espíritu Santo* se debe entender en términos fenomenológicos como una *unidad de sentido Sagrado*. Las entidades objetuales que más se le relacionan son *el fuego*, los *dones* (carisma), la *purificación-salvación*, el *pastor-congregación* y *Dios-Cristo*. Estos forman parte de los objetos de conciencia que componen el campo semántico del *Espíritu Santo* como realidad eficaz.

El *Espíritu Santo* mantiene su construcción y eficacia como experiencia sagrada, gracias a los actos intencionales que le dan sentido: Intencionalidad intuitiva, Intencionalidad significativa, Intencionalidad longitudinal e Intencionalidad transversal. El contenido simbólico de este proceso fenomenológico se expresa sistemáticamente de la siguiente manera:

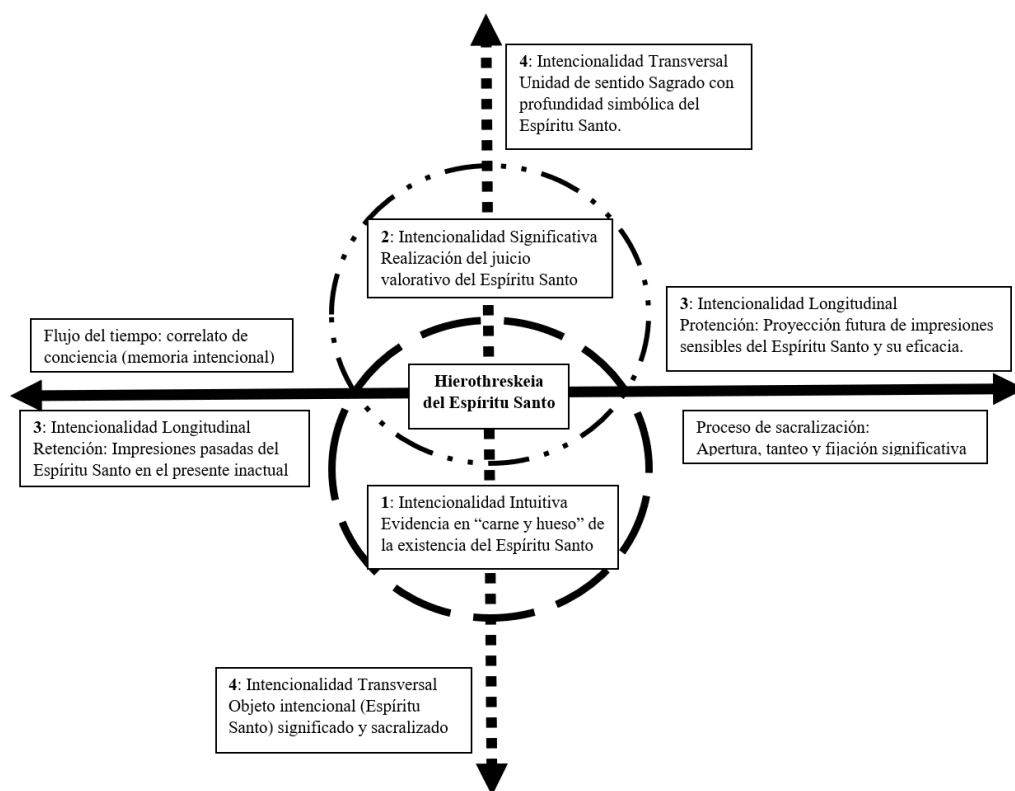
- 1) Intencionalidad intuitiva: evidencia en “carne y hueso” de la existencia o presencia del *Espíritu Santo* y su manifestación como *fuego interior* en la celebración religiosa.

Evidencia fáctica de su recepción, intervención y revelación en el mundo sensible (el *cuerpo* y la *congregación* como potencia de manifestación).

- 2) Intencionalidad significativa: plenitud del acto intencional sagrado, la realización del juicio valorativo del *Espíritu Santo* es objeto de éxtasis para los creyentes evangélicos nahuas. Se valida por la evidencia que da la intencionalidad intuitiva. En este acto intencional significativo el sentimiento de purificación mantiene operatividad en relación con un culto constituido.
- 3) Percepción del *Espíritu Santo* y el juicio del *Espíritu Santo* puestos en el mismo plano: una valoración de verdad pues las intencionalidades estáticas mantienen equilibrio del juicio y la percepción, posibilitando la representación eficaz del *Espíritu Santo* y su vínculo con *los dones, salvación, pastor-congregación* y *Dios-Cristo*.
- 4) Intencionalidad longitudinal: El flujo del tiempo de la conciencia, expresa y mantiene
 - 1) protoimpresiones que le dan validez al *Espíritu Santo*,
 - 2) retención, impresiones pasadas del *Espíritu Santo* reveladas en el presente inactual, que le dan continuidad al flujo del sentido narrativo (memoria de experiencias sagradas ya acontecidas en la vida de los sujetos o durante el gozo extático), y
 - 3) protención, proyección futura del *Espíritu Santo* como posibilidad inminente de su manifestación, se crea un orden de realidad anímica.
- 5) Intencionalidad transversal: profundidad en el objeto intencional (*Espíritu Santo*). No sólo es objeto que se manifiesta en una impresión sensible en flujo de tiempo, sino que también mantiene un horizonte de significado profundo, la creencia en el *Espíritu Santo* mantiene su continua cualidad extraordinaria por mantenerse como *unidad de sentido* completo (vinculado a un sistema religioso específico). La compleja celebración, a través de la música, cantos y testimonios representan la profundidad del objeto de conciencia (significados sociales de la presencia o ausencia del *Espíritu Santo*).
- 6) Intencionalidad de lo sagrado: Se constituye como *noema completo*, pues los procesos de actos intencionales relacionados al sentido sagrado del *Espíritu Santo* se mantienen equilibrados en varios ejes: 1) en la percepción (rituales y manifestaciones), 2) su juicio (creencia del *Espíritu Santo*), 3) en la retención y

protención (pasado, presente y futuro de eficacia del *Espíritu Santo* en la realidad nahua), y 4) profundidad (carga simbólica del *Espíritu Santo*) (ver Esquema 7).

7) Unidad de sentido Sagrado: La apertura y recepción gozosa del *Espíritu Santo*, el tanteo ordenado en un sistema ritual y la fijación significativa del *Espíritu Santo* como manifestación de lo Sagrado, expresa una unidad de sentido completo en el proceso de experiencia humana. El gesto del mundo extraordinario, el *Espíritu Santo*, es verdadero y representado para la congregación de nahuas dentro de la narrativa del evangelismo-pentecostalizado nahua.



Esquema 7: Representación de la estructura de la intencionalidad de la conciencia aplicado a la hierothreskeia del Espíritu Santo. Realizado por el autor, basado en la Fenomenología estática y Fenomenología genética de Husserl.

4.8: Intencionalidad de lo sagrado de la hieropraxia en la migración laboral

La *hieropraxia* o *experiencia de acción sagrada* en la *migración laboral* es reproducida especialmente por los jóvenes nahuas migrantes, muestra el desplazamiento de lo sagrado dentro del campo laboral. Se mantiene dentro de una narrativa que se aleja de los sistemas religiosos tradicionales. La constitución de un sentido trascendental fuera de la costumbre (religiosa), demuestra la capacidad agencial de los jóvenes nahuas para manifestar una

apertura al mundo laboral como alternativa de sentido de vida. De esta manera, la *migración laboral* resulta ser una hierofanía porque expresa tanto un sentido social (cubre la necesidad de subsistencia) y un sentido trascendental, pues sus objetivos son la realización de un proyecto de sentido concreto y posible.

La identidad étnica de los jóvenes nahuas migrantes expresa un tipo de recomposición de la costumbre nahua. A partir del siguiente proceso de experiencia los sujetos modifican su proyecto de vida: 1) la apertura al mundo contemporáneo a través de la *migración* ha implicado la búsqueda de lo sagrado (del sentido de vida) en campos sociales no religiosos; 2) tanteo en vivencias culturalmente ajenas, las cuales se dan fuera del campo de la costumbre y fuera de la comunidad de origen, estas experiencias expresan un escape prolongado de la cotidianidad y de la obligación social tradicional de la comunidad (matrimonio); 3) fijación significativa en gestos del mundo culturalmente ajenos, pero apropiados al grado de sacralizarlos, lo cual conlleva a rupturas con la tradicionalidad de la comunidad. De esta manera *la migración* se construye como una alternativa que posibilita el acceso a otros campos socioculturales en dónde se desplaza lo sagrado.

La *migración laboral* con los jóvenes nahuas se convierte en una forma de acción sagrada, la cual muestra su carácter de apertura hacia nuevas oportunidades para realizar proyectos de vida posibles, donde la identidad étnica se configura ante estas nuevas necesidades. Por esta razón este tipo de hierofanía se encuentra alejada de los sistemas religiosos, aunque no los anula.

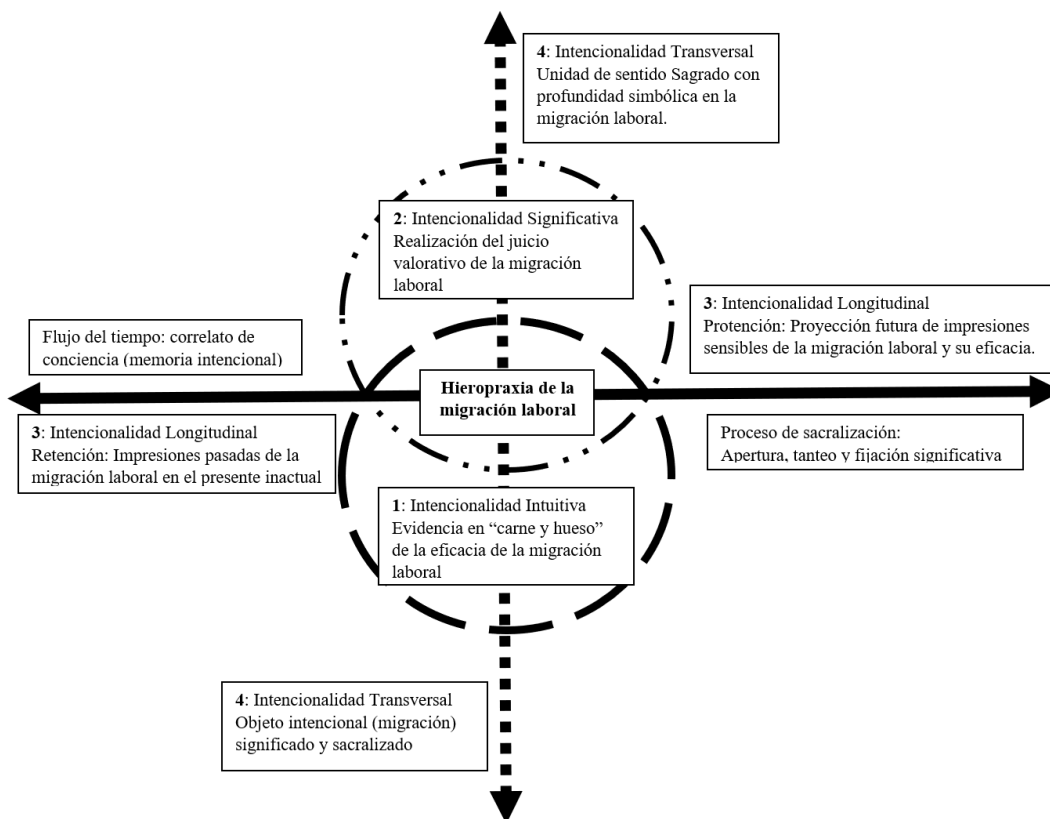
La *migración laboral* debe entenderse en términos fenomenológicos como una *unidad de sentido Sagrado*. Las entidades objetuales que más se le relacionan son el *crecimiento económico*, las *alianzas* (con Otros-migrantes), las vivencias lúdicas, consumos culturales diversos y residencia fuera de su comunidad. Estos forman parte de los objetos de conciencia que componen el campo semántico de la *migración laboral* como realidad eficaz.

La *migración laboral* mantiene su construcción y eficacia como experiencia sagrada gracias a los actos intencionales que le dan sentido: Intencionalidad intuitiva, Intencionalidad significativa, Intencionalidad longitudinal e Intencionalidad transversal. El contenido simbólico de este proceso fenomenológico se expresa sistemáticamente de la siguiente manera:

- 1) Intencionalidad intuitiva: evidencia en “carne y hueso” de la existencia de que la *migración laboral* es una alternativa como nuevo proyecto de vida. Evidencia fáctica de su posibilidad, potencia y eficacia de sentido más allá de los sistemas tradicionales (la migración laboral como potencia de desplazamiento de lo sagrado).
- 2) Intencionalidad significativa: plenitud del acto intencional sagrado, la realización del juicio valorativo de la *migración laboral*, objeto positivo para la realidad del sujeto, es validada por la evidencia de la intencionalidad intuitiva, en este acto intencional significativo el sentimiento de trascendencia mantiene operatividad en relación con la satisfacción práctica de la movilidad laboral como alternativa de vida.
- 3) Percepción de la *migración laboral* y el juicio de la *migración laboral* puestos en el mismo plano: valoración de verdad, intencionalidades estáticas mantienen equilibrio del juicio y la percepción, posibilitando la representación eficaz de la *migración laboral* y su vínculo directo con los mundos posibles, deseados y sagrados.
- 4) Intencionalidad longitudinal: El flujo del tiempo de la conciencia, expresa y mantiene
1) protoimpresiones que le dan validez a la *migración laboral* intencional, 2) retención, impresiones pasadas de la *migración laboral* reveladas en el presente inactual, que le dan continuidad al flujo del sentido (memoria de experiencias sagradas ya acontecidas en la vida de los sujetos durante sus estancias fuera de su comunidad). 3) protención, proyección futura de la *migración laboral* como posibilidad de proyecto de vida alternativo (no-costumbre).
- 5) Intencionalidad transversal: profundidad en el objeto intencional (*migración laboral*). No sólo es objeto que se manifiesta en una impresión sensible en flujo de tiempo, sino que también mantiene un horizonte de significado profundo, la acción de la *migración laboral* mantiene su sentido extraordinario por sostenerse como *unidad de sentido* completo. La continua movilidad a diferentes estados del país, las nuevas relaciones intersubjetivas que se forjan, las nuevas oportunidades económicas que potencializan otro tipo de vida representan la profundidad del objeto de conciencia.
- 6) Intencionalidad de lo sagrado: Se constituye el *noema completo*, los procesos de actos intencionales relacionados al sentido sagrado de la *migración laboral* se mantienen equilibrados en varios ejes: 1) en la percepción (acción de la movilidad como ritual) , 2) su juicio (creencia en la apertura al mundo que provoca la movilidad), 3) en la

retención y protención (pasado, presente y futuro de eficacia de la *migración laboral* como alternativa de formas de vida) y 4) profundidad (carga simbólica de la realización de nuevos sentidos de vida provocados por la *migración*) (ver Esquema 8).

- 7) Unidad de sentido Sagrado: La apertura a la acción sagrada de la *migración laboral*, el tanteo ordenado en campos sociales alternativos y la fijación significativa de la conciencia de la *migración laboral* como una manifestación de lo Sagrado, expresa la unidad de sentido completo en el proceso de experiencia humana. El gesto del mundo extraordinario, la *migración laboral*, es verdadero y representado eficazmente para los jóvenes nahuas migrantes.



Esquema 8: Representación de la estructura de la intencionalidad de la conciencia aplicado a la hieropraxia de la Migración Laboral. Realizado por el autor, basado en la Fenomenología estática y Fenomenología genética de Husserl.

5: Unidades de sentido sagrado y su multidimensionalidad entre los nahuas

Las anteriores reducciones fenomenológicas que se han realizado de las hierofanías nahuas nos permite compararlas en términos intencionales. Como hemos visto, las ocho experiencias analizadas logran cumplir el proceso subjetivo que proponemos para ser consideradas sagradas (a través de la fenomenología de Husserl). Muestran evidencia de una intencionalidad de lo sagrado, la cual busca, a través de los actos intencionales estáticos y genéticos, crear una Unidad de Sentido Sagrado (U.S.S). Esta U.S.S podríamos diferenciarla de las múltiples unidades de sentido que el sujeto va aprehendiendo a lo largo de su vida, porque está se vuelca o se direcciona hacia la constitución de la plenitud de un sentido de vida o parte de un proyecto de sentido existencial. Recordemos que para este punto *lo sagrado* debemos entenderlo como *sentido de vida-existencial*, que sólo puede llegar a ser a través de una vivencia intencional, logrando su plenitud como hierofanía completa.

Entendido lo anterior podemos decir que las U.S.S de las hierofanías nahuas se logran conjugar o configurar entre sí, en función de la necesidad del actor social. Ponemos un ejemplo con dos casos: unas de las U.S.S que comparten los jóvenes nahuas son aquellas asociadas al *Masakamej* y la *Migración laboral*. El *Masakamej* logra su manifestación en tanto el joven se encuentre en un contexto que permita la presencia o ausencia del numen, es decir, justo cuando el sujeto tiene vivencia en su etnoterritorio sagrado (el monte, cuevas, etc.). En ese momento el *Masakamej*, como U.S.S, es eficaz y logra su plenitud en tanto modifique las representaciones simbólicas del numen y el mundo no-sensible y anímico de los nahuas. Por otro lado, este mismo actor social, los jóvenes nahuas, pueden desplazarse a una U.S.S diferente si tienen la necesidad de hacerlo. Este ajuste lo podemos observar en la migración laboral como U.S.S, justo cuando el joven nahua configura su sentido de vida en función del campo económico (buscando estancias laborales en otros estados), suspendiendo el campo religioso tradicional, suspensión observada en su participación (actitud) religiosa pasiva y aplazamiento o rechazo del matrimonio (sacramento religioso). Este fenómeno de multidimensionalidad de hierofanías es necesario comprenderlo.

Por otro lado, las redes de trabajo migrante de los jóvenes evangélicos están configuradas gracias a sus redes interdenominacionales. Es decir, la migración de los jóvenes nahuas evangélicos está determinada por la red social consistente que ofrece su sistema religioso. En cambio, los jóvenes migrantes católicos no usan su sistema religioso como

plataforma de desplazamiento laboral, quizá lo más equiparable sería el uso de su sistema de parentesco ritual, el cual les servirá como plataforma de movilidad, con la presencia de compadres en otros estados, etc., pero como es evidente, esta estrategia se basa en la eficacia de la institución del compadrazgo en solventar necesidades económicas, al margen de lo que ofrece concretamente el sistema religioso católico institucional. Por eso, hasta cierto punto, cuando hablamos de hieropraxia de la migración laboral, lo asociamos más a los jóvenes católicos, pues en ellos es evidente un desplazamiento de lo sagrado al campo económico de manera más radical (aunque multidimensional y agencial), en cambio los jóvenes evangélicos, usan de plataforma su religión para una eficaz migración, sin tantos riesgos como los que pueden presentar los jóvenes de confesión católica.

Ahora bien, en el caso de las U.S.S de todas las hierofanías analizadas demuestran su multidimensionalidad, evidenciando la recomposición religiosa entre grupos generacionales diferentes. En la siguiente Tabla (2) podemos hacer explícita que hierofanías se reproducen en cada grupo de edad, sexo y adscripción religiosa. En color verde se ubica los nahuas hombres divididos en generación y religión, por otro lado, en color amarillo se ubican las mujeres nahuas divididas en generación y religión. Cada casilla vertical señala la hierofanía analizada. La casilla naranja con la marca “X” señala que hierofanías son realizadas por cada actor social categorizado. La casilla azul con la marca “¿?” implica que esa hierofanía es posible que sea realizada por ese actor social, porque no hay la evidencia etnográfica suficiente para afirmarlo.

En términos cuantitativos los grupos sociales en dónde identificamos más hierofanías son cuatro: Jóvenes católicos, adultas católicas, adultos mayores católicos y adultas católicas. Sin embargo, observamos que reproducen tanto hierofanías similares como diferentes. Por otro lado, los que reproducen sólo una de las hierofanías son todos los grupos que componen el evangelismo.

Los grupos católicos demuestran más tipos de hierofanías reproducidas, pero con diferencias y puntos de encuentro que vamos a explicar:

La hierofanía de los *Santos Patronos* es reproducida sólo por adultos (hombres y mujeres) y adultos mayores (hombres y mujeres), en contra parte los jóvenes católicos

(hombres y mujeres) no la reproducen⁷⁸. Esto indica que tanto los sistemas de cargo (mayordomías) y las ritualidades especializadas están dominadas por las generaciones de nahuas adultas, este mismo fenómeno se puede observar en la celebración de la semana santa (ver Foto 21, Anexo B). De esta manera los Santos Patrones son la Unidad de Sentido Sagrado para los cuatro sectores generacionales más adultos.

La hierofanía del *Talokan* es de las experiencias menos reproducidas, pues sólo las reproducen los adultos mayores (hombres y mujeres). La fragmentación de la transmisión oral sobre la matriz cultural de origen prehispánica ha creado la ineficacia del sistema tripartito del universo (*Semanahuak*) para comprender otras realidades que se han presentado en los tiempos contemporáneos. Por esa razón la ritualidad de veneración a las cuevas como entradas al *Talokan* ha ido en descenso, reproducida especialmente por los adultos mayores y especialistas rituales. Los adultos católicos (hombres y mujeres) hacen referencia a la naturaleza sagrada de la tierra como entidad viva, pero no hacen referencia directa a los conceptos concretos que componen la realidad tripartita. Los adultos evangélicos es probable que también tengan alguna expresión sagrada de este sistema, especialmente por la naturaleza no-humana del Espíritu Santo, el cual llega a ser interpretado como entidad que desciende del cielo celeste (*Iluikak*). Estos indicadores nos hablan de la yuxtaposición de creencias nativas y evangélicas. En definitiva, *Talokan* será la Unidad de Sentido Sagrado de dos sectores generacionales similares, los ancianos.

La hierofanía del *Masakamej*, al igual que la anterior, es de las menos reproducidas, pues las detectamos especialmente entre los adultos mayores hombres y jóvenes nahuas hombres. Esto indica que la fragmentación de la matriz cultural prehispánica es una realidad, pues, aunque los jóvenes nahuas han mantenido la creencia en el *Masakamej*, no lo asocian al *Talokan*, pues desconocen el complejo sistema de cosmovisión. Por otro lado, los adultos mayores mantienen eficacia del *Masakamej* porque saben su conexión con el mundo no-humano y el orden del etnoterritorio sagrado (el *Masakamej* vive en las Cuevas, dominio del señor *Talokan Tata*, regente del mundo subterráneo). Por otro lado, la ausencia de mujeres

⁷⁸ Aquí tenemos que hacer una acotación, pues existen jóvenes que pertenecen a las danzas rituales. En el apartado etnográfico sobre la veneración de los danzantes es evidente que existe una hierofanía de la danza, en donde encontramos niños, jóvenes y adultos, sin embargo, la mayoría de los jóvenes nahuas son parte de las feligresías pasivas, las cuales como hemos descrito tienen una participación religiosa menor y una participación lúdica mayor, por ello y otros indicadores no los tomamos como un actor social que reproduce una hierofanía contundente con los Santos Patrones.

que reproducen esta hierofanía indica la división social del trabajo, pues es más común que los hombres recorran el monte en la noche que las mujeres, espacio-tiempo en dónde se aparece el *Masakamej*. En el caso de las jóvenes nahuas también detectamos referencia a esta entidad, pero no tan contundente como con los jóvenes nahuas. Los adultos también recorren el monte en la noche, pero no hubo testimonios de su contacto con esta entidad. Las adultas mayores creen en el Talokan como morada de las entidades no-humanas terrestres, pero no hay testimonios directos. Así, el *Masakamej* se compartirá como Unidad de Sentido Sagrado de manera intergeneracional entre dos sectores, el más joven y el más adulto.

La hierofanía del *fogón* es una de las hierofanías más estables que se reproducen entre las mujeres nahuas católicas, sea cual sea su edad. La alta especialidad que demanda la cocina como espacio sagrado en donde dominan las mujeres, pues manipulan y transforman los alimentos sagrados para las ofrendas u otras ritualidades demuestra la continuidad de una experiencia sagrada dominada por las mujeres, sirviendo como plataforma política, pues desde este espacio ordenan todos los demás trabajos domésticos. Las mujeres evangélicas también cocinan desde las tecnologías tradicionales, y en muchos casos reproducen los mismos platillos y alimentos, sin embargo, no podemos confirmar que la experiencia de dominio y manipulación de los alimentos desde el fogón sea la misma que las mujeres católicas, pues estas últimas crean los alimentos sagrados para todas las fiestas que regularmente son de corte religioso católico, de allí su cercanía semántica con lo sagrado, en cambio las mujeres evangélicas no preparan alimentos rituales con tanta frecuencia, pues su sistema religioso no lo exige, y opera en otra lógica de lo sagrado. Por eso no podemos confirmar que la cocina para las mujeres evangélicas sea percibida con el mismo sentido sagrado como lo hacen las católicas. El fogón será la Unidad de Sentido Sagrado que compartirán todas las generaciones de mujeres nahuas.

La hierofanía de *difuntos* representa la única experiencia que mantiene eficacia contundente entre todos los grupos generacionales, haciéndose la hierofanía del catolicismo nahua más estable. Como se puede observar en la tabla, los jóvenes, adultos y ancianos católicos reproducen esta experiencia asociada a la ritualidad funeraria y conmemoración de los difuntos con una participación. Como hemos descrito en los apartados etnográficos, la conmemoración de difuntos tiene un alto nivel de complejidad, basado en una lógica ritual dividida socialmente, haciendo que las mujeres nahuas se vuelvan las especialistas rituales,

la experiencia no tiene fisuras relevantes, al contrario, la apropiación de nuevos símbolos en la ritualidad de la ofrenda demuestra la capacidad de este culto de reconfigurarse sin necesidad de trastocar el sentido original: el culto a los familiares difuntos. Aunque en esta tabla no añadimos a los infantes, también ellos suelen tener participación, demostrando la capacidad del ritual para asimilar el orden social y la concepción sobre la dualidad: vida-muerte y cuerpo-anima. En conclusión, la conmemoración de difuntos será la Unidad de Sentido Sagrada que atraviesa de manera concreta todas las generaciones de nahuas católicos.

La hierofanía de *sueños* la ubicamos especialmente entre los jóvenes y las adultas católicos. Y casi con seguridad, que este acto de soñar, como puente de comunicación con las entidades no-humanas, es reproducido de manera más común entre las mujeres nahuas⁷⁹, pero no tenemos el dato etnográfico suficiente para afirmarlo. Sin embargo, los contenidos simbólicos de los sueños entre jóvenes y adultas son bastante diferentes, pues evocan a entidades alejadas unas de otras, pero que conviven en un panteón semi-estable (Niño Jesús y la Llorona Chocani). Esta diferenciación en la interpretación de los sueños es evidencia de la recomposición religiosa generacional, la cual no anula la posibilidad de usar los sueños como plataforma de comunicación, es decir, se mantiene la estructura, pero se reconfiguran las necesidades y valoraciones axiológicas, pues en el caso de las adultas soñar con las entidades implica la activación de una ritualidad empírica que solucione la tensión anímica, para los jóvenes soñar con la *Llocani* no merece un tratamiento ritual especial. En síntesis, el sueño con las entidades supra-humanas será una Unidad de Sentido Sagrado que compartirán dos sectores generacionales, adultas y jóvenes hombres nahuas.

La hierofanía del *Espíritu Santo* es reproducida por todos los sectores generacionales de nahuas evangélicos. No es de extrañarse que esta experiencia sea estable y sea eficaz entre todos los grupos que componen la congregación evangélica de Xaltipan. Como lo señalamos

⁷⁹ Los sueños son plataformas simbólicas que usan los especialistas rituales masehualmej (llamados popularmente chamanes) para negociar con las entidades no humanas y aliviar la aflicciones o padecimientos del enfermo. Se usa la interpretación de los sueños para comprender los mensajes entre humanos y seres anímicos. Ahora, cabe aclarar que no consideramos a estos actores sociales porque esta investigación no se centró en el fenómeno del chamanismo entre los nahuas por cuatro razones específicas: 1) existe una gran gama de investigadores que han trabajado el tema (Pierre Beaucage, Michel Duquesnoy, por mencionar algunos), 2) hay investigadores que lo trabajan de manera actual (Antonella Fagetti, Lourdes Báez Cubero, etc.), 3) investigar el curanderismo y chamanismo implica cubrir una cuota de tiempo etnológico mayor, para aprender la lengua y para concentrarse en el especialista ritual, y 4) ante esto, la intención de esta investigación fue investigar las hierofanías que no se concentran en el ámbito del chamanismo y que están “fuera” del campo de acción de los especialistas rituales tradicionales.

en su apartado etnográfico el ethos religioso del culto evangélico-pentecostalizado se fundamenta en la entrega sagrada al Espíritu Santo, es el elemento eje que sintetiza el proyecto de sentido que ofrece este movimiento. Por esa razón vemos estable su reproducción. La única hierofanía católica que vemos con tal contundencia intergeneracional es la de conmemoración de difuntos. El Espíritu Santo es la Unidad de Sentido Sagrado fundamental para todos los sectores generacionales que componen la congregación.

La hierofanía de la *migración* mantiene su reproducción entre los grupos de jóvenes nahuas, mujeres y hombres. Siendo la experiencia que demuestra con más contundencia la ruptura de proyecto de sentido con generaciones adultas y el desplazamiento de lo sagrado a campos sociales no dominados por los sistemas religiosos disponibles en su comunidad. Como mencionamos anteriormente, los jóvenes evangélicos también migran y ocupan tal acción de movilidad como plataforma para acceder a ingresos o consumos culturales diversos, sin embargo, su movilidad está determinada por las redes interdenominacionales que tiene su Iglesia. Por esa razón es difícil identificar que haya un desplazamiento de lo sagrado tan contundente como en el caso de los jóvenes católicos, los cuales no sólo se desplazan más allá de lo que ofrece su sistema religioso, sino porque en su praxis religiosa se observa su pasividad, su desinterés y su selectiva reproducción religiosa. De esta manera, la migración representa la Unidad de Sentido Sagrado que sólo manifiesta la generación más joven de nahuas.

Grupos de edad y religión	Hierofanía de Santos Patronos	Hierofanía del Talokan	Hierofanía del Masakamej	Hierofanía del Fogón	Hierofanía de difuntos	Hierofanía de sueños	Hierofanía del Espíritu Santo	Hierofanía de migración
Jóvenes católicos (M)			X		X	X		X
Jóvenes católicas (F)			¿?	X	X	¿?		X
Jóvenes evangélicos (F)							X	¿?
Jóvenes evangélicas (F)				¿?			X	¿?
Adultos católicos (M)	X	¿?	¿?		X			
Adultas católicas (F)	X	¿?		X	X	X		
Adultos evangélicos (M)							X	
Adultas evangélicas (F)				¿?			X	
Adultos mayores católicos (M)	X	X	X		X			
Adultas mayores católicas (F)	X	X	¿?	X	X	¿?		
Adultos mayores evangélicos (M)		¿?					X	
Adultas mayores evangélicas (F)		¿?		¿?			X	

Tabla 2. Distribución de hierofanías según grupo generacional y adscripción religiosa. “X” reproduce esa hierofanía, “¿?” es posible que la reproduzca y recuadro en blanco no hay datos o no la reproduce.

Como vemos, las hierofanías y sus Unidades de Sentido Sagrado pueden llegar a reproducirse al mismo tiempo entre varios grupos generacionales, demostrando su carácter multidimensional. Se activan en función de la necesidad de cada actor social, pero enmarcada dentro de proyectos de sentido que van configurándose entre generaciones. Las generaciones más longevas de nahuas católicos demuestran cumplir con casi todas las hierofanías del catolicismo. Por su parte los adultos nahuas demuestran una fragmentación con respecto a sus antecesores. Naturalmente, como lo demuestra la tabla, los jóvenes expresan mayor fragmentación respecto a sus padres y aún más con sus abuelitos, desplazando lo sagrado a campos que ninguno de esos sectores adultos reproducen. Claramente la multidimensionalidad de las U.S.S entre los evangélicos es más difícil de comprobar, pues se demuestra que su hierofanía del Espíritu Santo monopoliza lo sagrado en una sola dirección, sin embargo, es posible que existan hierofanías propias de la religiosidad nativa nahua que aún tengan eficacia, al igual que en el caso de la migración. Lamentablemente no tenemos los datos suficientes para comprobarlo. Lo más prudente sería interpretar que las U.S.S de las experiencias del catolicismo nahua tienen un carácter más abierto, por tanto, el desplazamiento del sentido sagrado puede ir configurarse entre generaciones, incluso ir y venir fuera del campo religioso. Por su parte el evangelismo tiene un carácter cerrado, donde el desplazamiento del sentido sagrado está monopolizado y centralizado en el culto, sin mucha capacidad de agencia de los actores generacionales para modificarlo.

La recomposición religiosa se observa en esta multidimensionalidad de las hierofanías. El evangelismo demuestra su control para unificar lo sagrado en una sola experiencia, aunque en algunos casos se muestra su innegable yuxtaposición con las religiosidades católicas étnicas. Especialmente al considerar al Espíritu Santo como entidad no humana que se manifiesta en el mundo y en el cuerpo, a modo de convivencia con otras entidades metafísicas del panteón nahua. El catolicismo étnico demuestra la fragmentación y recomposición generacional. A pesar de los esfuerzos pastorales de unificar el sentido sagrado en una sola dirección, los cambios socioculturales han trastocado la dinámica de las comunidades, haciendo posible el desplazamiento sagrado. Esta situación no crea una descatolización, sino una recomposición de eficacias simbólicas, pues mientras que el Talokan va perdiendo su eficacia, el fortalecimiento de los cultos a los familiares difuntos muestra una eficaz estabilidad.

No hemos podido hacer un análisis socio-fenomenológico de otras expresiones religiosas que también mencionamos en los apartados etnográficos, por ejemplo, en lo que respecta a la circulación de santos populares y divinidades marianas. La Santa Muerte resulta ser una de las incorporaciones más contemporáneas, fenómeno que se ha categorizado como “religiosidades trasplantadas”, gracias a la migración laboral preexistente. A pesar de que identificamos la existencia de su culto en una familia de Xaltipan, es muy incipiente el dato para arriesgarnos a hablar en los términos a los cuales hemos sometido las hierofanías anteriores. Cabe decir que en San Miguel Tzinacapan existe un templo de la Santa Muerte, haciéndose un centro devocional significativo la menos en términos municipales. Por razones de tiempo no se logró profundizar más en esta expresión religiosa, la cual sin duda merece una tesis completa.

CONCLUSIONES

La propuesta de esta investigación ha intentado comprender las hierofanías de los nahuas a través de la yuxtaposición de técnicas, teorías y conceptos de dos disciplinas específicas: la antropología social y la fenomenología. El uso auxiliar de la última tiene su génesis en la demanda propia del problema de investigación. Por esa razón se optó por configurar los objetivos y las preguntas con el fin de dar respuesta a la exigencia de las dos disciplinas. La *hierofanía*, como fenómeno y concepto, demandaba por un lado el uso de la antropología para ubicar lo sagrado dentro de los campos religiosos y no religiosos, propios del proceso sociocultural de la comunidad nahua de Xaltipan. Por otro lado, comprender lo sagrado en tanto experiencia nos exigía admitir la operatividad de la fenomenología como disciplina que profundizaba el carácter subjetivo de la construcción de sentido, dando oportunidad de reducir las hierofanías a su esencia y así preestablecer un tipo de comparación. Desde esta visión observamos que la investigación de la hierofanía necesita ser abordada desde estas dos disciplinas.

Por su parte, la *intencionalidad de conciencia* nos adentraba por completo al campo de la fenomenología trascendental. Campo en el cual la antropología social carece de corpus teórico-metodológico propio para tratar el concepto de intencionalidad y conciencia. De hecho, los antropólogos que han tratado este concepto asumen sin vergüenza las propuestas clásicas de la fenomenología, véase el texto de Berger y Luckman, el clásico *Construcción social de la realidad* (1966), en el cual hacen referencia al corpus husserliano. Aunque debemos admitir que los antropólogos que han tratado el fenómeno de la conciencia también llegan a recurrir a la psicología y las neurociencias, véase el texto *Antropología del Cerebro* (2014) de Roger Bartra. Pero sin duda, pertenece a una explicación con alcance universalista. Por ello, no debe generar sentimientos de impureza teórica cuando un antropólogo social tenga que recurrir a disciplinas ajenas a la propia en el momento en que es consciente de los límites de su propia disciplina.

Contrario a esa carencia, el concepto y proceso de *recomposición religiosa* ha sido en las últimas décadas campo fértil para la antropología social y la sociología. Sin duda, la investigación etnográfica nos llevó a tomar en cuenta la pluralidad de perspectivas de los creyentes, aceptando la necesidad de ir más allá del sistema religioso hegemónico, el catolicismo. Debó aceptar que la propuesta evangélica no se tuvo en cuenta en el momento

de iniciar el proyecto de investigación. Sin embargo, la posición ética como antropólogo nos exigía analizar la otra propuesta religiosa existente en la comunidad, así como dar cuenta de las múltiples ofertas preexistentes en esa región de Cuetzalan. En ese sentido el fenómeno de recomposición religiosa era inevitable, no sólo por el hecho de asumir que el campo religioso era diverso, sino también porque existen recomposiciones internas dentro del mismo catolicismo étnico, así como los procesos de desplazamiento de lo sagrado al campo de la migración. Esta situación nos guió para ubicar diversos actores sociorreligiosos que intervienen en este proceso de cambio y continuidad, recurriendo, de manera más general, a una reconstrucción histórica de los factores que han impulsado el fenómeno religioso. Por ejemplo, tomar en cuenta el impulso que generó el Concilio Vaticano II en la conformación de las CEB y las pastorales indígenas. Por otro lado, ubicar temporalmente que tipo de evangelismo pentecostal se reproduce en Xaltipan.

Sobre las hipótesis

Ahora bien, las hipótesis que se generaron en un principio se fueron modificando en función del desarrollo del trabajo de campo, sin alterar la variable independiente, pues refiere al fenómeno que investigamos. Sin embargo, se tuvo que poner un límite en la modificación de las variables dependientes, justo para poder contrastarla con los últimos hallazgos e interpretaciones. Haremos el comentario de cada supuesto a continuación:

1: Las hierofanías podrían ser diversas y coherentes con las necesidades contemporáneas de la población, del mismo modo, esta diversidad de hierofanías de los nahuas de Xaltipan estarían estructuradas en función de las recomposiciones del dinamismo sociocultural y religioso que han implicado los procesos de cambio y continuidad histórica en la región.

Este supuesto podríamos afirmarlo, las hierofanías son diversas y responden a la configuración de las emergentes necesidades de la población en las últimas décadas, especialmente por la incidencia de factores tanto internos como externos. Por un lado, la situación de crisis del café en los 90's, la cual desencadenó el abandono del campo, la búsqueda de nuevas formas de comercialización a través de las cooperativas existentes en ese momento, así como la potencialización de la migración laboral como forma de subsistencia, sin necesidad, en ese momento, de un fenómeno de desplazamiento de lo sagrado, fenómeno que se dio en las generaciones de nahuas que nacieron en ese contexto.

Por otro lado, las políticas de turismo federal impactaron justo cuando a Cuetzalan se le nombra Pueblo Mágico, hecho que generó un incremento de turistas, por lo tanto, de choques culturales que fueron configurando la vida cotidiana de las comunidades, creando otras cooperativas para asumir el consumo cultural y organizar una economía emergente. La entrada de la Otredad, se sincronizó con la inmersión de ONGs y AC privadas y seculares, fenómeno que a través de una ideología filantrópica logró instaurarse en la región, creando redes de empleo así como conflictos de intereses. Otro fenómeno de ruptura fue el conflicto con mineras transnacionales, el cual colocó a las comunidades en una posición contrahegemónica, a través del uso de sus propias concepciones del mundo como medida de negociación y lucha por la vida, creando redes políticas y asesoramiento jurídico para establecer amparos, etc. Por último, aunque la existencia de propuestas religiosas no católicas ya se encontraba en la región antes de los fenómenos señalados, el aumento de Iglesias evangélicas, pentecostales y bíblicas intensificó su presencia, ya sea por la incursión de pastorales o el efecto de la migración, la cual aumento la conversión o apropiación de nuevas religiosidades. Este contexto influyo directamente en la vida de las poblaciones nahuas, configurando naturalmente las hierofanías.

2: Las hierofanías nahuas podrían dividirse en dos grandes campos semánticos (acción y discurso): a) campo de la costumbre (continuidad) y b) campo de la no-costumbre (cambio).

Aunque esta propuesta es operativa y la usamos para explicar especialmente la diferencia generacional, resultaba complicada para explicar otros procesos. Por ello, optamos en omitirla en el capítulo analítico, priorizando la multidimensionalidad de las hierofanías sin encasillarnos en clasificarlas en un campo de costumbre y no-costumbre. Aunque los procesos de cambio y continuidad son innegables, la realidad del desplazamiento de lo sagrado no hace pensar en la agencialidad de los actores para reproducir hierofanías en el momento en que sea adecuado. El uso del concepto campo semántico nos orillaba a una interpretación apresurada, que quedaba eficaz para ciertas hierofanías, pero limitada para otras. Desde ese punto de vista, la propuesta no se anula completamente, pues preexiste su idea inicial en el concepto de recomposición religiosa. En un texto publicado recientemente

en el libro *Sistemas simbólicos y ritualidad*⁸⁰, analizo el caso de dos hierofanías, la del *Masakamej* y la *migración*, para explicar los procesos de cambio y continuidad del sentido sagrado de los jóvenes nahuas (Franco, 2022). En esa comparación la propuesta de la costumbre y no-costumbre es operativa. Invito al lector a consultar ese texto.

3: *Las hierofanías nahuas podrían mantener un eje subjetivo, el cual se explica gracias a un a priori de la conciencia: la intencionalidad de lo sagrado, respetando los procesos de actos intencionales de conciencia que describen la fenomenología estática y fenomenología genética. De esta manera la hierofanía nahua podría entenderse de manera profunda si se correlaciona la interioridad subjetiva (los procesos de la intencionalidad de conciencia) junto con la exterioridad subjetiva (los procesos de recomposición religiosa).*

Este supuesto lo verificamos especialmente en el apartado analítico. El eje subjetivo de la hierofanía está supeditado a una intencionalidad de lo sagrado, que explicamos a través de la construcción de la Unidad de Sentido Sagrado, que se resuelve con la yuxtaposición de la fenomenología estática y genética. Aunque debemos mencionar que este supuesto se fundamenta en un paradigma de corte filosófico, pues al considerar lo sagrado como a priori de conciencia, aceptamos la existencia del *homo religiosus*, como una dimensión de la humanidad que va más allá de la contingencia histórica. Es un riesgo afirmar algo desde proyecciones esencialistas, pues podría omitir la diversidad. Por ello, el giro antropológico es necesario en el análisis fenomenológico, donde no sólo nos quedamos en entender que la hierofanía tiene una estructura intencional universal, sino también, implica un contenido simbólico diverso, el cual sitúa a las hierofanías en diferentes sistemas religiosos y actores sociales. De hecho, esta visión es parte de la propuesta de Eliade, al considerar la hierofanía como documento histórico, pues a pesar de aceptar su existencia axiomática en la humanidad, cada una de ellas es reflejo de un tiempo-espacio específico.

4: *Las hierofanías nahuas podrían ser el resultado de las recomposiciones y permanencia de la existencia del homo religiosus y la categoría de lo Sagrado, llegando a la conclusión de que la hierofanía nahua podría ser entendida como un fenómeno sociofenomenológico.*

⁸⁰ El libro coordinado por Norma Barranco y James Taggart es el Tomo I de la *Colección de Etnografía Contemporánea del Estado de Puebla*, se puede encontrar en las publicaciones de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla.

Esta última variable está construida en forma de conclusión. Como mencionamos anteriormente, el presupuesto de la existencia del homo religiosus y lo Sagrado es una asociación inevitable cuando se investiga el fenómeno de las hierofanías. Podemos afirmar, que toda narrativa sobre lo sagrado tiene su origen en la experiencia. Entender o analizar lo sagrado sin tomar en cuenta su vínculo con la vivencia intencional sería observar el fenómeno de manera incompleta. Por ello, nos arriesgamos a decir que para comprender de manera profunda el fenómeno religioso es necesario darle espacio a la experiencia sagrada como elemento constituyente. Lo anterior nos exige una perspectiva sociofenomenológica, la cual implica la yuxtaposición de la historia de las religiones, la antropología de las religiones y la fenomenología de las religiones. Aunque sabemos que los problemas y objetivos de investigación de cada disciplina pueden llegar a ser diversos, no se trata de monopolizar el fenómeno religioso sólo a través de la experiencia sagrada, más bien se trata de incorporarla como variable fundamental para comprender el fenómeno religioso en un horizonte más profundo.

En esta investigación podemos afirmar que el análisis de nuestro problema, la hierofanía de los grupos nahuas, su intencionalidad y su recomposición religiosa, tiene el alcance de ser interpretado como fenómeno sociofenomenológico, a modo de correspondencia de la propuesta de Lluís Duch (2001): Mantiene latente lo *aspectual de la religión*, a pesar de que las hierofanías cambian en función de las necesidades de la población nahua, demuestran la inevitable búsqueda y construcción de sentido sagrado de la existencia, como axioma de la humanidad. Es *polimétodico*, porque a la religión y en este caso la hierofanía, no se le puede comprender desde una sola perspectiva, por ello usamos la fenomenología como técnica auxiliar. Y finalmente, *sin fronteras precisas*, porque cada sociedad ha de descubrir los “lugares sociológicos” donde se realiza efectivamente el ser humano como homo religiosus, esto lo observamos en la recomposición religiosa interna y externa, donde las hierofanías se despliegan en el terreno del catolicismo étnico, el evangelicalismo étnico y la migración.

Sobre lo teórico

El horizonte teórico que usamos para la investigación intentó tomar en cuenta varias disciplinas para lograr una interpretación holística del fenómeno de lo sagrado en tanto experiencia humana. Por su parte, la antropología de la religión nos dio conceptos y

perspectivas que son operativas para un estudio etnográfico, por ejemplo, la noción de sistema religioso, el etnoterritorio sagrado, actores socioreligiosos, ritualidad, etc., los cuales, nos orientan para comprender el fenómeno *in situ*, siendo la plataforma principal para construir un dato etnográfico que tenga la potencia de ser contrastado e interpretado por las demás disciplinas. La antropología de la religión será la disciplina que logrará la diferencia radical con las otras perspectivas, pues prioriza el dato empírico, la perspectiva del sujeto y la realidad compleja de los procesos socioculturales.

Por otro lado, la fenomenología de la religión fue la disciplina que ofreció los conceptos más profundos para comprender la experiencia sagrada, por ejemplo, el mismo concepto eje, la hierofanía, también lo numinoso, el misterio, lo trascendental, etc. El dominio operativo del corpus fenomenológico en el estudio de lo sagrado es evidente e históricamente emparentado con las propuestas de la antropología de la religión. Aunque sus conceptos tienen el objetivo de universalizar y buscar la esencia de la religión, lo sagrado y el hombre, afortunadamente los autores que han generado estas propuestas se han servido de la historia de las religiones y la etnología para hacer sus reducciones fenomenológicas. Por ello, existen puntos de encuentro lo suficientemente fuertes para extrapolarlos y aplicarlos en un contexto empírico y etnográfico.

Debemos mencionar porqué priorizamos la fenomenología de la religión y no la filosofía de la religión o la teología, siendo este otro gran corpus para comprender lo sagrado, aunque para algunos podría ser obvio, es necesario señalarlo. Por su parte, la filosofía de la religión se ocupa de otros problemas, no busca entender el fenómeno religioso en su particularidad, sino en su dimensión universal, buscando comprender el sentido de las religiones en la humanidad, ocupándose más del *debe ser* de la religión, que en sus modos de ser. En cambio, la teología, busca la sistematización de su religión (teologías cristianas, judías, etc.) a partir de la confesión de fe del teólogo. Es decir, es una disciplina que tiene como objetivo comprender la relación de lo divino y el hombre a partir del dogma consciente de fe. Es decir, no se puede hacer teología sin creer en Dios o sus formas. De hecho, tanto la filosofía de la religión como la teología se sirven muchas veces de los datos que generan las otras disciplinas, especialmente la fenomenología de la religión. Como vemos, estas dos disciplinas tienen otros fines y métodos para comprender lo religioso, y aunque su diálogo con la antropología es sumamente enriquecedor, el propósito a corto plazo de esta tesis no es

hacer una reflexión filosófica sobre el sentido de las religiones, ni el lazo con lo divino como realidad dogmática.

Por otro lado, debemos precisar que el autor de esta tesis no tiene una confesión de fe particular. Esa situación se complementa con una de las propuestas metódicas que usan algunos fenomenólogos de la religión latinoamericanos, el caso de Vargas Guillen (2011), el cual insiste en la posición *técnica del ateísmo del fenomenólogo* para comprender el fenómeno religioso, pues resulta riesgoso analizar lo sagrado si no se aplica el ateísmo como técnica, ya que podríamos interpretar a Dios como Trino y omitir la diversidad de interpretaciones de lo divino, sus múltiples rostros, sus presencias y ausencias. Esta técnica atea no implica que el investigador tenga que anular sus creencias religiosas, más bien, suspenderlas, tal cual lo propone el método fenomenológico tradicional.

Por el lado de la sociología de las religiones tenemos propuestas teóricas y conceptuales eficaces, las cuales sirven para comprender el fenómeno religioso desde otras escalas. Es el caso de otro concepto clave, la recomposición religiosa, la secularización, cambio y conversión religiosa, laicidad, etc., conceptos que sirven de correspondencia con la antropología de la religión, logrando intercalar la escala del dato etnográfico con modelos cuantitativos y procesos de índole regional.

Con lo anticipado podemos decir que la triada conceptual para el desarrollo de esta tesis fue entre la antropología, la fenomenología y la sociología. Donde la antropología de las religiones será el engranaje principal para poder solventar la distancia entre la sociología de las religiones y la fenomenología de la religión. Creemos firmemente que la antropología y su método etnográfico tiene la potencia de establecer dialogo con varias disciplinas, por ello, no dudamos que lo realizado en esta tesis tenga la posibilidad de escalar a la filosofía de las religiones o la teología, incluso a una antropología estructuralista. Sin embargo, esa tarea tendrá que ser realizada por los especialistas en esas disciplinas.

Aunque se intentó solventar con varias perspectivas el fenómeno hierofánico, considero que aún existen lagunas sobre la delimitación del concepto, pues como lo anticipaba Eliade, lo sagrado en el mundo contemporáneo se mueve dentro de esferas sociales nuevas, que van más allá de las religiones primitivas y de la antigüedad, donde era más sencillo ubicar los símbolos sagrados. Es decir, nos enfrentamos a realidades complejas, diversas y multidimensionales, el creyente ya no sólo va en una dirección, sino en varias, sin

embargo, pareciera que la estructura intencional para la búsqueda del sentido del sujeto moderno sigue una tendencia igual a la de su predecesor del neolítico: los dos construyen lo sagrado, cualidad extraordinaria que le da orden al mundo.

Sobre la etnografía de las hierofanías

La etnografía resulta ser una perspectiva, método y producto sumamente profundo e inagotable para comprender el fenómeno religioso. La primacía ética que le sostiene es el eje principal. Queremos hacer hincapié en la *observación participante*, ya que, a través del propio trabajo de campo, considero que la *vivencia intencional* del antropólogo en campo es el alma de la etnografía. Más allá de las herramientas de campo tradicionales, el cuerpo-conciencia del antropólogo se vuelve la herramienta más fundamental. Claro, queda incompleto sin la yuxtaposición de las entrevistas y la observación no-participante, sin embargo, la vivencia corpórea del etnógrafo hace posible un acercamiento más profundo de la realidad estudiada. Aunque tiene sus límites ontológicos, la vivencia se vuelve el catalizador de la intersubjetividad. Sólo en el compromiso vivencial del etnógrafo se logra establecer un *rapport* consistente, el cual mutará a relaciones sociales concretas.

La etnografía de las hierofanías resultó compleja de construir, pues no todos los conceptos teóricos se pueden llegar a observar cómo realidad empírica, ya que ciertas cualidades de lo sagrado se mueven dentro del campo intelectual, por ejemplo, ¿Cómo observar el Misterio? no hay manera de captarlo como realidad empírica, solo a través de los indicios de su narrativa, a través del lenguaje, en el mundo simbólico, que muchas veces si tiene representación material, pero gran parte de sus asociaciones sólo se encuentran en el plano trascendental. Afortunadamente el deber del etnógrafo es reconstruir la narrativa de lo sagrado a través de la correspondencia entre lo sensible y lo no sensible. Los actos rituales resultan ser un umbral entre esos dos mundos, por lo cual, desde esa lógica simbólica pudimos captar aquellas cualidades propias de la experiencia sagrada. En ciertos casos, el sistema ritual es más evidente, por ejemplo, en lo que respecta a las hierofanías católicas o evangélicas. Pero como es obvio, no hay manera fáctica que observar el *fuego del Espíritu Santo* o al *Talokan* en su totalidad. Sólo podemos acceder a su realidad en tanto lo asociemos al puente o umbral que hace posible su representación sensible, por ejemplo, entender el fuego del Espíritu en el cuerpo efervescente del creyente y al Talokan en las ofrendas puestas en la entrada de las Cuevas. La tarea del antropólogo no es comprobar o criticar la existencia

real o no de lo sagrado en cualquiera de sus formas, su tarea es comprender la forma en que el creyente lo acepta como una realidad contundente⁸¹.

Por otra parte, debemos mencionar que al hacer trabajo de campo se observaron indicios de otras hierofanías, sin embargo, fue necesario no tomarlas en cuenta por dos razones específicas: 1) la falta de tiempo que implicaba profundizar en ellas, y 2) algunas de ellas resultaban estar supeditas a hierofanías de una escala mayor, por ejemplo la experiencia de los niños en la conmemoración de difuntos, la cual presentaba elementos dignos de análisis⁸², pero se decidió darle énfasis en la experiencia de las madres nahuas en la preparación de alimentos, pues resultaba central en toda la ritualidad, haciendo que, la experiencia de los demás actores quedará sometida a una central. También están aquellas experiencias religiosas vinculadas con la Santa Muerte, San Judas, Virgen de Juquila, etc., pero como hemos señalado, sólo se pudo tomar en cuenta dentro del campo en la recomposición de los altares domésticos, sin profundizar en la particular experiencia de cada devoto y su relación con estas divinidades, tema que también merece un tratamiento especial.

Podemos afirmar que la etnografía de las hierofanías es posible de realizarse. Existen pocas investigaciones que tienen como problema de investigación o como concepto central el término hierofanía, se había mencionado el precedente de una investigación realizada en San Miguel Tzinacapan, es el caso del texto de María E. Aramoni Burguete, *Talokan Tata, Talokan Nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena* (1990), el cual se focalizará en la dimensión sagrada de la tierra y el mundo subterráneo de los nahuas. También hay varias propuestas que han intentado con gran seriedad hacer etnografías de fenómenos que se correlacionan a lo hierofánico, por ejemplo, el texto *Ch'ulel: Una etnografía de las almas Tzeltales* (1992) de Pedro Pitarch. Podríamos mencionar otros más, las mismas obras de Manuel Marzal hacen referencia continua al concepto.

⁸¹ Esto es muy diferente a las posturas filosóficas de la religión o teológicas, las cuales someten a juicio la existencia de lo divino o la admiten como tautológica.

⁸² En versiones pasadas de la investigación se estuvo trabajando otras experiencias cuasi-sagradas en los jóvenes y los niños-niñas nahuas. Conforme fue avanzando la investigación se llegó a la conclusión de que algunas de esas experiencias tenían su origen en experiencias sagradas consolidadas, haciendo que estas fuesen sólo una reminiscencia de otras, por ello, se abandonó la idea de una hierofanía relacionada al consumo cultural del fútbol entre los jóvenes, pues es solo un efecto de la experiencia de la migración laboral, por otro lado, se abandonó el estudio de las experiencias entre las infancias porque merecía una perspectiva diferente, la cual ya no dio tiempo de incorporar en esta tesis.

Justo lo anterior demuestra que el concepto de hierofanía ha sido operativo para la producción etnográfica en contextos de investigación latinoamericanos. El concepto es recurrente en varias investigaciones sobre lo sagrado en algunos estudios que se centran en la ritualidad y la cosmovisión mesoamericana, pero utilizado solo como expresión o sinónimo de la experiencia religiosa, sin profundizar en la constitución subjetiva de *la vivencia intencional*.

Sobre la presencia y la ausencia de fenomenología en la antropología de la religión

Justo en lo último señalado, la profundización de la hierofanía como vivencia intencional, es dónde nuestra investigación se aleja de sus precedentes, pues el puente con la fenomenología de la religión y la fenomenología trascendental que se intentó en esta tesis será la ausencia en las investigaciones etnográficas sobre lo sagrado y su experiencia. Esto no implica necesariamente que toda investigación de lo sagrado sea vista desde la fenomenología, pues lo sagrado como fenómeno es bastante amplio para analizarse desde múltiples horizontes. Lo importante es reconocer que cuando se investiga la experiencia sagrada-hierofanía, es imperativo tener en cuenta mínimamente a la fenomenología de la religión, pues el concepto mismo nació en el seno de esta disciplina.

Es obvio que existen los préstamos conceptuales entre disciplinas ajenas, sin embargo, es sumamente extraordinario que en las investigaciones antropológicas en Latinoamérica que han tratado a la hierofanía no recurran a la fenomenología de la religión de manera contundente⁸³, situación que, si pasa en la antropología de la religión occidental, pues algunos institutos están emparentados con la historia de las religiones con influencia de Eliade, Duch, Ries, entre otros. Ahora bien, todavía más alejado está el hecho de que la antropología de la religión, occidental o latinoamericana se atreva a tomar en cuenta la fenomenología trascendental husserliana, pues, incluso los precursores de la fenomenología de la religión, como Van der Lew y Otto, omiten gran parte de los conceptos de Husserl, padre de la fenomenología contemporánea. Los autores que se han arriesgado a usar la fenomenología trascendental en estudio de lo sagrado son los fenomenólogos españoles Xabier Picaza y Juan Martín Velasco, aunque con sus severas críticas al reduccionismo teórico husserliano. Naturalmente, los antropólogos latinoamericanos que se arriesgan a usar la fenomenología

⁸³ Caso contrario, grupos de investigación de filosofía de la religión en la UNAM si recurren a la fenomenología de la religión, pero omiten o no la contrastan con la gran producción etnográfica sobre lo sagrado en México.

de la religión, que son pocos, no llegan a utilizar (por no decir ignorar) la fenomenología trascendental husserliana.

Curiosamente la fenomenología latinoamericana ha tenido más apertura para hacer reflexiones interdisciplinarias, con la incorporación de conceptos como cultura y tradición los fenomenólogos latinoamericanos se han servido de la literatura etnográfica y la perspectiva antropológica para aplicar la fenomenología husserliana para el estudio del fenómeno religioso, un texto que demuestra esa propuesta es el del colombiano Germán Vargas Guillén con *Ausencia y Presencia de Dios: 10 estudios fenomenológicos* (2011), otros textos como el de Grassi, *Lo sagrado (no) sucede... ¡gracias a Dios* (2017) es una propuesta fenomenológica que explica como lo sagrado se correlaciona íntimamente con la trama comunitaria. Cabe preguntarnos ¿por qué la antropología de las religiones latinoamericana no ha dado el paso que los fenomenólogos latinoamericanos ya han dado? Esta investigación, especialmente en el capítulo cuarto, tuvo la intención de corresponder a ese gesto de apertura.

Sobre la aplicación de la fenomenología al dato etnográfico

Ya mencionamos las ausencias y presencias de la fenomenología en la antropología de la religión latinoamericana, ahora debemos mencionar la dificultad y puntos positivos sobre la aplicación de la fenomenología husserliana a los datos etnográficos. En el análisis del dato etnográfico se logró sistematizar categorialmente la ubicación de las hierofanías nahuas dentro de los sistemas religiosos y los campos sociales donde interactúan. El paso siguiente, analizar la intencionalidad de conciencia de esas hierofanías nos exigió entrar a una disciplina que no suele enseñarse en la antropología social, la fenomenología trascendental. Desde que el problema de investigación daba sus primeros signos vitales (alredor del año 2018) se decidió incorporar el concepto de intencionalidad de conciencia como fenómeno necesario para explicar el proceso subjetivo en la constitución de la experiencia sagrada, decisión que desde un principio se tuvo conciencia de la doble exigencia que implicaba, pues ya no sólo se tenía que cubrir la compleja construcción de un dato etnográfico que pudiese interpretarse de manera antropológica, sino también, de un dato que lograra ser operativo para un contraste fenomenológico. Esta situación nos obligó a recurrir a una semi-especialización (bastante primitiva) de la fenomenología, y por lo tanto de la filosofía misma, al menos de manera histórica. Con la asistencia a congresos, coloquios, seminarios, cursos y un diplomado en temas selectos de filosofía, y también la lectura de varios textos de filosofía y fenomenología

se intentó cubrir esa cuota académica para establecer un modelo lo más operativo posible para analizar lo intencional en la hierofanía.

Sin bien, el intento dio sus frutos positivos, debemos mencionar que complicó en gran medida la justificación de esta. Desde la construcción del dato etnográfico se nos obligó a emparentar las técnicas etnográficas con las fenomenológicas, las cuales afortunadamente tienen muchos puntos de encuentro, especialmente para lograr abstraer el sentido de cada hierofanía a través de la experiencia intencional del antropólogo. Al lograr abstraer el sentido del fenómeno se dio plataforma estable para realizar el análisis fenomenológico, describiendo los procesos intencionales. Se logra ver en el capítulo tercero la conjugación del dato etnográfico con la fenomenología de la religión, especialmente por el énfasis en lo determinante que resulta la intuición del misterio en la constitución de lo sagrado, a modo o estilo de Duch o Velasco. Sin embargo, el salto difícil fue hacer que esa narrativa tuviera su reducción desde la fenomenología husserliana. Con toda intención al describir las hierofanías etnográficamente se daban indicios de la importancia del sentido, el cual en el capítulo cuarto mutó a lo que llamamos Unidad de Sentido Sagrado.

Como pudo observar el lector, en el capítulo sobre el marco teórico solo damos un bosquejo general de la fenomenología husserliana, el objetivo de ello fue poder profundizar en ella hasta el capítulo analítico, para que el lector tuviera más precisión sobre la reducción fenomenológica que se iba a mostrar. Queremos precisar que el objetivo del análisis fenomenológico fue llevar a las hierofanías al plano de la intencionalidad, para demostrar que a través de sus procesos subjetivos se podía abstraer la irreductibilidad de lo sagrado: el sentido de vida trascendental. Así sería más entendible porqué lo sagrado entre los nahuas ha sufrido una recomposición y ha podido desplazarse, pues el análisis de la hierofanía a través de las intencionalidades demuestra cómo se construye la verdad de lo sagrado, desde la evidencia en carne y hueso, el juicio, la temporalidad y la profundidad simbólica. Lo asombroso fue observar como el dato etnográfico tiene la capacidad de yuxtaponerse con conceptos teóricos que desde otro punto de vista podrían ser imposibles de aplicarse en la antropología.

Ahora bien, cabe señalar que seguramente habrá retractores de esta propuesta, sin embargo, creo firmemente que sólo a través de estas rupturas y riesgos la ciencia puede ir transformándose, ampliando un rango y creando nuevos paradigmas, a modo de los preceptos

de la anarquía metodológica de Paul Feyerabend, donde el aforismo *todo vale* de su *Tratado contra el método* (1975), es necesario para una verdadera construcción del conocimiento. Es posible que algunos antropólogos que lean esta tesis aseguren que la investigación es más fenomenológica que antropológica, por su parte los fenomenólogos que la lean aseguran que es más antropológica que fenomenológica. En realidad, esa discusión es parte de los objetivos de esta tesis. El lector tiene la última palabra.

Hierofanías nahuas = el sentido de la vida

Desde una mirada sencilla, podemos decir que esta tesis es un modelo a escala del sentido de vida de los nahuas de Xaltipan. La hierofanía es una inclinación subjetiva de la búsqueda y construcción del sentido de la existencia. Aunque intentamos explicarlas desde varios puntos de vista, cabe confesar que lo sagrado es de una cualidad tan extraordinaria que, así como llega a palpase, en ese justo momento se nos va de las manos. Aunque se logré captar su sentido desde complejas redes teóricas, siempre nos rebasa, nos excede. Los nahuas no dividen su vida en los términos por los cuales intentamos explicar sus experiencias sagradas, afortunadamente la hermenéutica tiene sus límites.

En el libro *La Conquista de la Ilusión* (1992) Van der Leeuw menciona con gran franqueza que “el misterio de la vida no es un problema para ser resuelto, es una realidad para ser experimentada”. Este giro expresa que la existencia, en toda su diversidad, rebasa cualquier pretensión científica de analizarla. Solo a través del ejercicio reflexivo y autoconsciente se puede intentar comprender el inevitable devenir del ser.

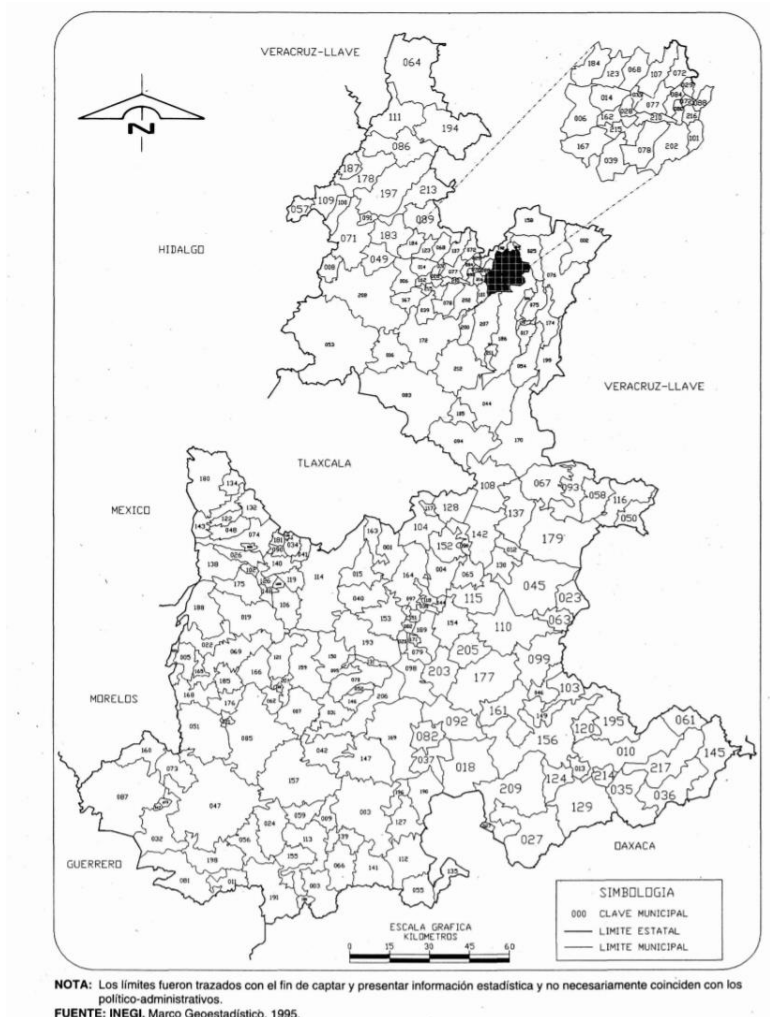
Las hierofanías nahuas expresan un sentido sociocultural contundente porque demuestran la capacidad de configurarse a las necesidades contemporáneas, ya sea dentro o fuera de los sistemas religiosos. Esperamos que investigaciones posteriores puedan ir actualizando la configuración de estas experiencias sagradas. En la ciencia antropológica no hay conclusiones absolutas, porque el ser humano en su despliegue excede esos paradigmas. Ojalá esta tesis haya sido satisfactoria para los lectores y tenga su correspondencia. A usted amable lector, le doy las gracias.

Tazokamatik Totatzin, Tazokamatik Tonantzin

ANEXOS

ANEXO A: MAPAS Y GRÁFICAS

División municipal del Estado de Puebla: Cuetzalan del Progreso



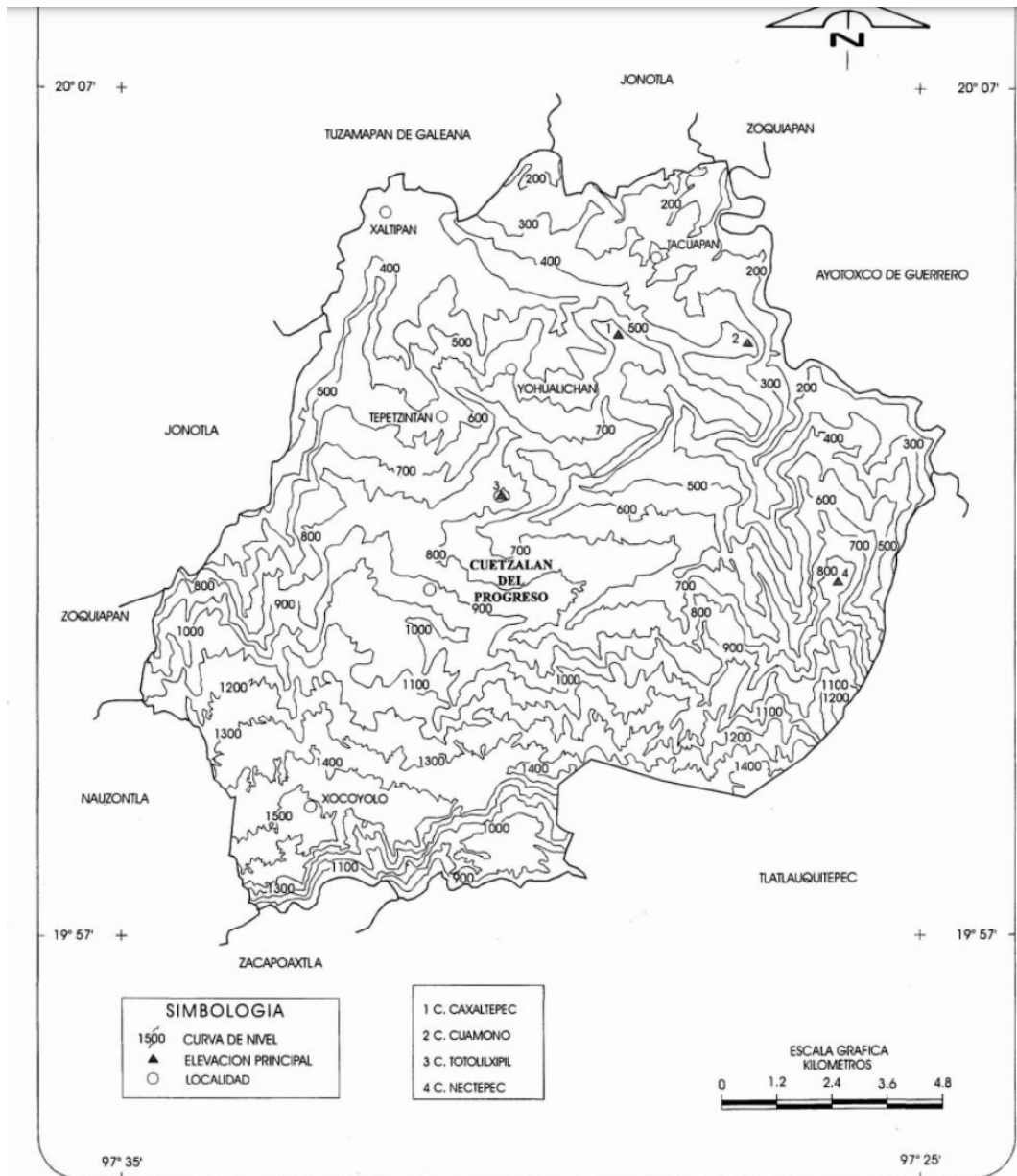
Mapa 1: El municipio de Cuetzalan del Progreso, con clave del Municipio 043 señalado en color negro, se ubica en Sierra Nororiental de Puebla, México. Consultado en el Cuaderno Estadístico Municipal, Cuetzalan del Progreso,

INEGI

1996

http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/1334/702825926984/702825926984_1.pdf

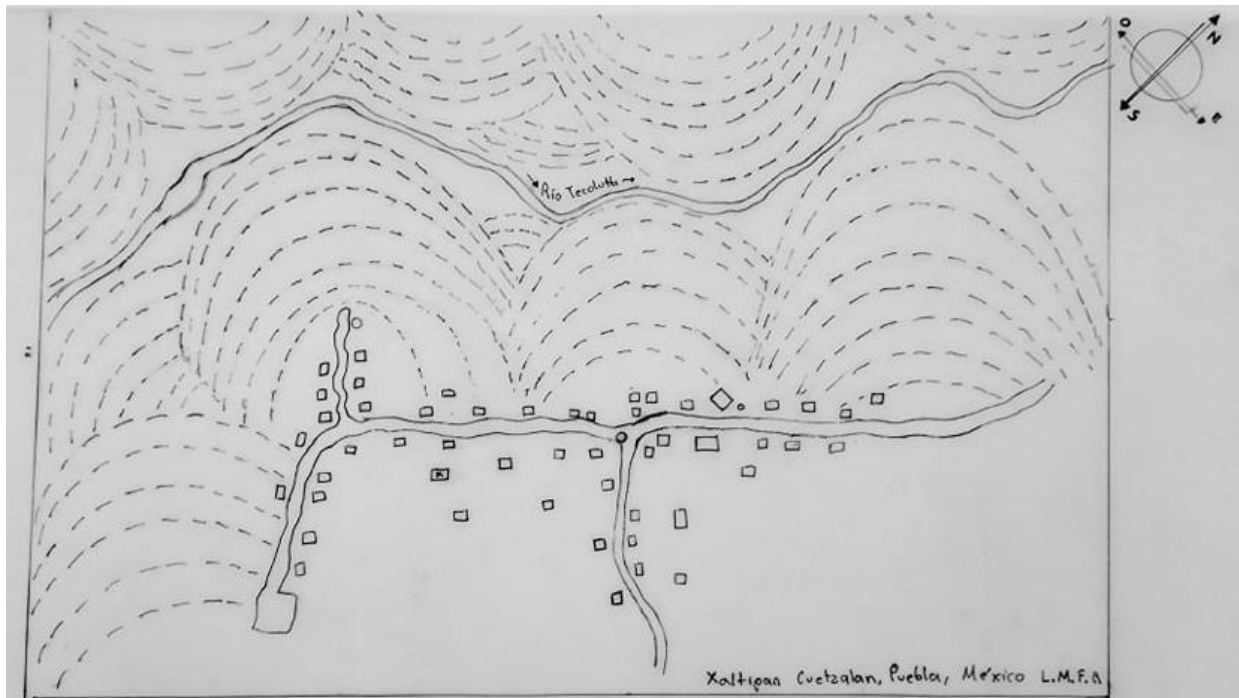
Carta topográfica de Cuetzalan del Progreso



FUENTE: INEGI. Carta Topográfica, 1: 50 000.

Mapa 2: Carta topografica de Cuetzalan del Pogreso, en la parte noroeste del mapa se logra ubicar la localidad de Xaltipan, pegado al municipio vecino de Tuzamapan de Galeana. Consultado en el Cuaderno Estadístico Municipal, Cuetzalan del Progreso, INEGI 1996 http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/1334/702825926984/702825926984_1.pdf

Distribución de caminos y casas de Xaltipan



Mapa 3: Se muestra la distribución de algunos caminos y casas de la localidad de Xaltipan. Mapa realizado por el autor, 2019.

Resolución de un único strip

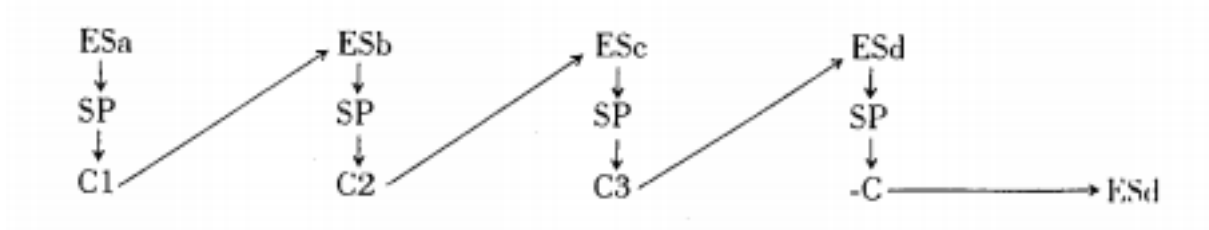
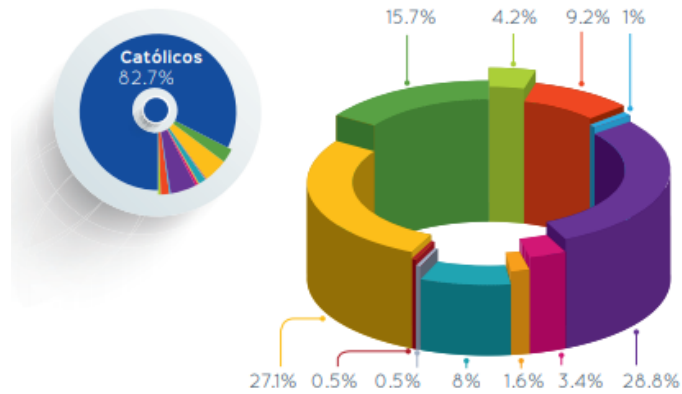


Figura 1: Resolución de un único strip según la etnografía hermenéutica de Agar. De manera lógica el proceso de resolución se entiende así: El esquema primigenio, rotulado “ESa”, se le aplica un strip, rotulado “SP”. La aplicación produce una quiebra, rotulada “C1”, porque alguna expectativa de ESa no resulta satisfecha. Por ejemplo, una pregunta semiestructurada sobre algún acto ritual observado nos lleva a una respuesta del nativo no esperada por el etnógrafo, produciendo una disociación o quiebra. Esto conduce al etnógrafo a modificar de alguna forma el esquema, produciendo un “ESb”, el cual se le aplica a su vez al strip, pero ocurre otra quiebra, “C2”, el cual conduce a otra modificación produciendo un “ESc”. Figura realizada por Agar (1991)

Distribución de preferencias religiosas en México



Pertenencia religiosa	Absoluta	%
● Católicos	92 924 489	82.7
● Protestantes históricas	820 744	0.7
● Pentecostales y neopentecostales	1 782 021	1.6
● La Luz del Mundo	188 326	0.2
● Otras evangélicas	5 595 116	5.0
● Adventistas del Séptimo Día	661 878	0.6
● Mormones	314 932	0.3
● Testigos de Jehovah	1 561 086	1.4
● Judaica	67 476	0.1
● Otras religiones	105 415	0.1
● Sin religión	5 262 546	4.7
● No especificado	3 052 509	2.7

Fuente: INEGI, XII Censo de Población y Vivienda 2010, <http://www.inegi.org.mx>

Tabla 1: Distribución de preferencias religiosas “no católicas” según el INEGI para el año 2010. Consultado en *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México* del 2016, realizada por la RIFREM-INEGI.

ANEXO B: FOTOGRAFÍAS

Procesión de Viernes Santo



Foto 1: La comunidad católica de Xaltipan llevan en procesión al Padre de las Tres Caídas en Viernes Santo, la mayoría de los participantes son adultos mayores y niños que están haciendo su catecismo. Fotografía del autor, 2019, Xaltipan, Cuetzalan, Puebla.

Altar doméstico de Semana Santa: Virgen de Guadalupe



Foto 2: El altar de la Semana Santa nahua es enmarcado con la flor endémica llamada *chamaki*, que se corta en el monte circundante. Este altar doméstico demuestra las divinidades titulares de una familia, vemos una Virgen de Guadalupe, un Niño Jesús, la Cruz y una Ángel de la Guarda. Fotografía del autor, 2019, Xaltipan, Cuetzalan, Puebla.

Altar doméstico de Semana Santa: Virgen de Juquila



Foto 3: Este altar doméstico de Semana Santa, también adornado con *chamaki*, tiene en el centro la Virgen de Juquila, demostrando la heterogeneidad de divinidades titulares en cada hogar nahua. El patrón recurrente es que todos los alteres en Xaltipan tienen alguna advocación mariana. Fotografía del autor, 2019, Xaltipan, Cuetzalan, Puebla.

Altar doméstico cubierto por Semana Santa



Foto 4: Durante la Semana Santa, del Miércoles Santo al sábado de Gloria, el altar es cubierto con un papel morado que representa el luto por la pasión de Cristo, se le retira el papel justo en la noche cuando comienza el Domingo de Resurrección. Fotografía del autor, 2019, Xaltipan, Cuetzalan, Puebla.

Altar de procesión de Viernes Santo



Foto 5: Los altares de procesión de Viernes Santo son puestos por algunas familias católicas, representando las caídas y los eventos vinculados al relato del calvario y pasión de Cristo. El altar, al igual que el doméstico, siempre se acompaña con flor *chamaki*. Fotografía del autor (2019), Xaltipan, Cuetzalan, Puebla

Fiesta Patronal de Xaltipan



Foto 6: La Fiesta Patronal de Xaltipan se lleva a cabo el 29 de junio, es una celebración religiosa que manifiesta la devoción a San Pablo y San Pedro. La imagen muestra el adorno floral en la entrada del templo y la danza de migueles (derecha) y toreadores (izquierda) en el atrio. Fotografía del autor, 2021, Xaltipan, Cuetzalan, Puebla.

Danza de Santiagos



Foto 7: En el primer plano se muestra el danzante que representa a Santiago, de sombrero coronado con resplandor, espejos, plumaria y flores de papel, tiene una capa de terciopelo en color rojo cubierta con un manto de satín blanco bordador con motivos cristianos, un pantaloncillo terciopelo rojo bordado con listón y galón. Las cuadrillas se dividen en españoles y moros, usando atavíos que los distinguen entre sí, pero más sencillos que el Santiago principal. Al fondo en el centro vemos a los músicos con percusión (tambor de cuero) y flauta de carrizo. Fotografía del autor, 2021, Xaltipan, Cuetzalan, Puebla.

Danza de Negritos



Foto 8: En el plano izquierdo vemos a los músicos o soneros que acompañan a los negritos, con violín y guitarra. La cuadrilla de danzantes tiene un sombrero de frente plano con espejo al centro, coronado por listones y escobillas, adornado de moños, flores y ribete de galón negro, dos mantillas cruzadas o terciadas en el dorso en color azul y rosa, pantalón-chaparrera en terciopelo negro bordado con motivos florales en chaquira y lentejuela. La *maringuilla* (la danzante que se ubica en el centro de la cuadrilla) usa sombrero en color rosa con ribete de galón dorado, quexquémitl bordado en distintos tonos, blusa bordada de la región y falda o nahua blanca. Fotografía del autor, 2021, Xaltipan, Cuetzalan, Puebla.

Danza de Migueles



Foto 9: En centro se observa la cuadrilla de Migueles, en el centro se encuentra el danzante con túnica negra que representa al diablo, rodeado de danzantes que representan a San Miguel Arcángel, haciendo referencia a la lucha mitica entre estos dos personajes biblicos. Los Migueles usan un casco-sombrero dorado coronado por una pluma, paliacate atado a la cabeza, casacas que representan las pecheras del ejercito celestial, capa roja que cubre un par de alas en color dorado(representacion de los arcangeles), faldon bordado con flequillo y galon dorado en tonos verde, amarillo, rosa, rojo y azul, ceñido por un mandil en color verde. Portan en la mano izquierda una cruz de carrizo y en la izquierda una espada, los capitanes añanen a su cruz un estandarte rojo. Al fondo los acampañan los musicos con violin y guitarra. Fotografía del autor, 2021, Xaltipan, Cuetzalan, Puebla.

Danza de Toreadores



Foto 10: Al centro de la cuadrilla de toreadores es una china poblana, con trenza, blusa bordada, falda de satín verde y franela roja, detrás, la representación de un toro en madera y tela color negro. También está la representación de un caporal con traje de charro en color gris y sombrero azul bordado con chaquira y lentejuela. Los toreadores con atuendo negro, camisa y pantalón bordado en chaquira y lentejuela rematado por flequillo en color dorado y blanco, botines, sombrero de charro en tono base negro y bordado tricolor. Al fondo del lado izquierdo los músicos que los acompañan con guitarras y violín. Fotografía del autor, 2021, Xaltipan, Cuetzalan, Puebla.

Adorno interior del templo de Xaltipan



Foto 11: El templo dedicado a San Pedro y San Pablo es adornado en la fiesta patronal con diversos elementos, uno característico es el adorno hecho con hojas de una planta endémica de la región de Tepeyahualco, Puebla. Lo blanco son el corazón de esa planta y se enredan entre sí. En la fiesta patronal el templo es velado, los padres y madres nahuas suelen llevar a sus hijos a escuchar los rosarios y para dejar sus veladoras a los santos. Fotografía del autor, 2021, Xaltipan, Cuetzalan, Puebla.

Feligrésía activa



Foto 12: Durante los circuitos de procesión los Santos y las ceras son cargados por diferentes personas, generalmente inician los familiares, compadres, etc., de los mayordomos, los cuales van acompañando en todo momento a los Santos, es común observar a los adultos mayores cargando las flores, otras ceras y los sahumerios. Aquí se observa a San Pablo con túnica verde (se distingue por traer la biblia en la mano izquierda y la espada en la derecha), tras de él la representación de San Pedro con túnica en vino (se distingue por traer en su manos las llaves de la puerta del cielo). Fotografía del autor, 2021, Xaltipan, Cuetzalan, Puebla.

Veneración de los Santos en la casa de los Mayordomos



Foto 13: Los Santos y sus ceras son llevados a las respectivas casas de los mayordomos, para ser velados y venerados. Los mayordomos reparten comida y bebidas a la comunidad. En la noche se les ofrece un baile, donde los asistentes bailan huapangos, cumbias y norteñas. En la fotografía se muestra la llegada de San Pablo a la casa de uno de los mayordomos, donde las danzas rituales no pueden faltar. Fotografía del autor, 2021, Xaltipan, Cuetzalan, Puebla.

Entrada de una Cueva en el rio de Xaltipan



Foto 14: Las Cuevas representan la entrada al Talokan-mundo subterráneo donde residen varias entidades no-sensibles. Aunque no en todas las cuevas se les deposita ofrendas, cada una de ellas son motivo de una asociación simbólica con este mundo subterráneo. La fotografía muestra una pequeña cueva que se encuentra regularmente tapada por el río Tecolutla, sin embargo, en épocas de Seamana Santa el río suele estar sin corriente, gerando pozas de agua estancada, donde es posible pescar o nadar. Fotografía del autor, 2021, Xaltipan, Cuetzalan, Puebla.

Exploración por las “paredes” del mítico Talokan



Foto 15: La fotografía es evidencia de la exploración etnográfica en el río, describimos la imagen con la nota que escribió el autor en el diario de campo in situ: “Fría agua emana de las grietas del cerro, con nuestras manos tomamos un poco y quitamos la sed, lavamos nuestros rostros para seguir andando el sendero escabroso. En el camino de piedra de la serpiente de agua, nos preguntamos “¿Quién nos podría encontrar?” Los claros de agua se vuelven espejos del cielo y en ese umbral estamos arrojados. ... Y las piedras susurran sólo a quienes están dispuestos a escucharlas: No me hubieras buscado sino me hubieras encontrado ya”. Fotografía de Víctor Franco Alvarez (asistente en campo), 2019, Xaltipán, Cuetzalan, Puebla.

Vaporera de tamales en el fogón



Foto 16: La zona del fogón resulta ser el espacio simbólico más importante para la manipulación de los alimentos sagrados. Aquí se muestra una vaporera de tamales, para ser cocidos y posteriormente ofrendados a los fieles difuntos, renovándolos cada doce horas. La leña sueña ser traída de la zona baja del cerro (a pie de río), no se tala, solo se recoge los troncos que trae el río, se seca, se leña y se sube con mecapan a las zonas habitacionales. Fotografía del autor, 2019, Xaltipan, Cuetzalan, Puebla.

Echando tortilla en el comal



Foto 17: Echar tortilla, usar el metate, preparar tamales, etc., no sólo es parte del conocimiento que se hereda para dar continuidad a la cultura alimentaria y la constitución de la mujer nahua, también sirve como forma de socialización de las mujeres externas que no pertenecen a la comunidad. Aquí observamos a la lingüista Diana W. (derecha) ser instruida por Viridiana (izquierda) en el proceso de transformación del maíz en alimento. Fotografía de Víctor Franco Álvarez (asistente en campo), 2018, Xaltipan, Cuetzalan, Puebla.

Ofrenda del 2 de noviembre



Foto 18: El 2 de noviembre justo a las doce del día se le ofrenda los difuntos siete platos de mole de guajolote (en forma de cruz como se muestra en la imagen). Es la comida más elaborada e importante de todos los días de conmemoración. Fotografía de Víctor Franco Alvarez (asistente en campo), 2018, Xaltipan, Cuetzalan, Puebla.

Sacralización de la ofrenda con copal



Foto 19: En el centro de la imagen se encuentra Don G. sahumando con copal la ofrenda el día 2 de noviembre. En ella se puede observar en la mesa los siete platos de mole de guajolote colocados en forma de cruz. Al fondo izquierdo de la fotografía se encuentran las mujeres nahuas en la zona del fogón preparando los alimentos de conmemoración. Fotografía del autor, 2018, Xaltipan, Cuetzalan, Puebla.

Estética simbólica de la ofrenda en la noche



Foto 20: La ofrenda es un espacio que representa el contacto entre lo sensible y no sensible, puente de comunión entre los difuntos y los vivos, símbolo que sintetiza la unión entre el mundo subterráneo, la tierra y el cielo celeste. Fotografía de Víctor Franco Alvarez (asistente en campo), 2019, Xaltipan, Cuetzalan, Puebla.



Foto 21: Los tatas o abuelitos son parte de las feligresías más activas en las celebraciones religiosas católicas de la comunidad. Aquí observamos el gesto de devoción de las generaciones mayores ante la divinidad que representa el calvario de Jesús. Fotografía del autor (2019), Xaltipan, Cuetzalan, Puebla.

BIBLIOGRAFÍA

- Agar, M. (1991). *Hacia un lenguaje etnográfico*. En Reynoso, C. (comp.) El surgimiento de la antropología posmoderna. México: Editorial Gedisa
- Anderson, A. (2007) *Pentecostalismo global y religión en Asia*. En Revista Cultura y Religión
- Báez-Jorge, F. (2009). *En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana*. En J. Broda, A. Gámez (coord.) Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales. Puebla, México: Dirección de Fomento Editorial BUAP
- Báez, L. (2004). *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. México: CDI, PNUD
- Barabas, A. M. (2006). *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: INAH, Editorial Porrúa
- Barbosa, H. A. (2010). *La muerte en el imaginario del México profundo*. México: Juan Pablos Editor. Universidad Autónoma del Estado de Morelos
- Bartolomé, M. A. (2005). *Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca*. En Cuadernos de Etnología, Núm. 3. México: CONACULTA/INAH
- Bartolomé, M. A. (2003). *En defensa de la etnografía. El Papel contemporáneo de la investigación intercultural*. En Revista de Antropología Social, vol. 12. España: Universidad Complutense de Madrid
- Bastian, J. P. (1997). *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica
- Bastian, J. P. (2011). *Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano*. En Odgers, O. (ed.) Pluralización religiosa de América Latina. México: El Colegio de la Frontera Norte/ CIESAS
- Bech, J., M. (2001). *De Husserl a Heidegger*. España: Ediciones Universidad de Barcelona
- Berger, P. (1971). *Para una teoría sociológica de la religión*. España: Kairós
- Blancarte, R. (2018). *Catolicismo en México*. En Blancarte, R. (coord.) Diccionario de religiones en América Latina. México: El Colegio de México, editorial Fondo de Cultura Económica

- Broda, J. (2009). *Ofrendas mesoamericanas y estudios de la ritualidad indígena*. En Broda, J. Gámez, A. (coord.) *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*. México: Dirección de Fomento Editorial BUAP
- Bonfil, G. (1990). *Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales*. En N. Canclini (edit.). *Las políticas culturales en América Latina*. México: Editorial Grijalbo
- Boyer, R. (1995). *La experiencia de lo sagrado*. En: Ries, J. (coord.) *Tratado de antropología de lo sagrado: El origen del homo religiosus*. España: Trotta
- Buber, M. (2014). *Eclipse de Dios*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica
- Canclini, G. C. (1990). *Introducción. Políticas culturales y crisis de desarrollo: un balance latinoamericano*. En Canclini, N. (edit.) *Las políticas culturales en América Latina*. México: Editorial Grijalbo.
- Ceriani, C. (2018). *Evangelismos Indígenas*. En Blancarte, R. (coord.) *Diccionario de religiones en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton NJ: Princeton University Press
- Choza, J. (2016). *Manual de antropología filosófica*. España: Editorial Thémata
- Crapanzano, V. (2007). *Textualización, mistificación y el poder de la estructura*. En *Revista de Antropología* vol.17. España: Universidad Complutense de Madrid
- De la Torre, R. Arias, P. (coord.) (2017). *Religiosidades trasplantadas: Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales*. México: Colegio de la Frontera Norte, Juan Pablos Editor
- De la Torre, R. (2012). *Religiones nómadas: creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: CIESAS
- De Martino, E. (1995). *Storia e Metastoria. I Fondamenti di una teoría del sacro*. Italia: Argo Lecce.
- Duch, L. (2001). *Antropología de la religión*. España: Editorial Herder
- Duméry, H. (1957). *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*. Francia: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur
- Duquesnoy, M. (2009). *In Semanauak taltipak. La complejidad de la cosmovisión chamánica de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Cuetzalan del Progreso*. En

- Broda, J. Gámez, A. (coord.) Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales. México: Dirección de Fomento Editorial BUAP
- Durkhiem, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. España: Editorial Akal
- Eliade, M. (2008). *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. España: Editorial Kairós
- Eliade, M. (1983). *Lo sagrado y lo profano*. España: Labor
- Eliade, M. (2009). *Tratado de la Historia de las Religiones*. México: Ediciones Era
- Farfán, M. M., Fernández, A. I., García, A. L. (2010). *Los inmigrantes otomíes: Reconfiguración religiosa y la conversión al pentecostalismo en la ciudad de Monterrey, Nuevo León*. En Quintal, E.F. Castilleja, A. Masferrer, E. (coord.) Los Dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de la pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México, Tomo II. México: INAH, Colección de Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio
- Florescano, E. (1997). *Sobre la naturaleza de los dioses en Mesoamérica*. En Estudios de la cultura náhuatl, Vol. XXVII. México: UNAM.
- Franco, R. L.M. (2022). *La hierofanía nahua: Lo Sagrado en el cambio y continuidad sociocultural*. En Barranco, N. y Taggart, J. (coord.) Colección de Etnografía Contemporánea del Estado de Puebla: Sistemas simbólicos y ritualidad-Hacer con saber. México: Universidad Intercultural del Estado de Puebla.
- García, M. B. (1987). *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: Colegio de México.
- Garine, I. (2016). *Antropología de la alimentación*. México: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unida de Apoyo Editorial, Universidad de Guadalajara
- Garma, C. (2018). *Pentecostalismo*. En Blancarte, R. (coord.) Diccionario de religiones en América Latina. México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México
- Garma, C. (1992). *Pentecostalismo rural y urbano en México, diferencias y semejanza*. En Alteridades, vol. 2, núm. México: Universidad Autónoma Metropolitana U-I
- Gaytán, F. (2018). *Secularización*. En Blancarte, R. (coord.) Diccionario de religiones en América Latina. México: El Colegio de México, editorial Fondo de Cultura Económica

- Gibu, S. R. (2011). *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*. México: Editorial Itaca, BUAP
- González, A. A. (2018). *Koujpataninij. La Danza de los Voladores, el tiempo y el territorio maseual*. En *Anales de Antropología*, Vol. 52, número 1. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
- González, T. Y. (1983). *Lo sagrado en Mesoamérica*. En *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, T. XXIX. México
- Grassi, M. (2017). *Lo sagrado (no) sucede... ¡gracias a Dios!* En Scannone, J.C. Walton, R. Esperón, J.P. (eds.) *El acontecimiento y lo sagrado*. Argentina: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba
- Grassi, M. (2012). *Fenomenología y filosofía de la religión en Henry Duméry*. En *Franciscanum*, Vol 54, núm, 158. Colombia: Universidad de San Buenaventura, Facultades de Filosofía y Teología
- Hernández, A. H. (2013). *Frontera norte de México: Escenarios de diversidad religiosa*. México: El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán
- Hernández, S. R., Fernández, C. C., Baptista, L. M. (2010). *Metodología de la Investigación. 5ª Edición*. México: Editorial McGraw-Hill
- Hervieu-Léger, D. (1996). *Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas*. En Giménez, G. (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México*. México Instituto Francés de América Latina/ UNAM
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2005). *La migración en Puebla*. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. México.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2020). *Información básica del Municipio de: Cuetzalan del Progreso. Región: Zacapoaxtla*. Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica del Estado de Puebla (CEIGEP) Recuperado de http://www.coteigep.puebla.gob.mx/components/fich_mun.php?id=21043
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2020). *Presentación de Resultados del Censo 2020*. Recuperado de https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2020/doc/cpv2020_pres_res_pue.pdf

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2020). *Población total inmigrante, emigrante y saldo neto migratorio por entidad federativa, años censales de 2000, 2010 y 2020*. Recuperado de https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=Migracion_Migracion_01_426da5e7-766a-42a9-baef-5768cde4fca9&idrt=130&opc=t

James, W. (1988). *Las variedades de la experiencia religiosa*. España: Orbis

Kawulich, B. (2005). *La observación participante como método de recolección de datos*. En *Qualitative Social Research*, vol. 6. Alemania: FQS

Lambert, Y. (1999). *Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?* En *Sociology of Religion*, vol. 60, núm. 3. Canada: University of Toronto

Lins Ribeiro, G. Escobar, A. (edit.) (2009). *Antropologías del Mundo: Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Clásicos y Contemporáneos en Antropología. México: CIESAS

Lok, R. (1991). *Gifts to the Dead and the Liveng. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan. Sierra Norte Puebla, México*. Leiden: Center of Non-Western Studies

López, A. A. (2012). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Volumen I. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM

López, A. A. (1989). *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM

López H. E. (1994). *Teología india, segundo Encuentro-Taller Latinoamericano*. Panamá: Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI), Edición Abya Yala

Lupo, A. (2001). *La cosmovisión de los nahuas de la sierra norte de Puebla*, En Broda, J., Báez-Jorge, (coord.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: CONACULTA, FCE

Marcus, G. E. (2001). *Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal*. En *Alteridades*. México: UAM-Iztapalapa.

Marías, J. (1978). *Historia de la filosofía*. España: Revista de Occidente

Martin, V. J. (1999). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. España: Editorial Trotta

- Martín, V. J. (2006). *Introducción a la fenomenología de la Religión*. España: Editorial Trotta
- Martelli, S. (1999). *Ni secularización ni desacralización, más bien desecularización; la teoría sociológica de la religión ante el cambio actual*. En *Religiones y Sociedad*, núm. 7. Argentina: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
- Marzal, M. (1994). *El Rostro Indio de Dios*. México: Centro de Reflexión Teológica, Universidad Iberoamericana
- Marzal, M. (2002). *Tierra Encantada: Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. España: Editorial Trotta
- Masferrer, K. E. (2010). *Apropiación de las alternativas religiosas en comunidades indígenas del estado de Puebla*. En Quintal, E.F. Castilleja, A. Masferrer, E. (coord.) *Los Dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de la pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*. México: INAH.
- Masferrer, K. E. (2006). *Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*. México: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz
- Masferrer, K. E. (2004). *¿Es del Cesar o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, Plaza y Valdés editores
- Masferrer, K. E. (1991). *Nuevos Movimientos y Tendencias religiosas en América Latina*. Varios autores en *“Religiones: Cuestiones teórico-metodológicas”*. En *Revista Religiones Latinoamericanas* (N. 1). México: Edición Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Instituto Nacional Indigenista (INI)
- Masferrer, K. E. (2013). *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Argentina: Libros de la Araucaria
- Mauss, M. (2006). *Manual de Etnografía*. Argentina: Editorial Fondo de Cultura Económica
- Mendoza, Á. C. (2007). *Subjetividad y experiencia religiosa posmoderna*. México: Universidad Iberoamericana
- Mendoza, Á. C. (2014). *La teología de la liberación en México: recepción creativa del Concilio Vaticano II*. En *Revista Teológica Xaveriana*, Vol. 64, núm 177. Colombia: Edición Pontificia Universidad Javeriana

- Mier, G. R. (2014). *La antropología en los umbrales de la interrogación fenomenológica: Los desafíos de la hermenéutica de la cultura*. En J. Méndez, E. Salgado, A. Torrentera (coords.) *Filosofía y antropología: interconexiones*. México: Editado Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata
- Millán, S. (1993). *La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*, México: INI, SDS
- Molinari, M, C. (1998). *Protestantismo y cambio religioso en el Tarahumara: apuntes para una teoría de la conversión*. En Masferrer K. (comp.) *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: ALER/Plaza y Valdés
- Montero A. J. (2007). *La fenomenología de la conciencia en Edmund Husserl*. Colombia: Universitas Philosophica
- Morello, G. (2007). *El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo*. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol, XLIX, núm 199. México: Edición: Universidad Nacional Autónoma de México
- Nisbet, R. Kuhn, T. White, L. (1988). *Cambio Social*. España: Alianza Editorial
- Otto, R. (1985). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. España: Alianza Editorial
- Parker, C. G. (2005). *¿América latina ya no es católica? pluralismo cultural y religioso creciente*. España: Universidad de Salamanca
- Parker, C. G. (2004). *La sociologie des religions a l'horizon 2050: un point de vue latino-américain*. En *Social Compass, International Federation of Institutes for Social & Socio-Religious Research*, vol. 51, núm 1
- Pedro, O. A. (2018). *Neopentecostalismo*. En Blancarte, R. (coord.) *Diccionario de religiones en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México
- Pettazzoni, R. (1967). *Essays on the History of Religions*. Netherlands: E.J. BRILL
- Picaza, X. (1999). *El Fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*. España: Editorial Trotta
- Poupard, P. (1987) *Diccionario de las Religiones*. España: Editorial Herder.

- Pujadas, J. J. (2000). *El método biográfico y los géneros de la memoria*. En Revista de Antropología Social vol. 9. España: Universidad Complutense de Madrid
- Rappaport, J. (2007). *Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración*. En Revista Colombiana de Antropología, Vol. 43. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia
- Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) (2016). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México ENCREER/RIFREM 2016*. México: El Colegio de la Frontera Norte (El Colef), El Colegio de Jalisco (Coljal), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Occidente)
- Ries, J. (1987) *Sagrado*. En Poupard, P. (director) Diccionario de las Religiones. España: Editorial Herder.
- Ries, J. (1995). *Tratado de antropología de lo sagrado: El origen del homo religiosus*. España: Trotta
- Ruiz R. J. (2009). *Análisis sociológico del discurso: métodos y lógicas*. En Qualitative Social Research, vol. 10. Alemania: FQS
- Sánchez, D. E. (2003). *San Miguelito y el Talokan: un sincretismo dual. La matriz cultural de una comunidad náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*. En Masferrer K. (coord.) Etnografía del Estado de Puebla: Puebla Norte. México: Secretaría de Cultura de Puebla
- Sandoval, C. (2002). *Investigación Cualitativa*. Colombia: ARFO
- San Román, T. (2008). *Sobre la investigación etnográfica*. En Debates, informes y entrevistas, Revista de Antropología Social. España.
- Santoyo, M. y Arellano, S. J. (1997). *El Instituto Lingüístico de Verano y el Protestantismo en México*. En Convergencia Revista de Ciencias Sociales, núm. 14. México: Edición Universidad Autónoma del Estado de México
- Serrano, G. (1986). *Naturaleza y Sentido de la intencionalidad*. Colombia: Universitas Philosophica, N° 7
- Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas (SICETNO) (2012). *Tosepan Titataniske S.C.L. (Unidos Venceremos)*. Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM. Recuperado de [SICETNO - Organización](#)
- Solares, B. (2010). *Perspectivas sociológicas en el estudio de la religión*. En Valverde, M. C. y Ruiz. M. (coord.) Teoría e Historia de las Religiones. Vol. 2. México: UNAM

- Soriano, N. R. (2018). *Guadalupanismo*, en Blancarte, R. (coord.) Diccionario de religiones en América Latina. México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México
- Walton, J. R. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Colombia: Editorial Aula de Humanidades, Universidad de San Buenaventura Cali
- Walton, R. (2017). *El acontecimiento, la teleología y lo sagrado*. En Scannone, J.C. Walton, R. Esperón, J.P. (eds.) El acontecimiento y lo sagrado. Argentina: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba
- Yllescas, Jorge A. (2018). *Santa Muerte: su expansión*. en Blancarte, R. (coord.) Diccionario de religiones en América Latina. México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México
- Zárate, R. A. (2003). *Las danzas tradicionales del estado de Puebla en el nuevo milenio*. En Masferrer, E. (edit.) Etnografía del Estado de Puebla Norte. México: Editorial Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Puebla.
- Zubiri, X. (1978). *Naturaleza, Historia, Dios*. España: Alianza editorial.