



LILLIAN IVONNE HERNÁNDEZ ZEIND
lila.zeind@hotmail.com
Universidad Autónoma de Yucatán, México

RELIGIOSIDAD POPULAR DE JUVENTUDES MAYAS:
UNA MIRADA A LO SAGRADO EN LA TIERRA
DOI: [10.25009/clivajesrcs.i19.2768](https://doi.org/10.25009/clivajesrcs.i19.2768)

Clivajes. Revista de Ciencias Sociales. Año X, número 19, julio-diciembre 2023, pp. 127-153
<https://clivajes.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/2768/4572>
Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana

Clivajes. Revista de Ciencias Sociales/ISSN: 2395-9495/IIH-S, UV/Xalapa, Veracruz, México

Aceptado:
27/09/2023



RELIGIOSIDAD POPULAR DE JUVENTUDES MAYAS: *UNA MIRADA A LO SAGRADO EN LA TIERRA*

Lillian Ivonne Hernández Zeind*

Resumen

El objetivo de este trabajo es reflexionar acerca de la religiosidad popular de los jóvenes católicos de Tetiz, Yucatán, y el vínculo con el significado que han construido en torno a la virgen de la localidad. La religiosidad popular teticeña se entiende como una manifestación cultural cotidiana de los dogmas eclesíásticos, con tintes tradicionales, basados en las costumbres de Tetiz. Tanto en México como en Yucatán, y específicamente en Tetiz, las tradiciones religiosas están empapados de su iconofilia, ya que la imagen de la virgen aporta significados, como la fe y la solidaridad, y los conecta principalmente con la identidad de las y los teticeños, lo que les permite transitar con libertad en sus constructos tradicionales, así como en sus costumbres y cosmovisión. Se subraya que el análisis y la comprensión de la religiosidad popular necesitan considerar factores de cada esfera social, colmados de símbolos y significados, que distinguen y dan sentido a la realidad social que se estudia en un momento histórico específico.

Palabras clave: Religiosidad popular, Juventudes, Iconofilia

POPULAR RELIGIOSITY OF MAYAN YOUTH: *A LOOK TO THE SACRED OF THE LAND*

Summary

The objective of this paper is to reflect on the popular religiosity of young Catholics in Tetiz, Yucatan, and the bond with the meaning they have built around the virgin of the town. Tetiz popular religiosity is understood as an everyday cultural manifestation of ecclesiastical dogmas, with traditional overtones, based on the customs of Tetiz. Both in Mexico and in Yucatan, and specifically in Tetiz, religious traditions are steeped in their iconophilia, since the image of the virgin brings meanings such as faith and solidarity and connects them mainly with the identity of the Teticeños, which allows them to move freely in their traditional constructs, as well as in their customs and worldview. It is emphasized that the analysis and understanding of popular religiosity need to consider factors of each social sphere, full of symbols and meanings, which distinguish and give meaning to the social reality being studied at a specific historical moment.

Keywords: Popular religiosity, Youth, Iconophilia

RELIGIOSITE POPULAIRE DES JEUNESSES MAYAS : *UN REGARD DU SACRE DANS LA TERRE*

Résumé

L'objectif de ce travail est de réfléchir à propos la religiosité populaire des jeunes catholiques de Tetiz, Yucatán et le lien avec la signification qu'ils ont construit autour de la vierge de ladite ville. La religiosité populaire de Tetiz est comprise comme une manifestation culturelle quotidienne des dogmes ecclésiastiques, avec des tons traditionnels, basés dans les coutumes de Tetiz. Tantôt à la ville de Mexico comme à la ville de Yucatán, et particulièrement à la ville de Tetiz, les traditions religieuses sont trempées de leur iconophilie, car l'image de la vierge apporte des significations comme la foi et la solidarité, et elle les connecte principalement avec l'identité des habitants de Tetiz, ce qui leur permet de transiter avec de la liberté dans leurs *constructs* traditionnels, ainsi que dans leurs coutumes et cosmovisions. On souligne que l'analyse et la compréhension de la religiosité populaire nécessitent considérer des facteurs de chaque espère sociale remplie de symboles et de significations qui distinguent et donnent du sens à la réalité sociale qui est étudiée dans un moment historique spécifique.

Mots clé : Religiosité populaire, Jeunesses, Iconophili

* Doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma de Yucatán.

INTRODUCCIÓN

La religión es un campo de estudio sumamente fértil que, sin duda, se encuentra en constante cambio y construcción. Cada persona expresa, manifiesta y practica la religión de diferente manera, ya que la experiencia con “lo sagrado” y “lo divino” es personal. La religiosidad popular ha sido investigada por estudiosos tales como Gilberto Giménez Montiel (2013), Cristian Parker (1993), Enrique Dussel (2016), Félix Báez-Jorge (2011) y Angela Renée de la Torre Castellanos (2021), por mencionar algunos.

También resulta importante destacar que en diferentes estudios de décadas pasadas se hacía referencia al catolicismo popular con un carácter peyorativo, dada la asociación con el contexto lingüístico que descalificaba lo popular y se vinculaba con una religión inferior, por no ser ortodoxa. En la década de los setenta, aún se entendía la religiosidad popular como una devoción practicada por las masas o las “clases subalternas” y separada de la “oficialidad” de la Iglesia católica. Con el paso del tiempo, se ha logrado superar la adjetivación negativa de la religiosidad popular y apartar su estudio de connotaciones antagónicas a los dogmas formales de la Iglesia católica.

Si consideramos lo anterior, es indispensable referir también que el concepto de “religiosidad popular” ha generado discusiones académicas, puesto que unos lo aceptan y otros lo rechazan; a través del análisis realizado podremos ver cómo ha evolucionado la manera en la que se le concibe, se estudia y se comprende. Dicho lo anterior, comenzaré con el abordaje del tema focal del texto. La participación de los jóvenes en el sistema de la religiosidad popular ha representado, en el espacio de estudio, el resguardo, la continuidad y el respeto de un cúmulo de cosmovisiones familiares, sociales y culturales, relacionado íntimamente con las peregrinaciones, procesiones, fiestas patronales, visitas anuales, rituales públicos y prácticas ancestrales.

EL ESPACIO

El estado de Yucatán, hasta el año 2020, contaba con 2,320,898 habitantes distribuidos en los 106 municipios que lo conforman (Instituto Nacional de Estadística y Geografía/ INEGI, 2020). El INEGI reveló que el porcentaje de personas que tienen una autoadscripción indígena completa o parcial en la entidad federativa es de 68%; igualmente, Yucatán se sitúa como el estado número uno cuya su población se considera indígena (Consejo de Planeación y Evaluación del Estado de Yucatán, 2019: 176).

El espacio donde se realiza la investigación es la cabecera del municipio de Tetiz. De acuerdo con su toponimia, Tetiz quiere decir “escoger o seleccionar camote”, deriva de las voces Tet “escoger”, e iz “camote” (Gobierno del Estado de Yucatán, s.f.). Según el INEGI, este municipio es considerado indígena.

Hasta 2020, el 31.21% de la población de Tetiz hablaba una lengua indígena: el 99.9% hablaba maya y sólo el 0.1% hablaba ch’ol. Al considerar lo anterior, resulta indispensable reconocer la relevancia que tiene el uso de la lengua materna maya-yucateca, pues es un elemento vital para la construcción de su identidad y, también, para la construcción social de su realidad (Vázquez Pasos, 1999: 223). Además menester señalar que, tal como afirma Báez-Jorge (2011: 18): “el medio rural indígena, más apegado a las tradiciones, sigue por lo común considerándose católico. Esto explica la nueva tolerancia de la jerarquía eclesiástica respecto de la “religión popular”, hasta en sus manifestaciones más abiertamente chamanísticas”. En cuanto a las características económicas actuales de la localidad, el INEGI (2020a: 188) estableció que del total de habitantes, el 61.3% pertenece a la población económicamente activa, de la cual 64.7% son hombres y 35.3%, mujeres.

Con respecto al municipio de Tetiz, éste se encuentra situado al noroeste de Mérida, ocupa una superficie de 318.87 km²; limita al norte con Hunucmá, al sur con el municipio de Kinchil, al este con Samahil y al oeste con Celestún. Cuenta con 5,464 habitantes, de los cuales 51.0% son hombres y 49.0%, mujeres (INEGI y Censo de Población y Vivienda, 2020a:188). Del total de hombres en el municipio de Tetiz, hasta 2020, 2,583 se consideraban católicos; de éstos, los jóvenes de 18 a 34 años eran 764 y 1,819 eran hombres católicos de otras edades (INEGI, 2020b).

En Tetiz, son principalmente mujeres quienes venden alimentos e insumos para la preparación de la comida. Por las mañanas, precisamente en la calle frente al mercado, las señoras se colocan a vender verduras: tomates, cebollas, calabazas criollas, zanahorias, papas y pepinos. También venden algunas frutas locales y diferentes tipos de flores. No son muy variados sus productos.

En cuanto a los hombres, hay señores que, por su apariencia física, parecen tener entre 60 y 70 años; unos caminan hacia el parque para sentarse por largos ratos en las bancas de la periferia y platican entre ellos. Otros van a la iglesia y siguen el protocolo instalado como medida de prevención del Covid-19. Son los hombres quienes manejan tricitaxis y mototaxis. Las mujeres usan los triciclos como medio de transporte.

La localidad cuenta con dos escuelas preescolares, una de éstas se llama Manuel Ávila Camacho y se localiza en la calle 22; la otra se ubica en la calle 17 y se llama Silvio Zavala Vallado. Además, cuenta con dos escuelas primarias; una se ubica justo frente a la Iglesia de

San Bernardino de Siena y tiene por nombre Gabino de J. Vázquez, y la otra se llama Luis Donaldo Colosio Murrieta. En Tetiz se encuentra también la Escuela Secundaria Edgar Eulogio Moguel Barreta. Todas estas instituciones educativas sólo imparten clases en el turno matutino. Cabe decir que en la localidad no se cuenta con escuelas de educación media-superior, siendo las más cercanas las de Hunucmá y Nohuayún.

Con respecto al tema de salud, en Tetiz se encuentra una Unidad Básica de Rehabilitación y la Unidad Médica Rural (UMR) número 57 del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), ambas en la calle 20. Asimismo, como complemento a los horarios de atención de la UMR del IMSS, hay una pequeña clínica “Médico 24/7”, donde se ofrece atención vespertina.

En Tetiz se localiza el Jardín Suut K’iin Lool, que significa “flor de girasol” en maya, un proyecto que comenzó con una promesa de amor. Ernesto Tinal prometió a su esposa, Yazmín May, obsequiarle un jardín de girasoles, debido al gusto de ella por dicha flor. En septiembre de 2019 inició con un jardín pequeño con apenas 50 plantas; sin embargo, a la fecha se ha convertido en punto de reunión para turistas, ya que, además de recorrerlo, ahí pueden realizarse diferentes actividades: espectáculos de danza, teatro y canto que se presentan de manera programada durante los fines de semana, así como venta artesanías, productos y alimentos regionales, y para los niños hay una pequeña área de juego y una alberca.

Al respecto, Francisca¹ (Comunicación personal, 20 de febrero de 2022), afirma que el emprendimiento de los esposos en el Jardín Suut K’iin Lool se ha convertido en fuente de empleo para varias familias, ya que cuenta con espacios donde se vende alimentos, refrescos, recuerdos, y un joven del pueblo se dedica a hacer sesiones fotográficas para las personas que visitan el lugar. El jardín es manejado por los esposos y parte de las ganancias se destina al mantenimiento de las más de 15 mil flores que hay actualmente. El proyecto se abrió al público en febrero y como atractivo turístico el 15 de mayo de 2021.

En cuanto a los cultos relacionados con la religión, es esencial mencionar que en Tetiz no hay iglesias distintas a la católica, pero sí personas que no profesan el catolicismo; éstas suelen hacer pequeñas reuniones en casas de personas afines a su ideología. Con lo que respecta a la religión católica, la mayor parte de los asistentes a las misas son señoras mayores e infantes, los jóvenes de entre 18 y 35 años se presentan con menos frecuencia, a pesar de haber misas en diferentes horarios según el día.

¹ Francisca, originaria de Tetiz, se encarga de cobrar la entrada al Jardín Suut K’iin Lool.

JÓVENES TETICEÑOS

Los sujetos de la investigación a que alude este artículo fueron jóvenes católicos, miembros activos del grupo de cargadores y custodios de la Iglesia de Tetiz. Para hablar de ellos se requiere identificar dos grandes tendencias de estudio de estas colectividades; la primera es asumir como “jóvenes” a los individuos considerando un criterio establecido, por lo general asociado a un rango de edad; la segunda, de acuerdo con Pérez Ruiz (2019), quien apunta que es fundamental realizar una indagación acerca de la existencia o nociones que pudieran equipararse a la de “joven” en el espacio de la investigación, lo cual en este caso se consigue mediante la exploración en el municipio de Tetiz acerca de la existencia, o no, de esta definición para referirse a algún grupo que asemeje a las “juventudes” teticeñas. En este sentido, resulta indispensable poner énfasis en el debate al respecto.

En *Condiciones y representaciones de la niñez. Tres generaciones de niños y niñas en una comisaría del municipio de Mérida* (2009), la antropóloga Guadalupe Reyes Domínguez señala que “la periodización que se hace del ciclo vital de las personas y los contenidos culturales que se atribuyen a cada etapa del desarrollo humano son entendidos en formas variables en diversos contextos sociohistóricos” (p. 39). Reyes se refiere a la niñez, pero sin duda remite de igual modo al término “joven”, pues apunta que la infancia es una construcción social y su significado está sujeto a un proceso de constante negociación y cambio (2009: 39).

La juventud es una construcción social, es decir, una abstracción conceptual construida por la sociedad que posee características históricas; dicho de otro modo, no se puede abordar la “juventud” como una etapa universal y socialmente aceptada, sino como “juventudes”, sobre todo en una sociedad estratificada como la nuestra donde cada clase social tiene su propia juventud. Lo mismo con la niñez y la senectud.

La autora destaca la frecuencia con la cual suele pensarse que los términos “vejez, juventud, adolescencia o niñez se refieren a períodos naturales en el proceso de desarrollo del ser humano y que se trata de fases claramente distinguibles y semejantes en diversos textos o grupos de población” (2009: 40). Lo más relevante de lo anterior es que en distintas sociedades y culturas hay cambios en la periodización del ciclo vital de las personas, su duración y características en cada etapa.

Otra de las posturas que concuerdan con lo antes plasmado, es la del antropólogo Yassir Jesús Rodríguez Martínez (2009), quien realizó un estudio acerca de las juventudes, específicamente de la juventud en el contexto de Caucel (comisaría de Mérida, Yucatán). Apunta, inicialmente, que la categoría “juventud” carece de un significado unívoco; asimismo señala que es una construcción social relativa en el tiempo y en el espacio (p. 93).

Algunos de los autores que han encaminado sus estudios al tema de la juventud en ciencias sociales y coinciden en sus posturas son Rossana Reguillo (2003) y Roberto Brito Lemus (2002); ambos consideran que el concepto *juventud* refiere una condición sociocultural producto del capitalismo. Igualmente opinan que la categoría “jóvenes”, y lo que se entiende como juventudes, se muestra en torno a los cambios sociales que a lo largo de la historia tuvieron lugar como producto de la posguerra (Reguillo, 2003: 360-368).

De acuerdo con lo antedicho, este artículo se apegará a la primera tendencia. Al respecto, cabe mencionar datos estadísticos del INEGI, a manera de esbozo del marco de referencia, y no con el propósito de adherirme a la diferencia que propone de las juventudes en rangos etarios: a) de 15 a 19 años; b) de 20 a 24 años; c) de 25 a 29 años; y d) de 30 a 34 años.

Hasta el año 2020, el primer rango etario era el equivalente al 4.0% del total de la población del municipio de Tetiz; por otro lado, los jóvenes de 20 a 24 años ascendían al 4.6%, el total de los jóvenes del tercer rango, es decir, los de 25 hasta 29 años de edad eran aproximadamente 4.5% del total de la población y, por último, el rango de 30 a 34 años representaba al 3.9% de la población de la localidad (INEGI, s.f.).

RELIGIÓN

El concepto de *religión* resulta complejo de estudiar por dos cuestiones primordiales: su polivalencia y su interacción con otros símbolos sociales. Por lo anterior, comenzaré por mencionar que la religión ha tenido presencia en la tierra desde la aparición del ser humano. Con frecuencia se rechaza la existencia de una teología en las mal denominadas “religiones primitivas”; empero, con el paso del tiempo y conjuntamente con la evolución del debate en torno a la religión, parece haber tomado fuerza la reflexión sobre la forma de entender la “teología”, ya no como el contenido en un libro sagrado, sino como una “tradición mítica” y experiencia religiosa de un pueblo, hecha por especialistas en diferentes contextos (grupala, familiar) y es así como todas las religiones se consideran poseedoras de teología (Marzal, 2002). Con la intención de definir la religión, comienzo el análisis con definiciones clásicas para trazar el camino recorrido en las diferentes áreas de conocimiento.

Durkheim, en el capítulo I de su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (2000), plasma su definición de religión. El sociólogo francés excluye las definiciones orientadas o fundamentadas en lo sobrenatural y en lo divino, tales como la de Herber Spencer, Muller y la de Tylor, cuya definición mínima de religión es “creer en seres espirituales” (1981: 28, citado en Marzal, 2002: 19), postura con la que no era afín Durkheim, por suponer la

existencia de religiones sin seres espirituales o Dios, por lo cual deja claro que la idea de religión es inseparable de la idea de la Iglesia y de la comunidad de fieles. Señala cómo para él la religión pareciera ser una cosa preponderantemente colectiva (Durkheim, 2000: 49) y deja en el olvido que la religión cumple también la función de dar sentido a la vida personal. De tal manera, en el primer capítulo de la obra, Durkheim (2000: 49) define: *Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas e interdictas, creencias a todos aquéllos que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquéllos que adhieren a ellas.*

De este modo, desde la perspectiva durkheimiana, el objeto de la religión son las “cosas sagradas”, y el pensamiento religioso tiene como rasgo distintivo la división del mundo en dos dominios, uno que atiende a todo lo sagrado y otro a todo lo profano. Conjuntamente, refiere que para comprender la religión se categorizan en dos dimensiones básicas: i) las creencias, que son estado de la opinión, y ii) los ritos, que son modos de acción determinado.

El antropólogo estadounidense Clifford Geertz (1926) tuvo un enfoque simbólico en el estudio de la religión. En su obra clásica *La interpretación de las culturas*, define la religión como:

- 1) un sistema de símbolos que obra para
- 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres,
- 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y
- 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que
- 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (2003: 89).

Así, resulta indispensable apuntar que la religión ha sido estudiada no sólo desde la óptica de la sociología, la teología o la antropología, sino, además, desde la psicología, y una de las personas que se encargó del estudio de la psicología de la religión fue William James (1902). El autor norteamericano señala la existencia de dos tipos de religión; una religión institucional, en la cual se engloban los cultos, sacrificios, organización y jerarquía eclesiástica, dogmas y teología, y, por otro, la religión personal, en la cual se incluye actitudes internas del hombre.

William James, autor de *Las variedades de la experiencia religiosa*, admite que “las creencias religiosas se basan en una experiencia específica, cuyo valor demostrativo, en un sentido, no es inferior, al de las experiencias científicas” (Marzal, 2002: 56). Al estudiar la religión personal debe también considerarse dejar fuera las valoraciones morales de todo tipo acerca de la actitud religiosa de los sujetos o de los grupos (James, W., 1902, citado en Mafla Terán, 2013). En consecuencia, al hacer referencia a la psicología de la religión también

resulta de especial interés analizar la postura de Carl Gustav Jung; el psicólogo suizo define a la religión como:

una actitud especial del psiquismo humano que se puede calificar de consideración y observancia solícitas de ciertos factores dinámicos concebidos como potencias, que dentro de su mundo la experiencia le ha presentado como suficientemente poderosos, peligrosos o útiles como para tomarlos en consideración” (Jung, 1972, citado por Yllá, 1976: 156).

Otro de los grandes aportes de Jung fue la postura con respecto a la religión, sobre la que menciona que todos sus contenidos son símbolos, concretamente “símbolos arquetípicos, que dependen secundariamente del arquetipo ANIMA. Ya sabemos que este arquetipo es la matriz de lo intuitivo e irracional... (Yllá, 1976: 156). Pareciera que Jung buscó dejar en claro que al menos desde su punto de vista los contenidos religiosos “son una necesidad psicológica del ser humano” (Yllá: 157).

Con la intención de abordar un poco más abiertamente el estudio de la religión desde la mirada psicológica, consideré válido estudiar la postura de Antoine Vergote (1983), en su obra *Religion, foi, incroyance*, debido a que la psicología de la religión de finales del siglo XIX y del siglo XX ha demostrado que la religión cumple funciones fundamentales en la vida de las personas. En la mencionada obra, Vergote indica que el propósito de la psicología de la religión es comprender la forma en la cual se produce la relación religiosa como algo significativo para la vida de las personas. Además, subraya que la religión, considerada un sistema simbólico, posee un poder de excitación; sin embargo, el hombre es religioso si retoma la religión por iniciativa propia. Así, esta iniciativa humana se concentra en la fuerza y en los procesos psíquicos que se encuentran permeados de lógica personal y es justamente de ésta de la que se encarga la psicología.

Ahora bien, Vergote parte de la premisa de que “al ubicar la religión vivida en el intercambio entre el sistema simbólico y la iniciativa humana, existe un espacio no solo para historias individuales, sino también para expresiones de creación de “nuevas religiones” (1983: 29-30). De manera conjunta con los autores referidos, encontramos que Jorge Ramírez Calzadilla apunta, entre múltiples cosas, que la significación social de la religión se puede notar por un cúmulo entero de factores, de forma específica, por su capacidad de incidir en la vida social, especialmente en la reproducción de una sociedad concreta (2004: 5).

Por otro lado, investigadores como María Elena Camarena Adame y Gerardo Tunal Santiago señalan que la religión “cobra fuerza como fenómeno cultural debido a que ésta ayuda a construir la personalidad en la infancia y a asegurar la cohesión social a través de la configuración de un *ethos* colectivo” (2009: 13). El tema de la religión, al igual que el de la

cultura, ha sido materia de estudio para diversos teóricos; uno de los más importantes es Carlos Garma Navarro, antropólogo mexicano para quien la religión “es un sistema de creencias y prácticas que hacen referencia a la relación entre lo humano y lo sobrenatural” (1997: 105). Así, tal como se señaló inicialmente, resulta indispensable referir, al menos de manera sintética, algunas de las formas en las que se ha definido el concepto *religión*.

RELIGIOSIDAD POPULAR

El fértil tema de la religión se encuentra en constante cambio y construcción; dicho de otro modo, expresamos, ejercemos y manifestamos la religión de diferentes maneras; una de ellas es la religión popular. Este tipo de religión ha sido investigado por estudiosos tales como Cristian Parker (1993), Manuel Delgado (1993), Félix Báez-Jorge (2011), Enrique Dussel (2016), Gilberto Giménez Montiel (2013) y Angela Renée de la Torre (2013), por mencionar algunos. De acuerdo con Manuel Delgado, quien, tras un análisis sustancial, en 1993 manifestó que:

Cualquiera que sea su desarrollo, toda teoría sobre la *religión popular* se alimenta de una dicotomía que opone a ésta aquella otra que suele ser denominada *religión oficial*. La relación entre estas dos modalidades puede establecerse de distintas formas. Una de las más divulgadas tendencias alrededor de la religión popular, o mejor en este caso, de *religiosidad*, *cristianismo* o *catolicismo popular*, parte de la premisa de que sólo existe la religión católica y que las prácticas piadosas llamadas populares son la manera que tiene ésta de darse entre los lugares «bajos» del sistema de estratificación social, incapaces de acceder a la sofisticación del discurso teológico aceptado (1993: 4).

Al respecto, el antropólogo veracruzano Félix Báez-Jorge, en *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en México indígena*, enuncia su postura respecto a la religiosidad popular, en la cual señala que:

Es absurdo [...] considerar la religiosidad popular como algo siempre opuesto a la religión de la jerarquía. Entre ambas ha existido, a lo largo de la historia cristiana, una relación compleja y fluida que va de la coincidencia a la contradicción, pasando por diversos grados intermedios. La jerarquía unas veces ha propuesto, otras ha tolerado, otras ha prescrito y otras, finalmente, ha proscrito determinadas realidades del pueblo [que] por su parte ha respondido con actitudes que han oscilado entre la aceptación voluntaria, la sumisión forzada-forzosa, la remodelación (sincretización) y el rechazo (2011: 69).

Báez-Jorge se adentra no sólo en el estudio de la religiosidad popular, sino de forma específica en la religiosidad popular indígena que, tal cual explica el autor, sustenta lealtades, identifica alteridades y cohesionan a partir de la dimensión funcional del pasado que se expresa

en las dinámicas del presente. Asimismo, concluye que la particularidad de independencia relativa que presenta la religiosidad popular indígena frente al marco canónico de la religión oficial contribuye a definir la adscripción social y la corporatividad comunitaria, funcionando entonces como una expresión local del poder (2011: 261).

Báez-Jorge menciona que, en el caso de México, la dinámica de la religiosidad popular indígena se manifiesta de forma específica y diferente, es decir, “evidencia renovadas expresiones cúllicas que refieren tanto a antiguos símbolos religiosos como inéditas configuraciones en torno a lo sagrado, insertas en las diversas modalidades y grados que la modernidad asume en las comunidades indígenas” (2011: 30-31).

Al respecto Miguel Mellado, menciona que la religiosidad popular carece con frecuencia de contenidos estrictamente dogmáticos; de ahí que a veces cree ciertas tensiones con la religión oficial. Es más bien un tipo de religiosidad pragmática, ligada a situaciones o acontecimientos personales concretos, propia de sectores económicos, culturales y sociales determinados (1997: 73). Mellado, indica que, entre las características de la religiosidad popular no hay que perder de vista: “la mezcla confusa entre religión y sociedad, la importancia de los símbolos, el papel de los ritos y ceremonias, el individualismo religioso, la folklorización de la religión así como la presencia de los santos y de los santuarios” (Cebrián, citado por Mellado, 1997: 73).

Ramírez Calzadilla señala, asimismo, que en la religiosidad popular se logra expresar el rico potencial creador del imaginario del pueblo; resume las vivencias históricamente compartidas y el modo con que el pueblo asume y manifiesta la representación de sus problemas y el modo de enfrentarlos, así como sus fiestas y esperanzas” (2004: 2). Por su parte, Aldo Rubén Ameigeiras en su obra *Religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina*, atiende con precisión la relevancia de “lo popular” de la religiosidad y concluye que ésta ha “pasado a sufrir los mismos cuestionamientos que han experimentado otras expresiones culturales por el solo hecho de su exclusiva pertenencia popular, convertida en la causa de su descalificación y desvalorización” (2008: 9).

Aunado a lo anterior, Aldo Rubén Ameigeiras afirma que la religiosidad popular se encuentra estrechamente vinculada con “las matrices culturales de los sectores populares y con los procesos de recomposición de las creencias en el espeso manto del tejido social en que mujeres y hombres desarrollan su vida cotidiana” (2008: 91). Opina que las creencias religiosas populares constituyen un conjunto de “convicciones individuales y colectivas que otorgan sentido a las experiencias de los creyentes, pero que además constituyen un recurso clave en el despliegue de sus relaciones sociales en la singularidad de los distintos contextos sociales en los cuales se generan y expanden” (2008: 91-92). En el mismo tenor, De la Torre

Castellanos enfatiza que “la religiosidad popular se rige por el saber práctico y por la eficacia simbólica, y no por la erudición, el dogma, la doctrina o la coherencia ideológica” (2013: 8). Señala que el término *religiosidad* se adopta no por ser un concepto dicotómico, sino por ser un:

espacio umbral (“entre- medio”) entre la institución y el individuo, entre la tradición y la modernidad, entre la continuidad y el cambio, que plantea el hecho de que si bien la experiencia de lo religioso es cada vez más desinstitucionalizada, ésta no se experimenta de manera aislada e individual, sino inmersa en una experiencia colectiva y social (2013: 17).

Es importante tener en cuenta que se necesita separar lo religioso de la religión, con el propósito de reconocer que la religiosidad popular es una forma específica de sentir, pensar y actuar, que va de la mano con la dinámica religiosa de cada pueblo y tiende a recrear fervores religiosos con mayor inclinación hacia lo festivo y lo masivo.

LA VIRGEN DE TETIZ

En este espacio se describe el significado que los jóvenes católicos de Tetiz han construido en torno a la virgen de la localidad, pues la atribución de significados, la diversidad de prácticas cotidianas, las experiencias familiares e individuales; las percepciones, los espacios sociales en los que se desarrolla la vida de una persona y las maneras de apropiación son puntos indispensables para la comprensión del tema.

Es importante señalar, en este punto, una de las dimensiones del sistema religioso: *la creencia*. En el contexto teticeño esta dimensión tiene gran relevancia para la feligrésía. La creencia en lo divino se vincula con los ritos y viceversa. En su *Tierra encantada*, Marzal afirma al respecto que:

... pudiendo decirse que los ritos dependen de las creencias, pero también lo contrario, que las creencias dependen de los ritos; en efecto, se dice que «nadie reza si no cree», lo cual parece lógico porque nadie trata de comunicarse con un ser superior si no acepta de algún modo su existencia; pero también se dice que «nadie cree si no reza», porque el rito sirve para mantener la creencia, como se vio en Geertz (2002: 28).

La creencia en la virgen de Tetiz por parte de los jóvenes suele ser expresada en rituales religiosos que conducen al mantenimiento y reproducción de los sistemas sociales que articulan la coexistencia intercomunal sobre el espacio definido como “propio”. Sobre

ello, en la *Historia y milagros de Nuestra Señora de Tetiz*, de José Iván Borges Castillo,² el autor apunta que desde su origen “los atributos que rodearon [a la virgen], la luna, agua, naturaleza, candor, virginidad y maternidad, fuente de vida y bondad no les era ajeno al pueblo maya conquistado” (s.f.:10), es decir, la feligresía adoptó la imagen de la virgen como algo simbólico.

Ahora bien, la imagen venerada con profunda devoción en el pueblo de Tetiz es conocida con diferentes nombres: La Pobre de Dios, la virgen del pueblo de Tetiz y Nuestra Señora de Tetiz son alguno de ellos. La imagen conocida como virgen de Tetiz llegó al pueblo en la segunda mitad del siglo XVII, pero fue hasta el año de 1650 cuando la figura contó con una cofradía entre los indígenas del pueblo. Como parte de las prácticas devocionales destacadas se acentuaba el rezo de novenas en su honor (Borges Castillo: 7-10). Entre las fiestas en torno a la virgen de Tetiz, destaca la del 15 de agosto, fecha en que se celebra la fiesta solemne de la Asunción de la virgen María. Aunada a ésta, la fiesta del 8 de diciembre, en honor a la Purísima Concepción, también conocida como la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen (Chin Keb, comunicación personal, 31 de enero de 2022).

Los cambios constitucionales suscitados a inicios del siglo XX marcaron la historia de la vida religiosa, ya que tanto en Yucatán como en todo México se vivió un período antirreligioso. La Constitución de 1917 se reformó y en ella se estableció la prohibición de practicar el culto fuera de los templos, el no reconocimiento de personalidad jurídica a las Iglesias, la negación al clero del derecho de poseer bienes raíces y de participar en política. Posteriormente a la reforma, diversas circunstancias originaron destrucción de imágenes sagradas, saqueos, derribamiento de templos católicos y muerte de sacerdotes, hombres, mujeres y niños (Hernández Padilla, 2003).

No obstante, pese a la clausura de los cultos y la persecución religiosa, los yucatecos católicos, aun con temor de las sanciones, resguardaban sus imágenes sagradas. En el caso específico de la virgen de Tetiz, Cetina Aguilar destaca, en *Breves datos históricos y culturales del municipio de Hunucmá*, que:

Bajo la oscuridad de la noche un reducido número de valientes devotos saca sigilosamente la sagrada imagen de Nuestra Señora de Tetiz, previendo un posible atentado sacrílego, escondiéndola primeramente en una antigua cueva, con firme propósito de resguardarla los autores guardaron secreto, que pronto se filtró, propagada la noticia de su paradero, pronto los devotos llevaban flores y encendían veladoras a la entrada, siendo evidente su ubicación la asechanza mortal de nuevo latía, siendo llevando a resguardo a un pozo seco donde fue metida la sagrada imagen, a este lugar se conoció en lengua maya como: Che'en Ko'olebil,

² La obra fue financiada por feligreses teticeños; entre ellos, José Asunción Cool Tinal, José Leonardo Balam Chuc, Luis Fernando Poot Chim, Ervin Ricardo Chin Keb y el grupo de custodios de Nuestra Señora de Tetiz, enriquecida con información y fotografías del archivo personal del maestro Jesús Rafael Mendoza Rodríguez,

en castellano el “Pozo de la Virgen”. Pasada la primera gran etapa de persecución unos campesinos rescatan a imagen de Nuestra Señora y la exponen a veneración primeramente en una capilla antigua por camino de la ex hacienda Chic Ché, perdiendo el temor y llegando noticias de establecidas las relaciones entre el gobierno mexicano y la iglesia se trasladó la sagrada imagen a su santuario. Estos sucesos ocurrieron entre principios del año de 1916 y mediados de 1919 (sic) (Cetina Aguilar, 2006: 184).

Para el año 1921, se retomaron los traslados anuales de la virgen de Tetiz a la parroquia de Hunucmá; sin embargo, a consecuencia de la segunda persecución religiosa y de los perseverantes problemas locales entre el gobierno y la arquidiócesis, hubo momentos en que se suspendieron, hasta regularizarse en 1946 (Cetina Aguilar, 2006: 188). Cabe decir que la imagen de la virgen de Tetiz ha sido restaurada en diversas ocasiones, una de las más relevantes fue a inicios de 1872, a instancias del cura Ramón Peniche para mejorarla (se hicieron modificaciones a la imagen, pero en todo momento se le cuidó). En esta restauración, a la virgen se le puso cuerpo, retirando el bastidor antiguo, y también brazos, pues por estar unidas sus manos al pecho carecía de ellos (Borges Castillo: 40-43).

Luego de la persecución religiosa y debido al deterioro que sufrió al esconderla, se restauró nuevamente la pintura de la imagen. Resulta insoslayable mencionar que, con motivo de la inculturación del evangelio, la virgen de Tetiz fue ataviada por primera ocasión con el terno yucateco en enero de 1980 (ver Figura 1) (Borges Castillo: 40). Además de las modificaciones referidas, los retoques realizados a la imagen de la virgen han sido comunicados por el párroco en turno a la feligresía.³ Una costumbre muy arraigada por los feligreses de Tetiz es el cambio de atuendo de la virgen y la colocación de los sombreros a su salida, visitas o viajes a comunidades (ver Figura 2).

Los sombreros y los rebosos son símbolo de Peregrina, como también se le conoce. Lo relevante es que a su llegada al lugar que visita, se le coloca una corona y se le fija como señal y representación de Señora Reina principal. Actualmente la virgen cuenta con dos coronas. Ervin Ricardo Chin Keb, catequista de la iglesia de San Bernardino de Siena en Tetiz, destaca:

... fantástico, ahorita actualmente tiene dos nada más, una de filigrana de plata bañada en oro que es la más grande, la llaman la corona imperial, y tiene una corona pequeña, que esa la mandaron a hacer para su coronación... Creo que el señor Castro Ruiz.⁴ El caso es que... una está ahí. Pero sí, son las más actuales que tiene... (Chin Keb, comunicación personal, 31 de enero de 2022).

³ Ignacio Canto, nacido en Tetiz y quien trabaja en el restaurante La placita, a una cuadra de la iglesia, a pesar de no tener una participación activa en las actividades religiosas, afirma que la imagen de la Virgen de Tetiz ha tenido varios retoques de pintura (Comunicación personal, 31 de enero de 2022).

⁴ Manuel Castro Ruiz fue el tercer arzobispo de Yucatán (10 de diciembre de 1969-29 de abril de 1995).

Otro aspecto de suma relevancia es, como se mencionó antes, la diversidad de nombres con que se conoce a la virgen de Tetiz, así como los orígenes de cada uno de éstos. El nombre principal es la Inmaculada Concepción de María o la Purísima Concepción; sin embargo, también es conocida como La Pobre de Dios, La misteriosa mendiga o la Peregrina de Loreto. Se reconoce el nombre donde reside y posee su santuario, por lo que desde la época colonial es denominada como la “virgen del pueblo de Tiz”, “virgen de Tetiz” o “Nuestra Señora de Tetiz” (Borges Castillo: 7).

Para concluir este apartado, es necesario señalar que se estudió a la virgen de Tetiz como el núcleo de la religiosidad popular en la localidad. Desde la fundación del santuario hasta los días que corren, el sentido iconófilico en Tetiz se encuentra vivo. Así, cabe enfatizar lo que De la Torre y Salas (2020) plantean en una de sus colaboraciones respecto a la veneración de los santos y la continuidad de la devoción familiar, a pesar de las constantes resignificaciones en torno a sus maneras de intervenir y/o manifestarse. Las autoras apuntan que las efigies de santos, vírgenes y cristos, además de representar la intermediación con deidades, también son consideradas seres capaces de interceder para ayudar a los humanos.

De esta manera, cabe decir que la fe y devoción hacia la virgen de Tetiz construye un sistema de símbolos manifiestos, tanto en privado como en público, en la cotidianidad de los teticeños, quienes se sumergen en las aguas de los sistemas rituales de fiestas, peregrinaciones y procesiones vinculadas con la práctica de la intervención milagrosa de la virgen.

Figura 1. Nuestra Señora de Tetiz portando por primera vez el tero de yucateca



Fiestas Marianas, enero de 1980 (Borges Castillo: 51)

Figura 2. Virgen de Tetiz portando sombrero



Foto: L.I. Hernández Zeind, julio de 2021

RITUALES RELIGIOSOS

Con el paso de los años, se ha visto un uso y estudio extenso de los términos “rito” y “ritual”, entre los que destacan trabajos de teóricos clásicos como Durkheim, Van Gennep y Turner. Resulta conveniente apuntar que las reflexiones sobre los rituales no tuvieron sus inicios en la antropología, sino en torno al campo religioso, con el propósito de fijar los sentidos teológicos, así como las acciones que les son propias. Los estudios de la escuela antropológica francesa e inglesa del rito y el mito formaron parte del estudio de las religiones (Díaz Cruz, 1998).

En cuanto a la concepción de “lo sagrado” del rito, Durkheim, asimila rito y religión. Así, tras examinar detalladamente el caso de la religión totémica de los aborígenes de Australia y de los indígenas de América del Norte, esperaba inferir principios estructurales que dieran la pauta para estudiar todas las formas de religión, incluyendo las más complejas. Además, precisa que los ritos son efervescencia colectiva:

Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que nacen solamente en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales de esos grupos (2000: 38).

Durkheim parte de la etnografía realizada en Australia y América del Norte para clasificar los ritos, y presta especial atención a los momentos profanos y los momentos sagrados. Para Durkheim existen cultos negativos o “tabúes”, cultos positivos (vinculados a las fiestas y periódicos) y ritos piaculares.⁵ En general, en cualquiera de las tres clasificaciones, los rituales rompen con la rutina cotidiana. Para el sociólogo francés, el ritual es un tipo de recordatorio, a las personas que comparten valores y creencias, de que contribuyan a la solidaridad, es decir, a la estabilidad social. De esta forma, desde una perspectiva durkheimiana del ritual, las representaciones colectivas expresan y simbolizan tanto las relaciones como las identidades sociales y el espacio, localizados en cada sociedad.

Arnold Van Gennep, en su obra *Los ritos de paso*, difiere de la teoría de Durkheim (parte de lo sagrado para finalizar en lo social), puesto que considera inicial lo social para desembocar en distintas formas de sacralidad. La novedad de su trabajo radica en la introducción al estudio de los hechos en su secuencia y no aislándolos en el desorden aparente de las costumbres. Desarrolla lo que denomina “ley de las secuencias” y enfatiza que los ritos se conforman de secuencias ordenadas y resume su postura de esta manera:

Un rito o acto social no tiene valor ni sentido intrínseco invariable; cambia de valor y de sentido en función de los actos anteriores o posteriores; por lo tanto, para comprender un rito, una institución o una técnica, no hay que extraerla arbitrariamente del conjunto ceremonial, jurídico o tecnológico del que forma parte, siempre hay que considerar cada elemento de este conjunto en función de sus relaciones con los demás elementos (*Notice des titres at travaux scientifiques*, 1911, citado en Segalen, 2005: 46).

El autor alemán enfatiza, también, que la vida en las sociedades “semi-civilizadas”, como él las nombraba, está marcada por contrastes y cambios prescritos por determinada clase de ceremonias. Para definir los *ritos de paso*, Van Gennep apunta que en la vida social de aquellas sociedades no sólo existe una línea marcada con firmeza por un mundo sagrado y otro profano, sino, además, que permea en sus actividades lo sagrado. “Ningún acto es entre ellos absolutamente independiente de lo sagrado” (1986: 13, citado en Díaz Cruz, 1998: 182).

Dado que lo profano y lo sagrado son incompatibles, transitar de un espacio a otro requiere de ceremonias de transición o de paso. Así, nos habla de las transiciones de la vida individual (de una edad a otra, de un estatus a otro) y de transiciones cósmicas (de un mes a otro, de un año a otro). Bajo esa tesitura, señala que, debido a las perturbaciones en la vida individual y social de las personas, los ritos de paso buscan aminorar su efecto nocivo; dicho

⁵ Durkheim presenta a los ritos piaculares como una variante del culto positivo, es decir, aquellos ritos que se celebran en la inquietud o en la tristeza (2000: 401) (Libro tercero, Capítulo Quinto: Los ritos piaculares y la ambigüedad de la noción de lo sagrado).

de otro modo, la intención de éstos es acompañar el paso de determinada situación a otra. Van Gennep señala tres fases de cada rito de paso: separación, margen y agregación, y hace notar lo que llama “rotación de lo sagrado”, con lo que se refiere a la transición de lo profano a lo sagrado y posteriormente de vuelta a lo profano.

Victor Turner, especialista del campo ritual, retoma, por su parte, la teoría de los ritos de paso y enuncia tres etapas: preliminares, liminares y postliminares; así, presta especial atención a la fase de liminaridad (“limbos” ausencia de estatuto) y remarca que “algunas formas de liminaridad llevan hasta una antiestructura social, que Turner llama la *communitas*, durante la cual se pueden crear vínculos al margen de las jerarquías y las relaciones sociales habituales en el grupo” (1990, citado en Segalen, 2005: 53).

Rodrigo Díaz Cruz, con el propósito de hilar lo que denomina *la historia de bronce del ritual*, en *Archipiélago de rituales*, presenta un análisis detallado de las formas en las que los rituales se han entendido. Destaca también que su intención fue reconstruir dicha historia y, en el desarrollo de su estudio, pudo percatarse que se trata de una historia múltiple, heterogénea y fragmentada que aún tiene lecciones que ofrecer (1998). Refiere que el ritual es, para algunos, un cúmulo de “pensamientos actuados, creencias volcadas en acciones”; de igual manera, señala el programa durkheimiano del ritual, “más preocupado por las prácticas que por las creencias rituales, en tanto acciones que simbolizan a la sociedad, y sus principios fundantes; en esta perspectiva los rituales son como pantallas donde la sociedad se proyecta transparente” (p. 27).

Al respecto, el estudio de Díaz Cruz explora la nueva forma de concebir el ritual, posteriormente a la obra de Edmund Leach, con la finalidad de destacar que comenzó a adquirir autonomía del campo mágico-religioso en el que estaba atrapado, convirtiéndose en un aspecto comunicativo de todo comportamiento humano (1998: 30). Por otra parte, Martine Segalen, en *Ritos y rituales contemporáneos*, muestra cómo en las sociedades del siglo XXI –determinadas por la racionalidad y negadas de capacidad por ritualizar– los rituales poseen una fuerza simbólica tanto en el ámbito público como en el privado. A la luz de autores como Durkheim, Van Gennep, muestra que:

El rito o ritual es un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo (2005: 30).

En efecto, dicha definición remarca la dimensión colectiva del ritual (el ritual como fuente de sentido para los que lo comparten) y subraya que la esencia de éste radica en

mezclar el tiempo individual y el tiempo colectivo. Así, “los ritos siempre deben considerarse como un conjunto de conductas individuales o colectivas relativamente codificadas, con un soporte corporal (verbal, gestual, de postura), de carácter repetitivo, con fuerte carga simbólica para los actores y testigos” (Segalen, 2005:31).

Respecto a la función comunicativa del rito, Claude Rivière encamina su estudio a los ritos profanos y examina la forma en la cual el rito se aparta de lo sagrado en las sociedades modernas: “el rito profano encuentra su lógica en su efectucción y tiene suficiente con su intensidad emocional” (1995: 45). Asimismo, Segalen apunta (retomando a F. Lautman) que la fiesta cumple una función política manifiesta: “permite superar las divisiones internas, en el seno de una ciudad [...]. El rito refuerza el vínculo social de la comunidad, tanto en la efervescencia de los largos meses de preparación, como en las procesiones” (2005: 116).

Antes de continuar, me gustaría acentuar la importancia de los símbolos en los rituales, por lo que me remito a especialistas en el tema entre los que destacan Victor Turner (1967), Émile Durkheim (1982), Clifford Geertz (2003), Norbert Elias (1994), Sherry Ortner (1993), Carlos Garma Navarro (1997), José Ferrater Mora (1998), Eduardo Restrepo (2020) y Marta Rizo García (2015).

Durkheim (1982) afirma que la génesis de la noción *mana totémico*, tema que sin duda se encuentra ligado a uno de los conceptos alimentadores de este trabajo: los símbolos. Apunta que un “totem es ante todo un símbolo, una expresión material de alguna otra cosa” (p. 218). Junto con la definición de *totem*, centra la atención en “el fiel”, sobre el cual señala que “se cree sujeto a ciertas maneras de actuar que les son impuestas por la naturaleza del principio sagrado con el cual se siente en comunicación (p. 237). También estudia la fuerza religiosa de los símbolos y apunta que “la fuerza religiosa no es más que el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan y objetivado” (p. 237).

Por lo anterior, es indispensable señalar que el autor parte de la idea de que para objetivar la fuerza religiosa se requiere fijarla sobre un objeto; así, éste se transforma en sagrado. Aunado a ello, Durkheim apunta que “todo objeto puede desempeñar este papel. En principio, no hay ninguno predestinado para esto por su naturaleza, con exclusión de los otros; no hay tampoco uno que sea refractario” (1982: 237).

Por otro lado, Víctor Turner, en una de sus obras más importantes, *La selva de los símbolos*, estudia la importancia de los símbolos para los pobladores del noroeste de Zambia en el ritual ndembu. El antropólogo cultural refiere haber pedido a los ndembu y a especialistas religiosos que interpretaran los símbolos del ritual. Al respecto, en su obra plantea que, en el campo del ritual y la perspectiva estructural, es insoslayable considerar

que cada participante contempla el ritual y los símbolos “desde su peculiar ángulo de visión” (Turner, 1967: 29); de igual manera, apunta que el símbolo es la más pequeña unidad con estructura específica en el mencionado ritual y que:

conceptualizar el símbolo como si fuera un objeto y olvidar su importancia para la acción, lleva con frecuencia a insistir sólo en aquellos aspectos del simbolismo que pueden ponerse en relación lógica y coherentemente los unos con los otros para formar un sistema abstracto unitario. En una situación de campo, la unidad de símbolo o de una configuración simbólica es la resultante de muchas tendencias convergentes entre sí desde diferentes áreas de la vida biofísica y social (Turner, 1967: 49).

En la obra referida, el antropólogo cultural de origen escocés afirma que, sin duda, los símbolos están esencialmente implicados en el proceso social (pp. 21-22). Asimismo, apunta tres clases de datos mediante los cuales es posible deducir la estructura y propiedades de los símbolos: “1) forma externa y características observables; 2) interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y por los simples fieles; 3) contextos significativos en gran parte elaborados por el antropólogo” (p. 22).

Además, Turner enfatiza la existencia de un “símbolo dominante” (1967: 22) y se da a la tarea de distinguir tres propiedades de los símbolos rituales: la primera de éstas es la condensación, es decir, “muchas cosas y acciones representadas en una sola formación”; la segunda es el símbolo dominante, al cual considera “una unificación de *significata* dispares, interconexos porque poseen en común cualidades análogas o porque están asociados de hecho o en el pensamiento” y la tercera propiedad es la polarización de sentido (pp. 30-31).

Resulta indispensable plantear la existencia de los dos polos que señala Turner en su obra. El polo ideológico y el polo sensorial; el primero de éstos “se encuentra una ordenación de normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros de los grupos y las categorías sociales” y en el polo sensorial “se concentran *significata* de los cuales puede esperarse que provoquen deseos y sentimientos” (p. 31).

En cuanto al análisis de los símbolos en los procesos sociales, Turner (1967) menciona que se requiere estudiarlos en el contexto concreto de cada ritual. Para el caso que atañe a este artículo, el ritual equivalente al ritual ndembu sería la celebración en honor a la virgen de Tetiz y el símbolo dominante, la virgen de la localidad, que adquirirá mayor riqueza y profundidad en la interpretación de los sujetos de la investigación.

Clifford Geertz afirma que los símbolos son vehículos de significación mediante los cuales los miembros de una sociedad comunican sus orientaciones de valor, su *ethos*, su visión del mundo y todo lo demás, unos a otros entre sí y a futuras generaciones (2003: 315).

Por consiguiente, Norbert Elias menciona que las personas somos capaces de transmitir conocimiento de una generación a otra, “no sólo por medio del ejemplo inmediato, sino sobre todo por medio de símbolos que pueden estar vinculados a un período concreto, pero no necesariamente (1994: 71). Además, el autor afirma que:

los objetos más corrientes de nuestra vida cotidiana [...] necesitan una representación simbólica regularizada para que podamos comunicarnos sobre ellos. De hecho, todo lo que no está representado simbólicamente en el idioma de una comunidad lingüística no es conocido por sus miembros: no pueden comunicarse entre sí sobre ello (1994: 35).

En *La teoría antropológica desde los años sesenta*, Sherry Ortner señala, desde la perspectiva turneriana, que los símbolos son de intereses:

no como vehículos de, y ventanas para analizar, la “cultura” —el *ethos* y visión del mundo de una sociedad integrados— sino como algo que debieran ser llamados *operadores* en el proceso social, cosas que, cuando se colocan juntas en ciertas formas y en ciertos contextos (en especial, rituales), producen transformaciones esencialmente *sociales* (Turner, 1967, citado por Ortner, 1993: 16).

En ese sentido, Carlos Garma Navarro apunta que “el manejo de los símbolos implica prácticas ceremoniales y rituales que rebasan el ámbito eclesial” (1997: 112). De forma similar, Ferrater Mora indica que los símbolos son cualquier tipo de objeto, acto u acontecimiento que sirva para transmitir significados (1998: 672). Asimismo, en *Teorías y conceptos para el pensamiento antropológico*, Eduardo Restrepo afirma que los símbolos “son vehículos de significación y, por tanto, son los puntos del análisis cultural”; por ello, para Restrepo “los símbolos troquelan las maneras en que los actores sociales perciben, sienten y piensan acerca del mundo” (2020: 111).

Por último, Marta Rizo García enuncia la relevancia del universo simbólico, por ser éste —de acuerdo con Berger y Luckmann— “la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales” (2015: 25), es decir, “el universo simbólico se construye mediante objetivaciones sociales y aporta el orden para la aprehensión subjetiva de la experiencia biográfica; así, puede describirse diciendo que “pone cada cosa en su lugar”, porque ordena las diferentes fases de la biografía” (2015: 25).

Cabe decir que la definición operativa de Martine Segalen atraviesa este trabajo, debido a las bondades y referencias de diferentes elementos insoslayables en el contexto de estudio. Segalen subraya la importancia de la dimensión simbólica, la multiplicidad de formas para manifestarse, así como la función del espacio y el tiempo particulares en la realización de los rituales.

MES MARIANO

En Tetiz, los preparativos para la celebración del mes mariano comienzan semanas previas al mes de mayo. Algunas personas asisten a la iglesia para apuntarse con el Sacristán para aportar refrigerios durante las procesiones a los centros pastorales del municipio; asimismo, durante las misas previas se anuncia el recorrido que realizará la imagen de la virgen al comienzo del mes mariano; del mismo modo, la página oficial de Facebook de la iglesia (Iglesia de San Bernardino de Siena, Tetiz, Yucatán) publica con antelación la ruta cada semana.

Aunado al anuncio de la ruta, se invita a las habitantes a adornar no sólo sus hogares, sino también las calles por las que se pasará a la virgen. De igual modo, cada domingo del mes de mayo, luego de la misa en el Santuario de la virgen de Tetiz, la imagen es bajada por los miembros del grupo de cargadores y custodios para que sea llevada en hombros durante el recorrido (ver Figura 3).

Figura 3

Bajada de la virgen de Tetiz, para su salida a uno de los centros pastorales de la localidad



Foto: L.I. Hernández Zeind. Tetiz, Yucatán, mayo de 2022

Iniciada la procesión, los cargadores y custodios hacen pausas cada determinado tramo del recorrido para tomar un refrigerio por parte de las familias que días antes se ofrecieron para

ello. Durante las pausas, la virgen es bajada de los hombros de los cargadores; los peregrinos rezan, cantan y disfrutan de la ofrenda de cada familia: algunos de los refrigerios consisten en tacos de cochinita pibil, tortas de lechón, panuchos, refrescos o paletas congeladas (ver Figura 4). Después del descanso, continúa el recorrido al centro pastoral para, al finalizar, devolver la imagen a su santuario, donde es colocada de nuevo en su altar.

Otro de los elementos más llamativos del mes mariano son los tapetes elaborados con flores (ver Figura 5) —en los que predominan las flores de mayo— que adornan el altar de la virgen durante todo el mes. Los tapetes y figuras son elaborados de manera voluntaria por familias que extienden la invitación a sus vecinos o allegados, tanto para la elaboración como para su traslado y acomodo en el santuario el día asignado a cada uno.

Cabe destacar que la imagen de la virgen de Tetiz es venerada en la región noroeste del estado de Yucatán. Tanto su nombre como su imagen son conocidos en diferentes localidades, más allá de la jurisdicción de la entidad. Su culto, como el de la virgen de Izamal, la de Maní, de Cansahcab o Tekal, se asocia con la virgen María y ha tenido gran importancia en la vida de su feligresía, especialmente durante el mes mariano. Diferentes acciones de la feligresía reflejan dicho reconocimiento, devoción y veneración hacia la virgen de Tetiz. Las peregrinaciones son un elemento de mucho peso en la sociedad teticenseña.

Figura 4
Reparto de refrigerios durante la procesión de la virgen al centro pastoral



Foto: L.I. Hernández Zeind. Tetiz, Yucatán, mayo de 2022

Figura 5
Figura elaborada con flores durante la celebración del mes mariano



Foto: Iglesia de San Bernardino de Siena. Tetiz, Yucatán, mayo de 2022

REFLEXIONES FINALES

En la actualidad, la religiosidad popular se entiende como una forma de expresar y manifestar, en la vida cotidiana y con fuerza cultural, los dogmas eclesiásticos con tintes tradicionales, a partir de las costumbres, las creencias religiosas, la participación en grupos eclesiásticos, la concepción de las imágenes sagradas y la atribución de significados, y no como traducción de una continuidad forzada. En palabras llanas, se trata del espacio en el convergen los rituales antiguos y tradicionales, con las formas específicas de devoción y veneración a imágenes sacras.

Considerando lo anterior, es posible advertir que la socialización generada durante la primera etapa de la vida de los jóvenes teticeños, así como el ejemplo familiar, las enseñanzas generacionales y la tradición de cargos ocupados por algún miembro de la familia son componentes clave en la inmersión en la religiosidad popular manifiesta en rituales públicos.

En consecuencia, las formas de expresar, sentir y vivir la religiosidad católica popular, al no estar atada a los preceptos eclesiales, deja abierta la puerta para su resignificación y reinterpretación, con lo que, en casos específicos, los rituales públicos en torno a determinada imagen pueden ser un elemento distintivo de una localidad, es decir, puede constituir un rasgo de identidad de los creyentes, que les permite transitar con libertad tanto en sus constructos tradicionales, como en sus costumbres y cosmovisión.

En ese sentido, vale la pena apuntar las experiencias que han tenido los jóvenes teticeños en su incorporación a la religiosidad popular. En su mayoría, éstos tienen un vínculo marcado por la herencia familiar, es decir, alguien de su familia era miembro activo de algún grupo apostólico o, en su caso, formaba parte de determinado gremio, según su ocupación. De esta manera, la socialización primaria de los jóvenes juega un papel indispensable en la reproducción de la religiosidad familiar.

Así, resulta impráctico intentar estudiar la religiosidad popular desde alguna de las sus aristas: lo sagrado y lo profano, toda vez que se encuentran tan entrelazadas en las actividades comunitarias que, en contextos como el teticeño, la explicación y la transformación de las dinámicas vigentes requieren una de la otra.

Para finalizar, es importante subrayar que los jóvenes de Tetiz —a pesar de ser un sector que en otros contextos tiende a alejarse de la religión, en especial de la religión oficial— suelen integrarse de manera voluntaria tanto a los grupos apostólicos, como a la organización de las actividades relacionadas con el santuario y la virgen. Dicha circunstancia fomenta un sentido de solidaridad y compañerismo, a la vez que reproduce la religiosidad popular entre otros jóvenes, que de esta manera logran compartir un fin que los caracteriza y representa.

REFERENCIAS

- Adame, M. E. C., y Santiago, G. T. (2009). La religión como una dimensión de la cultura. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 2: 1-15.
- Ameigeiras, A.R. (2008). *Religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Universidad Nacional de General Sarmiento-Biblioteca Nacional de Argentina.
- Báez-Jorge, F. (2011). *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en México indígena*. Universidad Veracruzana.
- Borges Castillo, J.I. (s.f.). *Historia y Milagros de Nuestra Señora de Tetiz*.
- Cetina Aguilar, A. (2006). Breves datos históricos y culturales del municipio de Hunucmá. Impresos Grafficolor.
- Consejo de Planeación y Evaluación del Estado de Yucatán. *Plan Estatal de Desarrollo de Yucatán 2018-2024* (2019), Gobierno del estado de Yucatán. Recuperado de <https://lc.cx/-6vyDh>
- De la Torre, R. y Salas, A. (febrero de 2020). Altares vemos, significados no sabemos: sustento material de la religiosidad vivida. *Encartes*, 5: 2006-226.
- Díaz Cruz, R. (1998). Archipiélago de rituales. *Anthropos*. Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).

- Durkheim, E. (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón.
- Elias, N. (1994). *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Ediciones Península.
- Ferrater Mora, J. (1998). *Diccionario de Filosofía*. Sudamericana.
- Garma Navarro, C. (febrero de 1997). Perspectiva en la investigación de la religión. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 51: 105-117.
- Mafla Terán, N. (julio de 2013). Funciones de la religión en la vida de las personas según la psicología de la religión. *Theologica Xaveriana*, 176: 429-459.
- Yllá, L. (1976). CG Jung y la religión. *Proyección: Teología y mundo actual*, 101: 155-158.
- Delgado, M. (1993). La religiosidad popular. En torno a un falso problema. *Gazeta de Antropología*, 8: 1-16.
- De la Torre, R. (julio de 2013). La Religiosidad Popular. Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México). *Ponto Urbe*, 12: 1-24.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gobierno del Estado de Yucatán. (s.f.). *Municipios de Yucatán*. Recuperado de <https://lc.cx/VnYGu9>
- Hernández Padilla, M. E. (2003). *Breve reseña de la persecución de la iglesia en el México posrevolucionario*. En J. F. Hernández Hurtado. (2003), *¡Tierra de cristeros! Historia de Victoriano Ramírez y de la revolución cristera en los altos de Jalisco* (pp. 13-32). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) y Censo de Población y Vivienda (Censo). (2020a). *Panorama sociodemográfico de Yucatán*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Recuperado de <https://lc.cx/fiUZjx>
- INEGI/Censo. (2020b). *Población total por entidad federativa y grupo quinquenal de edad según sexo, serie de años censales de 1990 a 2020*. Recuperado de <https://lc.cx/P9cCX8>
- INEGI. (s.f.). *Tetiz, Yucatán (31087)*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Recuperado de <https://lc.cx/S5bBAr>
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada: Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Trotta, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mellado, M. (1997). Religiosidad y cultura. *Revista Murciana de Antropología*, 2: 65-74.
- Ortner, S. B. (1993). *La teoría antropológica desde los años sesenta*. Universidad de Guadalajara.
- Ramírez Calzadilla, J. (2004). *La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña*. Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de <https://lc.cx/xHx9t1>
- Reguillo, R. (2003). Jóvenes y estudios culturales. Notas para un balance reflexivo. En Valenzuela Arce, J. M. (coord.) (2003), *Los estudios culturales en México* (pp. 354-379). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Restrepo, E. (2020). *Teorías y conceptos para el pensamiento antropológico*. Red de Antropologías del Sur/Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías.

- Reyes Domínguez, G. (2009). Condiciones y representaciones de la niñez. Tres generaciones de niños y niñas en una comisaría del municipio de Mérida. En Vázquez Pasos, L. A. (Ed.) (2009). *Niños y jóvenes en Yucatán. Miradas antropológicas a problemas múltiples* (pp.39-65). Programa Institucional para el Impulso y la Orientación a la Investigación, Universidad Autónoma de Yucatán (PRIORI-UADY).
- Rizo García, M. (julio de 2015). Construcción de la realidad, Comunicación y vida cotidiana – Una aproximación a la obra de Thomas Luckmann. *Intercom Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, 2: 19-38.
- Rodríguez Martínez, Y. J. (2009). Los jóvenes de Caucel: pensando las juventudes a través de la escuela y el trabajo. En Vázquez Pasos, L. A. (Ed.) (2009). *Niños y jóvenes en Yucatán. Miradas antropológicas a problemas múltiples* (pp. 93-112). PRIORI-UADY.
- Segalen, M. (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Alianza Editorial.
- Turner, V. (1967). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI.
- Vázquez Pasos, L. (1999). *Identidad, henequén y trabajo. Los desfibradores de Yucatán*. El Colegio de México.
- Vergote, A. (1983). *Religion, foi, incroyance*. Pierre Mardaga, éditeur.