

RELIGIÓN Y CULTURA EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN TABASCO

Aurora Kristell Frías López



UJAT

RELIGIÓN Y CULTURA EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN TABASCO

C O L E C C I Ó N

JOSÉ EDUARDO CÁRDENAS

Estudios de Religiones y Creencias

Guillermo Narváez Osorio
Rector

RELIGIÓN Y CULTURA EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN TABASCO

Aurora Kristell Frías López



**UNIVERSIDAD JUÁREZ
AUTÓNOMA DE TABASCO**

Primera edición, 2021

D. R. © Universidad Juárez Autónoma de Tabasco
Av. Universidad s/n, Zona de la Cultura
Colonia Magisterial, C.P. 86040
Villahermosa, Centro, Tabasco

Para su publicación esta obra fue aprobada por el sistema de “revisión abierta” por pares académicos. Los juicios expresados son responsabilidad de la autora.

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

ISBN: 978-607-606-577-8

Fotografía de portada: David Trujillo

Diseño de portada: Fredys Pérez Ruiz

Hecho en Villahermosa, Tabasco, México.

ÍNDICE

Presentación.....	7
La palabra en el proceso de conformación de la fe en la sociedad indígena	11
La promoción cultural en los rituales religiosos de las comunidades indígenas	35
La iglesia católica en la construcción de identidad cultural en los jóvenes mayas chontales	63

A Rocco, el niño de mis ojos.

Presentación

La identidad se origina a través de los aportes que los sujetos hacen desde sus miradas individual y colectiva, respectivamente. Ambas perspectivas construyen su visión de mundo a partir de la comunidad en la que residen en un determinado tiempo y espacio.

Estas formas únicas de expresarse y de sentirse, tienen su base inicial desde el ámbito de lo social, por lo que cada individuo solamente las adquiere cuando convive con la otredad en un lugar en común, es ahí, que logra identificar, reconocer y valorar todo aquello que lo hace sentir parte de ese algo. Todo eso es cultura.

La cultura de una comunidad permea al interior de cada uno de sus miembros porque los convierte en seres con idiosincrasia, característica con la cual, se presentan e identifican ante el resto de los sujetos de la sociedad que viven en otros espacios, y que, además poseen su propia cultura. Al hablar de una comunidad, se refiere a sujetos coincidentes e hilados por historia y tradición.

Dentro de esos procesos culturales generadores de identidad, aparece la religión con una función preponderante en cuanto al afianzamiento de la idiosincrasia comunitaria. Es en este ámbito donde los seres humanos hallan respuestas a través de un poder divino en el cual, la fe y la devoción, encuentran cabida.

El escenario de la religión se mira, así, como un punto de partida de esa necesidad que tiene el individuo, ya que se convierte en una posibilidad para creer en lo que sucederá con la intervención de un ser sobrenatural capaz de hacer posible este suceso. La existencia de un ser todopoderoso -premisa de la ideología de la religión- es la base para fortalecer la creencia y participación de

los individuos. Sin embargo, la religión, para lograr el alcance de confianza entre la sociedad, debe constituir una estructura como toda una institución: la iglesia.

En este libro se analiza la vinculación que tiene la iglesia con la cultura al interior de espacios comunitarios, propiamente en entornos indígenas de Tabasco. En estos ámbitos prevalecen estructuras que, antes de la Conquista, ya existían a través del politeísmo y, después de ese suceso, la llegada de la iglesia católica.

Esta obra reúne una serie de investigaciones efectuadas en los contextos maya chontal; el objetivo que se persigue es identificar las relaciones e injerencias que tiene la iglesia al ser la originadora y vigía de las prácticas de rituales y tradiciones populares de comunidades indígenas. Dichas ejecuciones también integran la identidad cultural colectiva, de ahí se derivan estos estudios.

En el primer capítulo, titulado La palabra en el proceso de conformación de la fe en la sociedad indígena, el lector podrá conocer las posibilidades que tiene la disciplina de la comunicación en cuanto al fortalecimiento de la fe y la creencia. Es decir, es una herramienta para la iglesia propiamente católica. Se estudia cómo la comunicación verbal empleada por los sacerdotes tiene una injerencia en cada sujeto creyente de la comunidad.

La vida cotidiana se desarrolla gracias a la comunicación, la cual usa sus herramientas basadas en códigos que se convierten en lenguajes, de esta forma es que se manejan los procesos comunicativos para establecer los puentes entre la iglesia y la población, de manera implícita en la cultura de su espacio y tiempo.

Es esta investigación se constata que las personas que integran la estructura de la iglesia aprovechan el recurso de la comunicación, desde una función instrumental para la construcción de la confianza y la consolidación de la cultura.

El segundo capítulo cuyo título es La promoción cultural en los rituales religiosos de las comunidades indígenas hace el abordaje de una de las disciplinas que están teniendo mayor participación

en la sociedad, la gestión y promoción de la cultura. Y se analiza el cómo las comunidades indígenas fortalecen su idiosincrasia e identidad colectiva gracias a la iglesia católica que, como ya se explicó en párrafos anteriores, organiza y coordina las prácticas de rituales en honor a los santos patronos, mismos que son venerados por dichos miembros de la comunidad.

Se describe el cómo, por medio de los procesos ritualísticos, se efectúan festejos que repercuten en el incremento de identidad individual y colectiva de cada sujeto. Lo cual es, además, un fenómeno inconsciente por parte de cada individuo, mas no de la institución.

En esta dualidad iglesia-cultura aparece un elemento más que contribuye a la construcción de la identidad, es la promoción cultural, misma que es ejecutada por sujetos que forman parte de la comunidad y que, el único fin es el de fortalecer, e incluso, evitar la desaparición de esos rituales a causa de apatía o desinterés de los demás.

Finalmente, el capítulo 3, denominado La iglesia católica en la construcción de la identidad cultural en los jóvenes mayas chontales hace un análisis, a partir de las experiencias recogidas en el trabajo de campo, acerca de cómo la institución católica busca vinculaciones con las nuevas generaciones de los pobladores de las comunidades indígenas para que éstas conozcan y se acerquen a su cultura y religión.

La transmisión cultural a los jóvenes se genera a través de diversos factores tales como la familia, la escuela, la vida en colectivo, la cotidianidad y la religión. Esta última es la referencia que da pauta a la premisa para el presente estudio ya que se considera como un elemento indisoluble en las vidas rurales indígenas de México. Tabasco, por su población indígena, no se excluye de este fenómeno. Convertirse en un eje transversal entre la fe, la religiosidad y la identidad comunitaria es el papel de la iglesia católica en las comunidades de población indígena. Estos tres elementos constituyen los rituales de procesión en honor los respectivos santos patronos.

En este apartado se identifica la función que tienen los jóvenes para que su identidad cultural esté garantizada en la sucesión generacional. De esta forma se estudia cómo la identidad, la religión, el rito y la juventud deben mantener lazos permanentes para el presente y avalar el futuro.

Este libro busca proporcionar a sus lectores una mirada ontológica de la función que tiene la Iglesia como una institución social, cuyos alcances rebasan las fronteras ideológicas de la religión y alcanzan los núcleos centrales de las esferas de la cultura y la identidad.

La palabra en el proceso de conformación de la fe en la sociedad indígena

En el proceso de desarrollo de un sujeto, éste está inmerso en una búsqueda constante para confiar para lo cual requiere creer. Esto sucede porque de manera, inconsciente, cotidianamente vive en una vorágine de estos tiempos de una sociedad Baumaniana. Ahí, donde las palabras asumen una función instrumental para la construcción de la confianza. Quienes las emiten, saben el poder que ellas poseen para transforman mentalidades y consciencias. Y quienes las escuchan son aquellos que están ávidos de creer y, más aún, en confiar.

En ese panorama, los que las emiten se convierten en generadores de puentes sólidos y confiables no solo para un individuo sino que a una colectividad. Eso es la confianza.

La confianza, (Pereda, 2009) es abandonarse con esperanza y expectativas para ponerse en manos de cualquiera que genere eso en una persona. Partiendo de estas características se genera el fenómeno al interior del individuo representando en su memoria el objeto tangible o intangible, en el cual confiará desde ese momento. Sucede, de igual forma, con la alteridad, convirtiéndose entonces en una representación colectiva.

Este abandonarnos constituye lo que se podría llamar una actitud multiproposicional, porque contiene actitudes proposicionales de varios tipos: deseos, creencias, emociones, expectativas (por eso confiar es algo más

que creer o tener expectativas). (...) a menudo esos deseos, creencias y emociones no están determinadas. De ahí que la actitud multiproposicional de la confianza general suela resultar una actitud subdeterminada. (Pereira, 2009, p.23)

Los individuos tienen una actitud multiproposicional la cual se engendra con base en sus experiencias, sus conocimientos y saberes propios. Cada sujeto se caracteriza por tener un lado emocional, donde ejecuta acciones tales como la creación de expectativas y entregarse a algo o alguien para sentirse identificado, esto es, sentir que es parte de eso. La búsqueda permanente de tener bases sólidas le genera una autoconfianza, situación que le permite alcanzar el nivel siguiente, el cual es tener en común con los demás ese algo o alguien para que su confianza personal aumente en proporción a la de los otros.

Sin embargo, existen obstáculos que permean en ese proceso de construcción de confianza, y es la sociedad contemporánea, llamada por Bauman (2007) líquida, misma que se identifica por una inestabilidad y un claro desconocimiento de un horizonte concreto con objetivos definidos y certeros, además se agrega a esta sociedad, el miedo y la individualización trayendo como consecuencias la manera en que el sujeto representa su realidad y la deconstruye.

Desde esa perspectiva, los sujetos contemporáneos son expuestos a la saturación de la información, la multiplicidad de recursos tecnológicos que cada vez los somete y los domina, todo ello, insertado en un entorno colectivo poco alentador para la sociedad, tales como la inseguridad social, el Estado subsumido al poder económico, las guerras entre naciones, el daño ecológico en el planeta y una jerarquización de valores morales que proporciona una libertad extrema al individuo, que lo lleva a la confusión.

Es ahí donde este sujeto busca un espacio, un lugar, una posibilidad de creer en algo, de sostenerse con firmeza porque su miedo

parece aterrarlo, incluso parece temerse a él mismo en su incontrolable conciencia y formas de actuar. Pero no es que se encuentre solo el sujeto, a pesar de su individualismo, ya que él pertenece a un grupo, a una comunidad que reúne a otros sujetos como él, que poseen temores y necesidades de confiar en algo o alguien para confrontar y avanzar en la ineludible realidad. Al respecto señala Bauman:

El miedo constituye, posiblemente, el más siniestro de los múltiples demonios que anidan en las sociedades abiertas de nuestro tiempo. Pero son la inseguridad del presente y la incertidumbre sobre el futuro las que incuban y crían temores mas imponentes e insoportables. La inseguridad y la incertidumbre nacen a su vez, de la sensación de impotencia: parece que hemos dejado de tener el control como individuos, como grupos y como colectivos. (Bauman, 2007, p.429)

La representación individual de los miembros de la sociedad actual acerca de su realidad cotidiana se basa en la existencia de problemas de control, hay ausencia de éste ya que ni siquiera con sus aparatos tecnológicos puede ejercerlo, mucho menos de sus decisiones porque siempre hay algo que los confunde o tergiversa, debido a la sobresaturación de información a la que está expuesto a causa del dominio tecnológico.

Es así que el individuo se encuentra inmerso en el miedo, a pesar de ello, sí quiere confiar, necesita encontrar “algo” que le ofrezca el equilibrio en todo lo que él haga o piense en vinculación con sus actos. Al igual que los demás que convergen en espacio y tiempo -comunidad- está ávido de esa estabilidad en una sociedad como la suya, desde ahí, asume la necesidad de hallar algo le proporcione confianza. Lo requiere para salir adelante.

Confiar es creer en las acciones futuras del otro, suceso en el que esta sociedad flotante baumana es ausente, o por lo menos, se

encuentra en espacios escasos para el sujeto. Esto es, debe asumir la búsqueda para poder hallarlos, uno de esos espacios lo proporciona la iglesia. Este análisis aborda el espacio de la iglesia católica como una esfera generadora de la acción de confiar.

El escenario de la religión se mira, así, como un punto de partida de esa necesidad que tiene el individuo, ya que se convierte en una posibilidad para creer en lo que sucederá con la intervención de un ser sobrenatural capaz de hacer posible este suceso. “(...) la religión es una de las representaciones que los hombres se hacen del mundo y de sí mismos. Es, específicamente, la representación que hace referencia a un sobrenatural.” (Houtart, 2017, p.28)

La existencia de un ser todopoderoso, premisa de la ideología de la religión, es el núcleo central de la confianza y la creencia en los individuos. Sin embargo, la religión, para lograr el alcance de confianza entre la sociedad, debe constituir una estructura que la vuelve una institución. La iglesia católica es una institución.

Castoriadis señala que el elemento unificador de la sociedad son sus instituciones “el complejo total de instituciones particulares, lo que yo llamo la institución de la sociedad como un todo, entendiendo por las instituciones normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas.” (Castoriadis, 1975, p.197).

Las instituciones poseen, entre sus obligaciones, la generación de la confianza entre los integrantes e ella desde diversas funciones pero también en su fundación buscan el bien común y permite al hombre crear sus vínculos y sus significados, “Las instituciones, elementos regulación social global e imagen de lo divino (...) se presentan como conjuntos culturales, simbólicos e imaginarios.” (Kaes, 1989, p. 89)

La iglesia es una institución construida por la sociedad a lo largo de la historia a través de un elemento que funge con la base de esta confianza, La Biblia, además de otros sucesos que marcaron el hito de la historia como el nacimiento de Jesucristo. La consecuencia

es la creación de la confianza institucional, Pereda (2009) explica que las instituciones ganan su prestigio con base en lo que los otros creen o experiencia respecto a la misma:

La gente no sólo se expone, sino que se encomienda hasta se abandona a juzgados, bancos, escuelas, hospitales, y al resto de las instituciones, privadas y públicas. Ese sometimiento se apoya en la variable “experiencia personal”. Ésta se vive, desde muy temprano, en numerosas instituciones (...). (Pereda, 2009, p. 86)

La iglesia es una institución social, ésta tiene como objetivo principal que los miembros tengan una experiencia personal, por medio de las funciones y los servicios ofrecidos con la finalidad de crear confianza ante ellos. Una de las herramientas que usa esta institución es el lenguaje, el cual lo utiliza para la comunicación, con la finalidad de alcanzar esa experiencia en el sujeto y , por consecuencia, a la sociedad a la que pertenece.

Esta institución denominada iglesia se caracteriza por ser sistémica constituida por los elementos tales como las significaciones religiosas, las expresiones religiosas, la ética con referencia religiosa y las organizaciones religiosas así lo establece Houtart: “(...) Todas las religiones están constituidas por sistemas de creencia, sistemas de expresiones, sistemas de ética y sistemas de organización. De hecho, toda religión produce sentido, es decir, una interpretación de la realidad, de la historia, del hombre y del mundo.” (Houtart, 2017, p.36)

La comunidad va gestando sus perspectivas de la realidad, donde la Iglesia forma parte teniendo una injerencia en la construcción de la representación de todos los miembros de la sociedad. Esta conformación en el ámbito de lo social es lo que interesa a la institución religiosa, para que cada vez hayan más integrantes, y a la vez que se logre el objetivo final de la Iglesia que es formar sujetos alineados a los valores e ideologías que la caracteriza.

Esta construcción de la confianza en los sujetos por parte de la institución social alcanza su máximo objetivo a medida que éste se va integrando a su identidad cultural, por medio de la educación ya sea formal e informal complementado por la transición generacional. Las identidades culturales están integradas por las religiones aunque la cultura no se reduce a las religiones. “Entonces tiene que haber algo en virtud de lo cual la religión es un campo dentro de la cultura que la define separa con relación al resto de la cultura, al menos desde una perspectiva occidental”. (Avelino, 1998, p. 27).

Discurso, vida cotidiana e indigenismo

La vida cotidiana se desarrolla gracias a la comunicación, la cual usa sus herramientas basadas en códigos que se convierten en lenguajes, de esta forma es que se manejan los procesos comunicativos para establecer los puentes entre la iglesia y la población. Hay que enfatizar que los medios de comunicación juegan un papel preponderante para la imagen de las instituciones al ser usados para la transmisión de sus mensajes.

Para Luckmann desde su Teoría de los Géneros Comunicativos, la vida cotidiana se reduce a la comunicación. “(...) todos los procedimientos mediante los cuales se reconstruyen las realidades sociales son comunicativos (...) Las reconstrucciones populares forman parte de la vida social, desde mucho antes de que existiera teoría de la ciencia alguna.” (Luckman, 1996, p.166) estableciendo que el uso cotidiano de lenguaje es necesario para la generación de una comunicación efectiva.

El lenguaje transformado en discurso permite la interacción institucional conformando una ecología de la sociedad basada en la comunicación. La Iglesia, como institución social, utiliza este recurso a través de la vida cotidiana para su legitimación ante sus miembros por medio del lenguaje tanto oral y escrito, principalmente recurriendo a los libros reunidos en la Biblia.

Para Luckmann, las significaciones de la comunicación entre los sujetos se derivan del centro de atención o interés de éstos para que así se lleve a cabo la acción de confiar, creer y luego legitimarse. Sobre esto describe “La unidad mínima de significado depende del centro de atención del individuo... (típicamente pragmático) que un individuo tiene en su propia acción) (o en la de otro) y en sus elementos constitutivos.” (Luckmann, 1996, p.168).

La Iglesia Católica es una institución que reconoce las aportaciones de la comunicación para fortalecer su estructura y formar a personas con los valores marcados por Jesucristo, su Dios. El buen uso del lenguaje oral y escrito por parte de los representantes de dicha institución está registrado con las acciones que se efectúan en la sede de la misma, El Vaticano establece:

El interés y la atención que la iglesia católica ha otorgado a las comunicaciones han evolucionado particularmente como el desarrollo de los medios y la aparición de una nueva cultura mediática, iniciada a mediados del siglo XIX. La progresiva importancia que los *mass media* adquirieron durante el siglo XX llevó al Magisterio a reflexionar sobre cómo responder a los nuevos desafíos del mundo de la comunicación. (La Porte, 2013, p.13)

Por un lado, la participación en los medios de comunicación y, por otro, la comunicación cotidiana que efectúan los sacerdotes a través de las celebraciones, así como de otras estrategias de acercamiento con la sociedad tales como orientaciones espirituales, retiros, cursos, talleres y agrupaciones, por mencionar algunas.

La Teoría de la Acción Comunicativa propuesta por Habermas (1999) señala que el discurso tiene una función que es la de transmitir un mensaje a un receptor o a varios por medio del uso del lenguaje. La argumentación proporciona veracidad a los actores que la pronuncian -los emisores- y a los que la escuchan -los re-

ceptores- logrando la comprensión. La Iglesia Católica hace uso de estos instrumentos discursivos por medio de la palabra, tomando como emisores a los sacerdotes como los actores de la argumentación ya que son racionales y con alto aprendizaje sobre los temas dirigidos a los oyentes –católicos-.

La racionalidad de la que habla Habermas se basa en la capacidad de la práctica comunicativa para fundamentarse en las circunstancias apropiadas. Desde ahí, la Iglesia Católica dispone de la voz de sus sacerdotes desde un proceso de racionalización, de dominio del tema y del conocimiento del lenguaje para que estos actores puedan fundamentar ante la colectividad reunidas en el espacio donde se ejerce el ritual católico –denominados como las circunstancias apropiadas- con el objeto de transmitir en confianza a quien da sus argumentaciones como para lo que representa: la institución moral. Para el autor, argumentar se define así:

Llamo *argumentación* al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recurrirlas por medio de argumentos. (...) contiene razones que están conectadas de forma sistemática con la *pretensión* de validez de la manifestación (...). La fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones. Ésta se pone de manifiesto, entre otras cosas, en si la argumentación es capaz de convencer a los participantes en un discurso, esto es, en si es capaz de motivarlos a la aceptación de la pretensión de validez en litigio. (Habermas, 1999, p.37)

Estos emisores en análisis, es decir, los sacerdotes usan el lenguaje y de la argumentación cotidiana para generar vínculos con sus feligreses, con quienes tienen la necesidad de creer en algo y encuentran en esta institución moral posibilidades de depositar su

fe y su confianza. Así que dichos actores sociales deben ser racionales entre el lenguaje y sus acciones para obtener esa validez y legitimación que se convertirá en *confianza*, tal como lo enfatiza Habermas, “La racionalidad inmanente a la práctica comunicativa cotidiana remite, pues, a la practica de la argumentación como instancia de apelación que permite proseguir la acción comunicativa con otro medios cuando se produce un desacuerdo (...)” (Habermas, 1999, p.36)

Los presbíteros, dentro de la estructura institucional, tienen que cumplir con parámetros instaurados por su propia organización pero también derivados de los valores surgidos de la misma sociedad, así que deben ser personas racionales a las cuales Habermas define como aquellas que expresan opiniones fundadas y actúan con eficiencia en el ámbito de los cognitivo-instrumental. “Sobre este trasfondo podemos juzgar también de la racionalidad de un sujeto capaz de lenguaje y de acción según sea su comportamiento, llegado el caso, como participante en una argumentación (...)” (Habermas, 1999, p.37).

Los individuos que participan en espacios donde el lenguaje toma presencia argumentativa dejan al descubierto la racionalidad, o en el lado extremo, la falta de ésta, ambos se reconocen por las acciones que se efectúan en cualquier de ambos lados. “Si se muestra abierto a los argumentos, o bien, reconocerá la fuerza de esas razones, o tratará de replicarlas, y en ambos casos, se está enfrentando a ellas de forma racional.” (Toulmin citado en Habermas, 1999, p.37)

Por lo que las manifestaciones expresivas de los sacerdotes de la Iglesia Católica sólo se deben medir por su veracidad dentro del contexto de una comunicación basada en el entendimiento. Porque si no lo hace de esta forma, se estará comportando irracionalmente lo cual no podrá ser digno de la moral y la confianza en sus argumentaciones y sus acciones. Sobre esto se dilucida:

Quien sistemáticamente se engaña sobre sí mismo se está comportando irracionalmente, pero quien es capaz de dejarse ilustrar sobre su irracionalidad, no solamente dispone de la racionalidad de un agente capaz de juzgar y de actuar racionalmente con arreglo a fines, de la racionalidad de un sujeto moralmente lúcido y digno de confianza en asuntos prácticos-morales de la racionalidad de un sujeto sensible en sus valoraciones y estéticamente capaz también de la fuerza de comportarse reflexivamente frente a su propia subjetividad (...) (Habermas, 1999, p.41)

En ese proceso comunicativo que se genera en la iglesia, los portadores del mensaje de la institución católica, requieren de sus receptores para que se complete el ciclo de comunicación. Éstos son los denominados feligreses o los miembros activos de esa organización. En México, la mayor parte de la población pertenece a la Iglesia Católica, hay 90,224,559 católicos, es decir 77.7% de la sociedad mexicana, los cuales son atendidos por 21159, sacerdotes que trabajan en 7165 iglesias. (INEGI, 2020)

Lo que significa que la confianza depositada en la Iglesia Católica por parte de sus miembros recae, en gran parte, en el rol que juegan los sacerdotes en la utilización del lenguaje. En tiempos pasados, la institución siempre ha llamado a confiar, incluso desde su fundación con Jesucristo, posteriormente con los apóstoles y en la actualidad con los sacerdotes.

La Iglesia Católica tiene 1,272,281,000, miembros informa *News.Va Official Vatican Network* (2020) que es el sitio oficial de la institución con sede en el Vaticano, Italia y dicha cifra está distribuida por continente de la siguiente manera: (Ver cuadro 1)

Cuadro 1. Anuario Estadístico de la Iglesia Católica.

Continentes	Población	Católicos	Porcentaje
África	1.290.579.000	251.550.000	19,49 %
América	1.014.407.000	647.205.000	63,80 %
Asia	4.510.857.000	149.136.000	3,31 %
Europa	720.399.000	285.573.000	39,64 %
Oceanía	41.535.000	10.939.000	26,34 %
Total	7.577.777.000	1.344.403.000	17,74 %

Fuente Agencia Fides. (2020)

Existen mas de 5,000 grupos indígenas en el mundo los cuales están distribuidos en noventa países, donde se hablan 7,000 lenguas. En cifras, hay 370 millones de personas, que representan el 5% de la población mundial. En México hay 7,364,645 personas de tres años de edad y más hablantes de alguna lengua indígena, lo que equivale a 6.1% de la población de la cual el 51.4% son mujeres y 48.6% son hombres. (INEGI, 2020). Hay 68 pueblos indígenas, cada uno hablante de una lengua originaria derivada de 11 familias lingüísticas con 364 variantes dialectales.

La institución también identifica a 23.2 millones de personas, el 19.4% de la población como indígena. Mientras tanto, 12 millones de habitantes (9.4% de la población) viven en hogares indígenas. También, el 6.1% de la población nacional se encuentra registrada como hablante de una lengua indígena, es decir, 7,364,645 millones de personas. (INEGI, 2020)

Una de las características de los pueblos indígenas en México es su riqueza cultural basada en sus orígenes prehispánicos. Las comunidades indígenas del país poseen características propias que les dan idiosincrasia ante las demás incluso aunque pertenezcan al mismo municipio o sean vecinas; los rituales y las tradiciones populares son parte de la identidad que los hace tener

esa diferencia pero que además los une como miembros de una comunidad determinada.

En los diversos pueblos indígenas se desarrollan rituales religiosos, dancísticos cuyos orígenes se remontan en la era prehispánica, lo que permite constatar que a pesar del transcurrir de los años y de los procesos generacionales existe una identidad que ha sido preservada por los propios habitantes como promotores culturales, y dentro de ese proceso tienen una función elemental la iglesia católica como la institución que rige y coordina los rituales que se efectúan en el marco de los festejos a los santos patronos.

En los rituales de las comunidades convergen los miembros del pueblo anfitrión cuya característica es la diversidad generacional. Es por ello que la importancia que poseen estos ritos dentro de la comunidad es precisamente la de ser una fuente de identidad cultural que los cohesiona como pueblo y a su vez los hace diferentes a las demás poblaciones.

Las comunidades indígenas ejecutan rituales en el marco de las celebraciones de los santos patronos. Cada espacio comunitario cuenta con una iglesia católica representan con sus rituales la fusión de las culturas indígena y española. El antropólogo Miguel Ángel Rubio quien se ha especializado en el estudio de estas zonas ha hallado dos vertientes en cuanto a los rituales chontales, en las cuales residen las bases para comprenderlos: en una se venera a los santos y en la otra a los muertos.

Rubio explica lo anterior en su obra *Ritos y conceptos relacionados con la muerte* (2012) describiendo además que para los indígenas existen dos grandes motivos para la celebración de los rituales que los vinculan con sus antepasados: la veneración a los santos patronos como parte de su fe derivada de sus antepasados y constituida por la Conquista y, por el otro lado, el respeto a la muerte.

Esto porque después del avasallamiento español en territorio indígena, en el siglo XV, los pueblos originarios tuvieron que modificar sus maneras de supervivencia, de agricultura, de pesca e

incluso de creer y venerar debido a que sus rituales sufrieron una transformación en donde sus creencias politeístas quedaron sometidas por la imposición de la fe católica.

En la época actual en México se reconoce la pluralidad cultural indígena a través del Convenio 169 de la OIT en 1990, y en 1992 el país se reconoció como una nación pluricultural al modificarse el artículo 2 de su Constitución.

La Iglesia Católica, a lo largo de la consolidación de este país, jugó un papel trascendental con la conversión del politeísmo al cristianismo en los pueblos indígenas. La función de los sacerdotes como argumentadores en la construcción de la conversión a este nuevo modo de creencias ideológica fue fundamental y marcó el parteaguas para la población. La palabra oral fue uno de los instrumentos que utilizaron ante los integrantes de la ideología católica deriva de una tradición histórica que se fundó con el nacimiento de Jesucristo y posteriormente con todos los sucesos que llevaron a la fundación de la institución al paso de los siglos.

La época de la reforma católica del siglo XV-XVI, que tantos frutos produjo durante siglos, tuvo su precedente en España con la renovación teológica de la escuela de Salamanca. Maestros como Vitoria, Soto, Cano, Bañez y tantos así fueron capaces de razonar un modo nuevo, volviendo a la Escritura, a los padres de la Iglesia, al Magisterio, y en plena conjunción con el humanismo. Se expresaban con un estilo cuidado, de hombres cultos, que utilizaban en su argumentación abundantes citas de autores clásicos, que enriquecían la exposición. (Martin, 2011, p. 257)

La etapa en la que la Iglesia Católica se constituyó como la institución con poder abarcando otros factores que hasta hace poco le pertenecían sólo al Estado, principalmente a la monarquía; en ese

tiempo la cultura se desarrolló y se asumió en Europa en el siglo VII la Iglesia y el mundo cultural europeo empezaron a caminar separadamente incluso ignorándose uno a otro, la cultura adquirió pensamiento moderno en varias etapas de la humanidad desde ciclos revolucionarios, guerras mundiales hasta alcanzar logros como la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

La Iglesia Católica en el siglo XX reconsideró las líneas que estaban desde el siglo XVI, entonces surgió la reforma de la teología planteando una iglesia más cercana a los problemas del mundo.

(...) entonces se desarrolló desde la reforma de la teología hasta su recepción en el Magisterio de Trento, en la actualidad, hemos asistido al proceso inverso: primero vino el Concilio Vaticano II, con una hondura de planteamiento, con una profunda mirada al mundo, que iba más allá de los trabajos importantes de los teólogos de la época. (...) el Concilio Vaticano I, (...) mostró una Iglesia que, meditando sobre el tesoro recibido de la revelación y desde esa perspectiva, aprobó dos constituciones dogmáticas de gran hondura: la *Dei Filius* sobre las relaciones fe y razón, y la *Pastor Aeternus*, sobre la infalibilidad de la Iglesia, y en especial del papa. A partir de ahí (...) marcó un replanteamiento teológico. (Martín, 2011, p. 260)

Actualmente, en el siglo XXI, la Iglesia Católica tiene como eje central que sus miembros actúen con base en los mandamientos que conforman su estructura, además de los valores que promueven como la paz, el amor y la igualdad entre los sujetos para lo cual cuenta con actores sociales como los sacerdotes, quienes asumen la responsabilidad de orientar, ayudar y mantener en ese pensamiento. Ante una sociedad indígena que se caracteriza por su fe y su devoción a los santos patronos, la palabra usada desde la argumentación

por parte de la iglesia católica ha permitido la consolidación de una feligresía fiel y el de mayor número de seguidores, al menos en México así lo es. Es ahí donde la figura del sacerdote al frente de la iglesia –inmueble- ha sido fundamental para que sus miembros participen con interés en las acciones, entre ellas la veneración y festividad a los santos patronos.

La comunicación empleada por estos sujetos de la Iglesia Católica es la base de la generación de esa confianza y consolidación de la sociedad indígena ya que ésta, a través de la estructura dirige y coordina las actividades vinculadas con la idiosincrasia de la comunidad.

“A la susceptibilidad de fundamentación de las emisiones o manifestaciones racionales responde, por parte de las personas que se comportan racionalmente la disponibilidad a exponerse a la crítica y, en caso necesario, a participar formalmente en argumentaciones.” (Habermas, 1999, p. 37).

Con este panorama, la sociedad mexicana indígena tiene una tradición religiosa derivada de la época prehispánica, cuando adorar a los dioses significaba confiar en que ellos cuidarían sus cosechas, de su gente, de sus animales y de su espacio.

La relevancia de creencias religiosas en las comunidades, dice Todorov (1995), se debe a que hay un elemento, que por siglos mantuvo unido y fuerte a las culturas prehispánicas, que fue avasallada con otros mecanismos mas poderosos que los que ellos poseían en ese tiempo.

Si bien el sincretismo religioso es la forma mas escandalosa de la supervivencias de las idolatrías, las demás formas no son menos reprochables, y en su misma multiplicidad reside el peligro. En una sociedad altamente jerarquizada , codificada y ritualizada, como la de los aztecas todo está relacionado, de cerca o de lejos, con la religión: después de todo, Durán no se equivoca. (Todorov, 1995, p. 215)

El vínculo que tenían los aztecas con la religión se basa en las creencias a sus dioses, quienes a pesar de que no había comunicación oral –discurso–, la comunicación se basaba en las acciones usando como intermediario al sacerdote para ofrecer rituales de sacrificio.

La importancia y la influencia del oficio sacerdotal residía en que ellos eran consejeros del gobernante, Prescott citado en Camorlinga (1993) escribió que la organización política de los aztecas estaba tan íntimamente unida a la religión, que sin entender ésta es imposible formar una idea exacta de su gobierno o de sus institucionales sociales debido a que los sacerdotes influían en toda la vida privada y pública además de la educación.

Los aztecas cumplían con sus actos que eran basados en la confianza generada a través de los sacerdotes, además, tan amplia era la confianza en sus dioses que se inspiraban en ellos en la arquitectura, escultura, danza. Es decir, la religión tenía una función central. Al respecto dice el autor:

(...) la religión ocupaba un lugar fundamental en su vida; era el punto sobre el que se apoyaba y se movía (...) la existencia completa de los habitantes de Tenochtitlan, desde el más encubrado hasta el que ocupaba el lugar mas humilde de la escala social. Así Alfonso Caso concluye que era “un pueblo fundamentalmente religioso y para quien la adoración de los dioses daba la nota esencial de su vida”; que “la religión abarcaba la vida integral del azteca y que no había un acto de su vida pública y privada que no estuviera teñido por el sentimiento religioso. (Camorlinga, 1993, p.24)

Esta confianza de los prehispánicos en la religión fue el punto que los colonizadores utilizaron para implantarles el Cristianismo, donde la comunicación empleada por Cristóbal Colón y posteriormente por Hernán Cortés fue la clave de su logro ante los aztecas. Todorov

(1995) alude que no se debe imaginar a la comunicación de los españoles propiamente de Colón, opuesta a la que ejercían los aztecas más bien tenían objetivos diferentes pero sí habían semejanzas.

La comunicación entre los indígenas está relacionada con las representaciones religiosas, éstas juegan un papel esencial. Por lo que es un hecho que la religión no está ausente y fue para los españoles un punto definitivo para la transculturación de España a tierras aztecas. La religión cristiana “C...) lo importante aquí es que es , fundamentalmente, universalista e igualitaria. “Dios” no es un nombre propio, sino un nombre común: esta palabra puede traducirse a cualquier lengua, pues no designa a un dios, como un Huitzilopichtli o Tezcatlipoca (...) (Todorov, 1995, p.114)

Los antiguos pobladores mexicas tenían sus dioses , y en tanto, los conquistadores el suyo. Ante este panorama Colón vio una oportunidad para lograr el cambio de ideología en el sistema de creencias para extender el catolicismo a estas nuevas tierras. Después, Cortés enfatizó que por medio del cambio de mentalidades lograría la dominación, “(...) el objetivo de la conquista es extender la religión cristiana; en la práctica , el objetivo religioso es uno de los medios que aseguran el éxito de la conquista: fin y medios han intercambiado sus lugares”. (Todorov, 1995, p. 16).

Cortés también usó la herramienta que actualmente utilizan los sacerdotes católicos: la argumentación. Sabía que estructurar los discursos de manera correcta así como una interpretación buena a los conquistados iba lograr la confianza y, luego, el sometimiento.

En cuanto a los mensajes que dirige, también obedecen a una estrategia perfectamente coherente. Para empezar, Cortés quiere que la información sea recibida por

los indios sea precisamente la que él les envía; por lo tanto, destilará con gran prudencia la verdad en sus propias palabras y será particularmente despiadado con los espías: hace cortar las manos de los que atrapa. (...) Recurre a varias estratagemas más para disimular sus verdaderas fuentes de información, para hacer creer que lo que sabe no viene del intercambio con los hombres, sino con los sobre natural. (Todorov, 1995, p. 121)

La comunicación a través del discurso se convirtió para Cortés en un elemento clave para alcanzar el sometimiento al catolicismo, por ello, a través del discurso logró el éxito utilizando a los religiosos/sacerdotes enviados de España, para que, a través de la palabra construyeran la confianza en los indígenas para luego convertirlos al cristianismo.

Dominación y racionalidad

Cortés, como un colonizador atento a las estrategias de avasallamiento, descubrió que el lenguaje podía convencer a los indígenas de la existencia de un solo dios, dejando inválida la ideología politeísta de esos pueblos. Este hecho fue el parteaguas para el funcionamiento de la argumentación a favor de la Iglesia Católica. Solo con las palabras y las acciones de la misma que se genera la construcción de la confianza para implantar una nueva creencia religiosa entre los grupos indígenas.

Desde la mirada de la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas, los actos de Cortés, el conquistador, ante los aztecas fue darle practicidad al lenguaje para que se legitimara y tuviera la validez que perseguía una finalidad: la dominación a través de la confianza. “(...) las acciones reguladas por normas, las auto-presentaciones expresivas y las manifestaciones o emisiones evaluativas vienen a completar los actos de habla constatativos para configurar una práctica comunicativa que sobre el trasfondo de un

mundo de la vida tiene a la consecución, mantenimiento y renovación de un consenso (...)” (Habermas, 1999, p.36)

El empleo de la razón y los españoles encabezados por Colón, posteriormente por Cortés tuvo sus bases en las ordenaciones de las normas de su institución católica pero también porque estos personajes actuaron con lucidez en cuanto al uso del lenguaje y su práctica, “El medio en que puede examinarse hipotéticamente si una norma de acción esté o no reconocida de hecho, puede justificarse imparcialmente, en el *discurso práctico*, es decir, la forma de argumentación en que se convierten en tema las pretensiones de rectitud normativa”. (Habermas, 1999, p. 38).

Desde su aceptación en territorio mexicana a la actualidad, el Catolicismo ha ido alcanzando más miembros siendo que el 77.7% de los habitantes pertenecen a esta ideología. Esto significa que el uso del discurso práctico construidos de personas racionales como los 21 159 presbíteros distribuidos en 7,165 iglesias (INEGI, 2020) son estructurados con alto grado de racionalidad partiendo de las normas de la institución moral llamada Iglesia Católica.

La comunicación usada por los sacerdotes a través del lenguaje oral permite que la acción comunicativa se manifieste por medio de la comprensión mutua entre quien ofrece el discurso cotidiano en el ritual llamado misa y en otras estrategias tales como confesiones, orientación espiritual, talleres y movimientos grupales que es el presbítero –quien asume el rol de emisor- y por el otro lado del proceso están los miembros de la iglesia –los receptores- que acuden tanto al ritual que se efectúa diariamente y a las otras acciones.

El lenguaje es el medio por el cual se logra una coordinación pero también una comprensión mutua entre los seres humanos como lo asevera Habermas (1999) porque así se efectúan actos del lenguaje que conllevan a la veracidad, validez de la verdad y la corrección. También permite que el sacerdote como constructor del discurso alcance la moralidad que él y su institución persiguen, porque a medida que el discurso práctico se base en sus normas

morales mayor será la definición del objetivo que es el de generar confianza y así aumentar la fe.

Los mexicanos consideran a la Iglesia Católica como la segunda institución más confiable en el país después de las universidades, aunque cabe aclarar que ese nivel de confianza es bajo porque en un parámetro de 0 al 10 todas las instituciones tienen debajo del 6 incluyendo la que se analiza en este estudio.

Consulta Mitofsky. *The poll reference* en el 2016 publicó sus resultados de una encuesta nacional sobre el nivel de confianza en las instituciones, señalando que con mayor confianza ciudadana siguen siendo las universidades seguidas de la iglesia y luego el ejército aunque las tres sufren una disminución de 0.2 puntos lo que las coloca en su peor nivel histórico entre los mexicanos.

Sin embargo, lo que es tangible es la gran capacidad que tiene la institución católica para conservar a sus miembros y que aún sigan confiando en ellas, principalmente, porque en este país así como en otros han salido a la luz pública la pederastia de los sacerdotes y la violación a la moral de su institución. El periódico mexicano digital Sin Embargo publicó un reportaje sobre los procesos legales y la pederastia sacerdotal, al respecto informa:

(...) existen según el ex sacerdote Alberto Athié Gallo, unos 500 niños que fueron violados por curas en el país durante los últimos 40 años. Todos impunes. Según las cifras de la Red de Sobrevivientes de Abusos Sexuales del Clero (SNAP) México, actualmente hay unos 200 casos vigentes. (Rosagel, 2016, p.1)

La lucha que tienen los 21 159, presbíteros en México es proteger a los 84 217 138, católicos que conforman la red de 3223 iglesias. Habermas (1998) afirma que la acción comunicativa alcanza su éxito si la racionalidad de la persona que construye el discurso práctico regido por sus normas morales transmite veracidad y validez,

de esta manera, se legitima ante los oyentes –los feligreses- y se puede crear confianza.

Con este panorama, queda al descubierto que la comunicación es trascendental para cualquier institución porque a través de ella se pueden generar líneas cohesionadas de confianza.

Las instituciones persiguen el bien común entre la sociedad, establecen redes y para ello buscan mecanismos como la comunicación para alcanzar esta estabilidad individual y social, “(...) crean normas particulares y sistemas de referencia (mito o ideología) que sirven como ley organizadora también de la vida física y de la vida mental y social de los individuos que son sus miembros. (Kaes, 1989, p. 85)

La Iglesia Católica funge como una institución generadora de identidad cultural en las comunidades indígenas en México, además de cohesionadora de esos rituales dancísticos y de veneración que se ofrecen como ofrenda a los patronos de la comunidad.

Los espacios donde se realizan estos rituales religiosos congregan a gran parte de la población que además es creyente católica. De esta forma se concluye que las poblaciones indígenas mexicanas tienen una vinculación con la iglesia católica, la cual se fortalece, primero por el discurso, pero como herramienta y después, por la generación y organización de los rituales en honor a los santos patronos. Con esta función que ejecuta la institución católica, se garantiza que, mientras subsista, está la posibilidad de preservar la identidad cultural.

Referencias

- Avelino, J (2014). *El problema de la religión*. México: Síntesis
- Agenzia Fides (2016). *90° Jornada Mundial de las Misiones*. Italia: Fides
- Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. México: Tusquets Editores.
- Camorlinga, J. (1993). *El choque de dos culturas: dos religiones*. México: Plaza y Valdés.
- Consulta Mitofsky. The poll reference. (2016). *México, confianza en instituciones 2016*. <http://www.consulta.mx/index.php/estudios-e-investigaciones/mexico-opina/item/884-mexico-confianza-en-instituciones-2016>
- Dianteill, E y Löwy, M. (2009). *Sociologías y religión. Aproximaciones disidentes*. Buenos Aires: Bordes manantial.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. España: Taurus
- Houtart, F, y Martínez, F. (2001). *Sociología de la religión*. México: Plaza y Valdés

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2011). *Panorama de las religiones en México 2010*. México: INEGI.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2010). *Panorama de las religiones en México 2010*. México: INEGI. <https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2020/indigenas2020.pdf>

Kaes, R. (1989). *La institución y las instituciones*. México: Paidós

La Porte, J. (2013). *Introducción a la Comunicación Institucional de la Iglesia*. Italia: La Palabra.

Luckmann, T. (1996). *Nueva sociología del conocimiento*. REIS.

Martín, J.(2011). *Historia de la confianza en la iglesia*. Madrid: Ediciones Rialps

Pereda, C. (2009). *Sobre la confianza*. Barcelona: Herder Editorial

Todorov, T. (1995). *La Conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI Editores.

Diccionario de la Real Lengua Española. (2017). En línea. <http://dle.rae.es/srv/fetch?id=PNZIW9X>
(consultado el 25 de julio de 2017)

Rosagel, S. (2016). Pederastia clerical en México: el mapa de la impunidad. Sin embargo.com. <http://www.sinembargo.mx/12-02-2016/1619275> (consultado el 27 de julio de 2017)

La promoción cultural en los rituales religiosos de las comunidades indígenas

En las comunidades indígenas de México, la identidad colectiva ha logrado fortalecerse a través de la presencia de la institución denominada iglesia, propiamente la católica. Y es que a través de los procesos ritualísticos que se efectúan en el marco de las celebraciones patronales es que se benefician las poblaciones en cuanto su riqueza cultural.

Los rituales ofrecidos en veneración patronal, dentro de la iglesia católica, se efectúa una vez al año, pero es en el tiempo y espacio donde la mayor parte de la población se congrega y participa como sociedad cohesionada, ya sea como organizador o ejecutante de las danzas en honor al santo, o bien como espectador. Estos rituales permiten expresar sentimientos, intereses comunes, preocupaciones y una convivencia social en una misma esfera.

Los pueblos indígenas en México tienen elementos identitarios que son referentes de cohesión entre los miembros de la comunidad lo que genera dinámicas comunes. Ante ese panorama, la identidad asume la función de ser el núcleo central de las sociedades que no desean sufrir el avasallamiento por los poderes económicos, sociales, políticos y culturales de la época actual. Estas comunidades se caracterizan por la extensa riqueza en el ámbito cultural.

La identidad en las comunidades tiene un papel fundamental en la preservación de la cultura de ese espacio, ya que es el elemento que consolida a la sociedad indígena generando un sentido de pertenencia para afrontar los procesos de la mundialización amenazantes;

“(...) el sentimiento de pertenecer a un lugar o a una comunidad no se crea a través de las memorias o narrativas relacionales, sino que son las dificultades y otras inversiones humanas que uno ha hecho en un lugar o comunidad (...)” (Namur, 2011, p. 97)

La devoción por un valor o acción origina la identidad proviene de una devoción hacia algo relacionado con el valor que se le da a cada acción efectuada por el sujeto en relación a los otros así como al contexto en donde se da. Al referirse a la devoción es que el actor social tiene sus propias jerarquías de valores en cuanto a la comunidad en la que ha crecido y ejercido parte de su labor y construcción cultural.

La idea proviene de un principio general del diseño experiencial: “uno siente devoción hacia algo por lo que ha tenido que incurrir en un coste, y el nivel de devoción está relacionado con el coste incurrido”. La devoción que uno puede sentir no está, por lo tanto, relacionada con lo que el lugar o la comunidad ofrecen al individuo, sino con cuánto valor este ha invertido a los primeros. Es por esta razón, también, que la devoción está dirigida al lugar originario de procedencia, donde uno ha crecido, ha plantado un jardín o un campo, ha construido una casa, ha hecho amigos o ha criado hijos. Y aún se siente más devoción cuando se ha formado parte de la construcción de un pueblo, comunidad o sociedad (...) (Namur, 2011, p. 97)

Cuando se refiere al lugar de origen se fortalece porque significa que hay una oportunidad para aumentar el compromiso que tiene el promotor, de ahí se deriva su formación empírica, de su contacto permanente en la vida cotidiana. Esto se genera con mayor fuerza dentro de las comunidades indígenas, en las cuales desde su historia ancestral prehispánica ha existido esa riqueza cultural

y con la etapa de la Conquista española fue cuando se generaron cambios que dieron otro rumbo a sus creencias.

La característica de los pueblos indígenas es que, en medio de la vorágine contemporánea, resguardan el pasado prehispánico y lo protegen para seguir creyendo, venerando y fortaleciendo sus rituales culturales porque está consciente de las diferencias con los demás, incluso a enfrentarse a nuevas ideologías, creencias y veneraciones propias de un pueblo conquistado, sin embargo, más que una abstracción de sus orígenes lograron traspasar esas barreras siendo actores de un espacio y tiempo determinado por su valor y por su propia sangre indígena. “Los hombres se reconocen como parte de una comunidad intersubjetiva que les es familiar por el idioma, las vivencias comunes, el espacio-tiempo compartido, la memoria, la aspiración a un destino común.” (Maturó, 2013, p. 154).

Esta perspectiva da paso a la identidad comunitaria que a su vez está integrada por las identidades personales que convergen en puntos tales como la lengua, la comida, los ritos, las creencias y las tradiciones que conservan. “Lo cierto e indiscutible es que aún en esos casos, puede reconocerse una identidad históricamente perfilada, que hace que podamos distinguir a un grupo humano, una nación o, un grupo de naciones entre otros grupos o conjuntos humanos.” (Maturó, 2013, p. 154)

La identidad comunitaria, dice Altez (2016), sufre una transformación desde la perspectiva cultural a partir de las diferentes construcciones del sentido de cada miembro, la mirada individual, misma que en suma se convierte en colectiva creando el imaginario social fortaleciendo los ritos, creencias y tradiciones de su espacio comunitario.

Dichas construcciones se concretan como representaciones sociales que se van fraguando y reconfigurando al ritmo de los procesos socio históricos, de modo que las identidades no se pierden ni mueren: se transforman. (...)

la configuración de representaciones de identidad cultural expresa la comprensión del sí mismo colectivo (la idea de nosotros), tratándose entonces de un acto hermenéutico por excelencia. Como tal, la comprensión de sí en grupos de personas, comunidades, regiones, se desplaza en el horizonte de sentido que impone la historia. (...) se entiende aquí a la identidad cultural como a una construcción semiótica particular acerca de la noción nosotros, que se transforma históricamente. (Altez 2016: 65)

La historia tiene un papel fundamental en la construcción de esa identidad cultural de los pueblos o comunidades, ya que de ahí emanan las costumbres, las tradiciones, la lengua, los ritos, la comida y todo aquello que comparten colectivamente, lo cual significa, que la cultura les permite la convergencia. Es así que, partiendo de la premisa que los pueblos indígenas formaron sus raíces del pasado precolombino, ellos han traspasado los límites temporales convirtiéndose preservando la esencia del origen étnico.

Este fenómeno caracteriza a los diversos grupos indígenas en México, que en su pasado ancestral convergían con sus propias formas de vida cotidiana y un sistema de creencias de las cuales se aprecian en la actualidad. En este estudio, se trabajó con uno de los grupos que sobrevivieron a la Conquista en la zona sureste de México: los mayas, los cuales están distribuidos en el sureste de México y Centroamérica. Dicho conjunto étnico logró trascender al momento juzgado históricamente parteaguas de su territorio y su vida cotidiana, el del proceso colonizador. Hoy, los mayas son considerados de los pueblos étnicos con mayor presencia y fortaleza en sus tradiciones en México.

Los mayas tienen una identidad colectiva dominada por las formas específicas y comunes que les permite diferenciarse de las otras comunidades, en los grupos indígenas este fenómeno se le denomina identidad étnica. Sobre ello, este concepto lo describe:

Una de las más amplias e importantes es la llamada identidad étnica, que en esencia funciona como un filtro de comparación social que separa de la cultura moderna más amplia, aquello que es afín a nosotros de aquello “otro” que no lo es, constituyendo así un grupo autodefinido y socialmente reconocido; un proceso que a un tiempo iguala y diferencia, junta y separa. (Robertos et al., 2008, p.13)

La identidad social es un proceso cultural para mostrar los engranajes que unen a la comunidad como un ente único, en ese sentido, es un marcador o indicador que estampa el estilo de vida de unos frente al de otros en un contexto dominado por la interculturalidad. Sin embargo, esto no los convierte en un sistema social cerrado, pues como parte de una sociedad contemporánea hay vinculaciones con el exterior, desde comunidades pares hasta las caracterizadas por la también tiene un proceso inclusivo que incorpora valores nuevos o ajenos al bagaje común reconocido. “Las identidades son como un gran conjunto de círculos concéntricos que se ensanchan o contraen según las condiciones de vida de los grupos sociales (y esto se conoce como instrumentalismo) (...)” (Robertos et al., 2008, p. 13)

Las identidades en la vida indígena de México tienen dos funciones; primero garantizar la presencia y la preservación de sus espacios comunitarios incluyendo sus tradiciones, creencias y religiosidad, y segundo, para identificarse y diferenciarse con la otredad, alcanzando una presencia ante el resto del sistema social.

La población indígena del sur de México, al igual que las otras del país, tienen en sus rituales el fortalecimiento de su cultura. A partir de este proceso constructivo, es que cada uno de los integrantes de la comunidad desarrolla, de manera innata, la apropiación del espacio y de la organización, todo ello contribuyendo a la identidad colectiva. Los rituales, entonces, adquieren la función de medios de

expresión y comunicación con los propios miembros de la comunidad y con los externos. Todas estas miradas individuales, se vuelven colectivas generando las representaciones sociales del grupo. “El ritual a través del contrato social (...) renueva los procesos de apropiación social del espacio, mediada por la organización social en patrilineas limitadas localizadas (...) por lo que el ciclo anual de fiestas y las peregrinaciones son las representaciones sociales (...). (Rappaport citado en Robertos et al. 2008, p. 46).

Ritualidad y representaciones sociales

La premisa con la que se parte para comprender la función de los rituales, es que la identidad no es otra cosa que la representación de sí mismos procedente de una comunidad forjando prácticas y sentidos de pertenencia a ésta (Altez, 2016), como transcurre en los pueblos indígenas mexicanos.

Este texto es un acercamiento, desde los basamentos de las representaciones sociales, al trabajo de la promoción cultural en las comunidades indígenas en Tabasco, México para conocer sus miradas y sus prácticas respecto a la función dentro de su territorio maya yokotan.

Las representaciones sociales (Abric, 2001) tienen cuatro funciones: la de saber, la identitaria, de orientación y la justificadora. La primera, la de saber, se refiere al sentido común donde los sujetos asimilan y acumulan en su proceso cognitivo y social todas las experiencias y los conocimientos que permiten concebir a la realidad. Tal función brinda a los actores sociales la adquisición de nuevos conocimientos los cuales integran en su vida cotidiana, permite el intercambio social, la transmisión y la difusión de ese saber.

La segunda función es la identitaria la cual permite situar a los sujetos en interacción con los demás. Sobre esto Abric explica:

(...) las representaciones tienen también por función situar a los individuos y a los grupos en el campo social

(...) les da un lugar primordial en los procesos de *comparación social* (...) La referencia a representaciones que definen la identidad de un grupo va a desempeñar por otro lado un papel importante en el control social ejercido por la colectividad sobre cada uno de sus miembros, en particular en los procesos de socialización. (Abric, 2001, p.7)

Esta función precisa la identidad y concibe la diferencia de los grupos a partir de los procesos de comparación social existentes, así como del papel que juega en relación a otro (s). Determina que, en este fenómeno, hay un control al interior de los miembros que se realizan en el territorio simbólico. Este control social al mismo tiempo desarrolla anclajes entre los integrantes del lugar que los hace distintos a los demás generando los deseos de defender lo que es suyo como grupo.

La siguiente función es de orientación, la cual explica Abric (2001) que no es mas que una guía para la acción del individuo y del grupo social, en la cual exige tener conocimiento en el sujeto para poder determinar el objeto de la situación *a priori*, es decir, anticiparse pero también proporcionando expectativas al sujeto y, en consecuencia, al grupo. Esta función trabaja con un sistema de pre-decodificación de la realidad que constituye la representación social.

La función de orientación de las conductas por las representaciones es el resultado de tres componentes fundamentales: el primero que la representación intervenga directamente en la definición del propósito de la situación; el segundo que el tipo de relaciones pertinentes sea para el individuo y, por ende, para el grupo de forma paulatina, lo cual se adoptará de forma consciente e inconsciente en las formas conductuales.

La última función es la justificadora, una vez que la acción se lleva a cabo dentro del grupo, se busca proporcionar una explica-

ción en las conductas del sujeto o del grupo como un fenómeno de consideración a los otros. Esta función da la posibilidad al sujeto de justificar *a posteriori* las posturas y los comportamientos, con lo cual hace uso de los tiempos futuros partiendo del análisis y la prospectiva del problema analizado.

En cuanto a las características de las representaciones sociales, Jodelet (2008) considera cinco. La primera es la certeza de que una representación social siempre es la representación de un objeto que puede tener forma de imagen, creando una dualidad entre lo sensible y lo simbólico y a la vez constructivo, autónomo y creativo.

El momento en que el sujeto tiene contacto con el objeto que será el origen de su representación social lo primero que sucederá es que dicho objeto tendrá un impacto en la mente del sujeto, esto se fortalece si existe una cotidianeidad que fortalezca el vínculo.

Tal acto, señala Jodelet, (2008) se transforma en el primer momento en la construcción de la representación social. Una vez que el objeto ya queda registrado en el individuo comienza el proceso de comprensión en el interior del cerebro, utilizando dos elementos claves para tal suceso: el conocimiento y la experiencia. Este fenómeno se convierte en la segunda característica, donde el sujeto logra la sensibilización que transmite, por medio de las habilidades de los sentidos.

Después, el sujeto pasa a la tercera característica, que es la conversión a un significante simbólico fundado en las subjetividades del propio individuo. Jodelet revela que cuando el sujeto ya ha logrado la asimilación y la sensibilización del objeto, entonces se origina la fase de vinculación con sus espacios de construcción apoyado en la creatividad y así generando las representaciones sociales, que a su vez, compartirá con los otros y éstos con él.

El recorrido de las representaciones sociales tiene su origen en la objetivación, que es la cuarta característica, aquí se hace uso del sentido común del sujeto para materializar el objeto desde su experiencia y su saber. La quinta y última característica es el anclaje del

objeto por medio del significado y la utilidad que le proporciona al individuo posicionándose en los pensamientos construidos. El sujeto posee el sentido común y la experiencia cotidiana lo cual le genera las herramientas para que se creen las representaciones sociales.

Las representaciones sociales se pueden estudiar a partir de tres esferas de pertenencia, sobre esto dilucida: “Tratándose de su génesis y de sus funciones, las representaciones sociales pueden ser referidas a tres esferas de pertenencia la de la subjetividad, la de la intersubjetividad y la de la trans-subjetividad.” (Jodelet, 2008, p. 50)

La subjetividad, la primera esfera, está encuadrada por métodos que funcionan desde dos perspectivas del propio individuo: la cognitiva y la emocional, teniendo como eje transversal la experiencia. Dentro de la subjetividad hay dos tipos de procesos: el primero originado en la propia naturaleza del objeto y el segundo desde el contexto.

Entre esa tipología, se deriva la subjetividad que proporciona al individuo la construcción y el fortalecimiento de las relaciones sociales, misma que es parecida a los demás miembros de la comunidad, cuya diferencia la genera el saber y la experiencia individual.

Para Jodelet esta subjetividad reúne dos elementos, las formas y las figuras que provienen del pasado histórico de las condiciones sociales y de las instituciones, sobre esto explica “(...) llamadas por Guattari ‘equipamientos colectivos de subjetivación’, que son de orden religioso, político, técnico, artístico, etcétera.” (Jodelet, 2008, p. 40).

La subjetividad es controlada por los mecanismos del poder y del saber en un contexto masivo, por lo que, el individuo va ajustando lo que recibe de ellos para, después, colocarlo como parte de su conocimiento y su experiencia. Una vez que el nivel subjetivo ha quedado en el proceso de representaciones sociales queda de manifiesto que éstas persiguen un fin: el de comunicar algo sobre un objeto que está inserto en el entorno social y material lo cual genera significados formulados en el ámbito cognitivo.

Después, surge la segunda esfera, la de la intersubjetividad, que se encuentra al interior de un grupo donde la comunicación tiene una función elemental, la interacción o retroalimentación, usando como herramienta la oralidad, principalmente.

En la intersubjetividad, el objeto sufre una transición que va de lo cognitivo a lo colectivo, formándose así las representaciones sociales. El individuo une lo que adquirió en la subjetividad con las subjetividades de los demás. Este proceso es llamado espacio de interlocución entre lo personal y lo social, ya que “intervienen como medios de comprensión y como instrumentos de interpretación y de construcción de significados compartidos en torno de un objeto de interés común o de acuerdo negociado.” (Jodelet, 2008, p. 53)

La última esfera es la de la trans-subjetividad conformada por elementos que trasfieren el nivel subjetivo e intersubjetivo, es decir, abarca a los individuos, grupos, contextos de interacción, producciones discursivas y los intercambios verbales. Jodelet (2008) la define como una racionalidad subjetiva que genera razones trans-subjetivamente válidas para entrelazar evidencias lógicas o morales entre el sujeto y los otros respecto al objeto que se representa. Aquí la lógica y la razón asumen un rol central para la conformación de esta esfera.

La esfera de la trans-subjetividad se sitúa en relación con la de la intersubjetividad y con la de la subjetividad para la formación de las representaciones sociales. La última esfera deja al descubierto la importancia de lo común para el resto de los miembros de la agrupación.

(...) esta comunalidad puede tener orígenes variados. Puede resultar del acceso al patrimonio de recursos proporcionados por el aparato cultural para la interpretación del mundo, el cual proporciona los criterios de codificación y de clasificación de la realidad, los instrumentos mentales y los repertorios que sirven para

construir significados compartidos, y constituye la retro-escena que permite la intercomprensión. (Jodelet, 2008, p. 53)

Las representaciones sociales, marca Jodelet, poseen esferas disímiles que a su vez pueden considerarse como niveles que se desplazan del discurso individual hasta volverse colectivo. La esfera de la trans-subjetividad asume la centralidad de las representaciones sociales pues encuentran avance, profundidad o arraigo entre los integrantes del grupo.

Para aproximarse a los fundamentos de las representaciones sociales de una colectividad respecto a “algo” los integrantes deben tener en su proceso cognitivo las definiciones de ese “algo” en cuanto a los objetivos y procedimientos. Sobre ello, se explica:

Aquí descubrimos una primera forma de representación social: la elaboración por parte de una colectividad, bajo inducción social, de una concepción de la tarea que no toma en consideración la realidad de su estructura funcional. Esta representación incide directamente sobre el comportamiento social y la organización del grupo y llega a modificar el propio funcionamiento cognitivo. (Jodelet, 2008, p. 470)

Las representaciones sociales se transforman en los individuos por inducción u orientación social más que por la realidad misma, lo cual deja claro que el sujeto no utiliza sus aspectos sensoriales sino que integra su representación a través de lo que los demás dicen o hacen, incluso modificando sus propios pensamientos o su esfera de la subjetividad.

Las representaciones sociales aparecen en los sujetos con distintas formas y figuras que poseen un significado con base en la experiencia y el conocimiento, así como por la comunicación con los

demás. Es un sistema de referencia que proporciona al individuo posibilidades de interpretación de los que acontece,

“(...) categorías que sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver; teorías que permiten establecer hechos sobre ellos (...) cuando se les comprende dentro de la realidad concreta de nuestra vida social, las representaciones sociales son todo ello junto.” (Jodelet, 2008, p. 472)

La construcción de las representaciones sociales a través de los niveles descritos posee fuertes basamentos en la identidad que el individuo tiene tanto en su interior como en relación con los demás. Los pueblos indígenas tienen representaciones sociales respecto a “algo” porque poseen múltiples objetos que a su vez están enmarcados por simbologías trazadas desde la época prehispánica y transformadas en el tiempo de la Conquista.

Esta génesis de identidad de los indígenas de México posee significados plegados de simbolismos que son conocidos y reconocidos por los miembros del grupo, es una información que ha pasado en el proceso generacional. Ahí se forman las representaciones sociales partiendo de los elementos identitarios del lugar, alcanzado la esfera máxima que es la de transubjetividad donde se busca el análisis detallado de lo que cada actor social contiene en su mente y cómo estas subjetividades se convierten en una sola que originan las representaciones colectivas.

La identidad crea sentido de pertenencia entre los integrantes de una comunidad, para Giménez (2005) este sentimiento trae consigo la cooperación de todo lo relativo a lo simbólico cultural porque funciona como distintivo de los miembros. “(...) compartir, al menos parcialmente, el núcleo de representaciones sociales que los caracteriza y define.” (Giménez, 2005, p.55)

Las representaciones sociales que tiene cada sujeto son una fortaleza para la edificación y fortalecimiento de la identidad colectiva determinada por el espacio y el tiempo. El individuo descubre ese vínculo social al interior de su territorio compartido, incluso sabe que otros consideran o piensan lo mismo sobre temas de interés para el grupo. Uno de estos sujetos es el promotor cultural.

Y es en este punto de subjetividad de la cultura, es que se hace este estudio sobre la acción de los promotores culturales, quienes son actores sociales dentro de un grupo o comunidad quienes contribuyen a la fortaleza de la identidad colectiva.

Los *yokotanes*

En Tabasco, estado ubicado en el sureste de México, se encuentran asentamientos del grupo étnico *yokotan* o maya chontal con una población de 60,255 habitantes (INEGI, 2020). En este estudio se efectuó el acercamiento a dos comunidades con el objetivo central de analizar las prácticas y las representaciones sociales de los promotores culturales que participan en el proceso de construcción identidad cultural de su comunidad.

Estos actores sociales en análisis son de origen indígena, y su característica es que nacieron y viven en ese espacio en el que ejecutan su acción. Se identifican cómo valoran los procesos de transformación a partir de sus percepciones y cómo se asumen como cuidadores de la identidad cultural colectiva, además de las acciones que despliegan a partir de ese valor.

Las danzas, las fiestas patronales y los rituales que se realizan en el marco de Iglesia Católica, se convierten en elementos del entorno comunitario que deben analizarse para lograr comprender y estudiar el papel que juegan los actores sociales.

La metodología aplicada fue cualitativa, se utilizaron dos técnicas, la entrevista no estructurada y la observación no participante, seleccionándose 14 promotores culturales seleccionados por criterio.

Los actores sociales indígenas que contribuyeron a esta investigación son nacidos en las comunidades maya chontal en el estado de Tabasco en México. Se seleccionaron por criterio los que están realizando prácticas de conservación y transmisión de los elementos de identidad cultural. Los participantes son de género masculino, oscilan entre los 17 y 83 años. Los une la característica de que todos viven en su comunidad indígena en donde ejercen el rol de promotor cultural, la cual en ciertos casos es trabajo de tiempo completo y en otros, es una actividad alterna a su actividad laboral.

La observación no participante se registró en el diario de campo. Se realizaron entrevistas semiestructuradas las cuales se vaciaron en una matriz de análisis con cinco categorías. Las bitácoras de observación se realizaron en los procesos ritualísticos en el marco de la fiesta patronal de las respectivas comunidades que se efectúa una vez al año. Se observaron durante dos años consecutivos en ambas comunidades.

Los datos obtenidos se analizaron desde las categorías a continuación: formas de organización, significaciones de los ritos, valor de los ritos para la comunidad, obstáculos en su trabajo, formas de organización, estrategias para preservar.

Promoción cultural en los rituales

La base de la actividad de la promoción cultural de los pueblos indígenas reside en los mitos, tradiciones y rituales, los cuales integran la identidad comunitaria. Cabe señalar que aquí, la iglesia juega un papel preponderante como ya se planteó en la primera parte de este libro. Los rituales dependen de la iglesia católica para poder ejercerse en la comunidad, esta institución ofrece la estructura formal con la que cuenta para la organización y participación de los miembros.

Al interior de las comunidades mayas chontales coexiste la integración de los elementos señalados anteriormente que generan

entre los habitantes el conocimiento, la ejecución, el respeto y la preservación de ellos, especialmente los que tienen su origen en la época prehispánica. El ritual juega un rol nuclear en las construcciones de identidad colectiva en los mayas *yokotanes*.

Hablar entonces del sentido social de las prácticas rituales significa, sobre todo, remitirse a la identidad; “el ritual es un procedimiento por medio del cual se estructuran y reproducen —con base en la construcción de un tiempo y un espacio particulares— las identidades tanto individuales como sociales” [Portal, 1997:64]. Los ritos, llevados a cabo en cerros, pueblos o ciudades, permiten la cohesión, la pertenencia y fortalecen la organización comunitaria, en suma, recrean y construyen la identidad de un pueblo o de un grupo. Resulta difícil, después de hacer este tipo de generalización, decir algo nuevo: parecería que ya se ha dicho todo sobre la naturaleza de las acciones rituales. (Oseguera, 2008, p. 107)

La garantía de la permanencia de los pueblos indígenas tiene como mecanismo a la ritualidad enmarcada en la fiesta del santo patrono. Todos, como integrantes del pueblo, juegan un rol en esta dinámica. Los procesos de anclaje son una maquinaria donde las nuevas generaciones se alinean con los mas antiguas, éstas consideradas las resguardadoras de las tradiciones.

En las comunidades estudiadas, ubicadas en el sureste de México, en Tabasco también se asume esa misma dinámica el resto de los pueblos indígenas del país. Los procesos de anclaje de identidad en las nuevas generaciones de indígenas de las comunidades en estudio se construyeron generacionalmente; los ancianos juegan un papel imprescindible en la preservación de las tradiciones y ritos, más propiamente las danzas de conquista que se ejecutan en el marco de festejos patronales que es la celebración del pueblo.

En estos grupos comunitarios, hay miembros que han asumido el rol de vigías y actores, han aceptado la ejecución de acciones como parte del compromiso de cohesión e identidad comunitaria, ellos son los promotores culturales. “(...) promotor cultural es la persona que hace avanzar la cultura, que estimula la actividad cultural.” (Colombes, 1991, p.7)

El promotor cultural busca que sus acciones ejecutadas sean propiamente en el fortalecimiento de la cultura, a partir de este objetivo, admite su compromiso y concibe estrategias para llevarlas a cabo con la ayuda de los demás miembros de su comunidad.

La continuidad generacional de la identidad cultural en los integrantes de una comunidad, se basa en las formas en que se busca que la transmisión a los más jóvenes del lugar. Los promotores culturales asumen la función de ese proceso, pues señalan que dirigir tiene que conocer las tradiciones, los valores culturales y los simbólicos, los que conforman toda esa gama de elementos identitarios que están ahí oscilando entre cada uno de los miembros del pueblo, algunos en mayor medida que otros, pero existen en cada integrante de la comunidad. El rol del promotor cultural es llevar a cabo acciones donde todos se vean beneficiados como agrupación. Al respecto Hernández explica:

El rasgo más hondo que permite reconocer a un promotor o a un gestor cultural en su dimensión educativa es que ambos diseñan y preparan situaciones para que sucedan acciones culturales, con apoyo en productos culturales ya existentes o contruidos en el mismo acto cultural. (...) Lo que conviene resaltar es que dichas acciones culturales pueden ser más fecundas si el promotor o gestor cultural se asume como un agente educador, si se asume como un facilitador de encuentros culturales significativos. (Hernández, 2013, p. 79)

Para el autor, la finalidad de los promotores culturales es la de establecer situaciones para la generación de construcciones además de la renovación de significados y la circulación de formas simbólicas generadas los miembros de una comunidad. Las acciones culturales son los resultados palpables del trabajo de los promotores, más cuando se efectúan en contextos indígenas ya que su función tiene una vinculación entre el pasado, el presente y el futuro.

En cuanto a los tipos de promotores que se pueden encontrar en estos lugares comunitarios, se derivan de la forma en que tienen acceso a fondos para el emprendimiento de sus acciones, así se pueden encontrar los promotores institucionales y los independientes, el primero es aquel que pertenece a alguna institución o recibe salario, en tanto, el segundo demanda recursos por donaciones o bien de su propio dinero.

Estas identificaciones influyen en las operaciones que dichos actores sociales llevan a cabo, debido a que los fondos para efectuarlas son los delimitantes de los alcances. En las dos comunidades analizadas se encontraron estos tipos, en la comunidad ubicada en el municipio de Nacajuca se encontró el trabajo de promotores independientes en tanto la del municipio de Centro surgen los institucionales. Esto sigue la división siguiente:

(...) el promotor cultural puede ser profesional o voluntario. En el primer caso percibe una remuneración de parte de una institución pública o privada que le permite una dedicación más o menos exclusiva a su tarea, o al menos sistemática, por la existencia de un compromiso de tipo contractual. El [...] voluntario no podrá dedicarse a este trabajo de un modo tan regular, pues deberá emplear la mayor parte del día en generar los recursos que le demanda la subsistencia. (Colombes, 1991, p. 9)

Los promotores culturales tienen entre sus responsabilidades, la satisfacción personal de los miembros de la comunidad, esto significa favorecer a la construcción de la cultura internalizada que propone Bourdieu desde los rituales o la cultura objetivada.

El encargo que asume el promotor cultural es el de conocer los caminos por donde debe transitar la cultura partiendo de los valores simbólicos, y de ahí, prosperar hacia la preservación y fortalecimiento. Esto se inicia desde cada integrante, desde sus subjetividades que posteriormente interactuarán con el resto de los que hacen esa misma función.

Por lo anterior, el promotor cultural, quien asume la responsabilidad de resguardar la identidad del lugar, debe pertenecer al mismo espacio, pueblo o comunidad en el que trabaja en ese rol, porque solo así, se convierte en un agente interno de promoción cultural, lo cual es, a su vez, una ventaja que lo motiva a continuar con su labor.

Este actor social, al ser miembro de la misma comunidad, consigue una responsabilidad inherente, tan solo por haber nacido y crecido ahí. Esto sucede porque se instituye un vínculo entre sus antecesores, quienes contribuyeron al desarrollo, arraigo y crecimiento de los rituales culturales, y con los pobladores actuales, los que a su vez son los mismos que lo reconocen. Conjuntamente, los miembros de la comunidad, al identificar al promotor cultural como parte de ellos, su identidad colectiva se impulsa y se valora, garantizando el éxito de sus acciones con la participación activa de los pobladores.

No obstante, esta propuesta de Colombres no se puede generalizar, debido entre otros factores, a que hay promotores culturales externos que llegan a efectuar su función en una determinada comunidad pues están comprometido con los caminos de la cultura para guiar a los demás en busca del fin común: los valores simbólicos e identitarios. Y los beneficios de ambos los recibe la comunidad.

Los promotores culturales de las comunidades *yokotanes* de Tabasco adquieren la responsabilidad de preservar la permanencia de los elementos que constituyen su patrimonio cultural los cuales están basados en los valores y los sentidos colectivos. De esta forma, participan con mayor alcance que el resto de la comunidad en la preservación generacional de estos elementos.

En las comunidades mayas *yokotanes* de Tabasco los rituales son un elemento centralmente necesario para la identidad cultural. Rituales como las danzas de conquista que se efectúan en el marco de las fiestas patronales de la iglesia católica, dejan al descubierto la religiosidad del pueblo por lo que ésta es el hilo conductor del ritual y juega una función prioritaria dentro de la conservación de la identidad.

Los sujetos analizados, dentro de su imaginario social concuerdan que, han asumido ese puesto de rescatar, promover y fortalecer los lazos de identidad cultural en la que la iglesia católica juega un papel funcionalista pues es el núcleo central para la organización de las fiestas patronales. Uno de los elementos identitarios en comunidades indígenas son las danzas en honor al santo patrono. Este es el elemento que se analiza desde la mirada de los promotores culturales.

En una de las comunidades ubicada en Nacajuca se ejecuta la danza de David y Goliat y en la segunda comunidad en estudio con sede en el municipio de Centro se lleva a cabo la Danza del Caballito Blanco. Los dos rituales dancísticos son de conquista. Se puede aseverar que el núcleo central de las representaciones sociales de los promotores culturales son las danzas, ya que consideran que estos rituales son los que permiten tener el mayor número de participación de la población. Además discurren que es el mas significativo en cuanto a la vinculación con la fe y la religiosidad, que son propios de la institución católica.

Al interior de esos territorios indígenas, hay además, los elementos periferios de las representaciones sociales a partir de la propues-

ta teórica de Abric (2001). Hay que recordar que éstos fortalecen las representaciones sociales del sujeto. Entre los promotores culturales analizados el primer elemento periférico es la tradición generacional, es decir, la herencia de los ancianos otorgada a los más jóvenes; esta acción reside principalmente en el rito dancístico, donde los más ancianos de la comunidad poseen y ejecutan los roles de los personajes del ritual. La edad promedio de los danzantes es de 70 años, los cuales son respetados y legitimados por el resto de los miembros. Un elemento periférico más es la tipología existente entre los promotores culturales, en la comunidad donde se baila la Danza del Caballito Blanco hay promotores institucionales, es decir, pertenecen a un programa de resguardadores de la tradición de una instancia gubernamental aunque han tenido ocasiones que ese apoyo económico ha sido recortado por situaciones de presupuesto público, esto significa que es aleatorio ese pago; en la otra comunidad, ubicada en Nacajuca, los promotores yokotanes son voluntarios, lo hacen por ese respeto a su identidad y a sus ritos pero los recursos usados son propios y no recibe apoyo por parte de alguna corporación.

Otro de los elementos periféricos que participan en la construcción de las representaciones sociales de los sujetos en análisis es la religión, en ambos pueblos la mayor parte de los habitantes son miembros de la iglesia católica, ya que el ritual de la danza tiene su marco en las fiestas del santo patrono. En el municipio de centro se baila para San Francisco de Asís y en el municipio de Nacajuca es para la Santa Cruz. El ritual se ejecuta anualmente, cabe destacar que la mayor parte de la población participa tanto en ese ritual dancístico como espectadores así como a otras actividades vinculadas con la tradición tales como los maromos –ofrendas de comida dada por familias llevadas a la iglesia en procesión- así como la feria que también se lleva en la plaza central de la comunidad.

Desde esta perspectiva, cuando se habla de los rituales indígenas y de sus creencias se apela a estos “núcleos

resistentes al cambio”. Como forma de pensamiento y vehículo de comunicación, la religión es entendida como una especie de mecanismo interno de las sociedades mesoamericanas que, al pasar de los siglos, se mantiene sin cambios. (Oseguera 2008: 111)

Las prácticas y significaciones que los promotores culturales obtienen por su actividad están enfocadas a la preservación de los rituales como parte de la identidad cultural indígena. El núcleo central de las representaciones sociales de los sujetos en estudio es el ritual, como ya se mencionó, propiamente las danzas ejecutadas en la celebración patronal. Además, los símbolos del espacio se encuentran en la vida cotidiana; mismos que en los grupos indígenas se interpretan y revalorizan en forma generacional.

Experiencias de resguardo identitario

El sistema de las representaciones sociales del que disponen los promotores culturales se integra por la valoración y el reconocimiento que ellos tienen acerca de los ritos del lugar, propiamente las danzas indígenas que se efectúan anualmente. De este modo, se vuelve el núcleo de las representaciones sociales de los actores en estudio. Ahí reside la esfera trans-subjetiva porque convergen todas las líneas del imaginario comunitario.

Esas líneas que integran las esferas subjetivas son la identidad de los integrantes de las comunidades indígenas analizadas, otra es la lengua *yokotan* que a su vez integra la cosmovisión maya. Los promotores culturales indígenas empiezan a interiorizar los rituales desde su infancia, gracias a factores como el núcleo familiar y la creencia religiosa católica, que a disposición del crecimiento humano -adolescencia, madurez y senectud- se van integrando a la actividades sociales y religiosas de su comunidad, misma que se va reforzando con sus participaciones en las fiestas patronales.

Después de este proceso de interiorización en los promotores culturales, los elementos de identidad que saben, dominan y asumen se objetivizan al contar con las dimensiones que tienen los rituales dancísticos cuando los comparan con otros rituales similares ejecutados en comunidades indígenas.

Los rituales dancísticos de las comunidades mayas *yokotanes* de Tabasco están cargados de símbolos que a su vez son construcciones sociales de la comunidad a lo largo de su historia y que se han pasado generacionalmente por lo que dicha simbología del ritual se respeta entre los miembros pero, lo más destacable, es que se transmite.

Y es justo los promotores culturales longevos quienes han asumido este rol por herencia o por designación de la iglesia católica, en este aspecto, su estrategia va encaminada solamente a la ejecución de la danza. Por el otro lado, los jóvenes ejercen su rol de transmisores a través de la enseñanza. Además, cabe señalar que, en el estudio, se constató la existencia de una desvinculación entre los promotores mayores, quienes fungen como danzantes, y los jóvenes, quienes más que participar en el ritual desde adentro de la iglesia, efectúan su eje de acción en la instrucción, a través de talleres infantiles y juveniles, con el objetivo de transmitir los rituales del territorio donde coexisten.

Los anclajes de la identidad de las comunidades indígenas chontales son los rituales que pertenecen a la cultura objetivada, en otras palabras, a la colectividad. A raíz de esta premisa, es que ha surgido el interés de los hombres de distintas edades, para apropiarse como promotores de esos rituales, destacando, los dancísticos.

Desde esta mirada, las significaciones de los promotores culturales chontales sobre las danzas, son parecidas entre los ancianos y los jóvenes; ya que ambos concuerdan en el señalamiento de que los rituales dentro de las festividades patronales integran el proceso de identidad social de todos los miembros del lugar. La interpretan como un elemento necesario para identificarse como una comunidad indígena con características propias. Todo ello no

es más que un método de interpretaciones que convergen en asumir la responsabilidad de danzar ya sea por la veneración al santo patrono, por la continuidad y subsistencia del ritual dentro de los contextos eclesiásticos así como por la transmisión a los más jóvenes para su preservación.

Los promotores culturales adquieren una interpretación simbólica cuya base está en la historia del pasado prehispánico y la llegada de los conquistadores. Estos rituales dancísticos manifiestan, en su contenido simbólico, el enfrentamiento para resistirse a la inminente colonización y avasallamientos de los indígenas. Es una danza de conquista, al igual que hay otras en México indígena.

El nivel del valor interiorizado de los rituales otorgado por los promotores sociales se crea, a causa de la vinculación religiosa; además se amplía porque ellos mismos se nombran como los guardianes y transmisores de la cultura de su comunidad creyente. El valor que adquiere este ritual para los promotores de generaciones más jóvenes reside en reconocer que es el referente del pueblo ante otras comunidades indígenas, así como del resto de la sociedad. Los más ancianos lo consideran como un compromiso de herencia.

En consecuencia, de su entorno ideológico -religión católica y sentido de pertenencia-, los promotores culturales operan asumiendo responsabilidad de preservación con la comunidad. Todos estos elementos periféricos rodean al núcleo de las representaciones sociales, lo cual trae como desenlace, el fortalecimiento del valor sobre la danza indígena. Las representaciones sociales de los promotores culturales de dos comunidades mayas chontales se construyen, a partir de los procesos de significación que se conforman por los contextos discursivo y social, respectivamente, creados en medio de la festividad patronal.

Las danzas indígenas están expuestas a una modificación tanto en su ejecución física como en la interpretación simbólica de los elementos que la conforman y que se enumeraron previamente. Se pueden considerar amenazas reformadoras derivadas de factores

externos como consecuencia de la interculturalidad, como los procesos migratorios de los más jóvenes, que diariamente se trasladan a la capital de la entidad para ejercer sus estudios o actividades laborales, de esta manera convergen con otras culturas e ideologías distintas a las suyas o las de su comunidad indígena. Esto integra el proceso migratorio constante. Además, esta generación se caracteriza por el uso de la tecnología, con el uso de los teléfonos inteligentes y la cercanía con la red Internet, la cual le permite el fácil e inmediato acceso a las redes sociales virtuales concibiendo proximidad con aquellos que están fuera de su espacio territorial.

Finalmente, las estrategias de preservación consumadas por los promotores culturales mayas chontales tienen dos destinatarios principales: los niños y jóvenes de la comunidad. Por lo que se enfocan en la implementación de espacios de enseñanzas de los rituales indígenas que existen en la cultura de su comunidad, destacando los dancísticos, lingüísticos y musicales.

Estas prácticas realizadas por dichos actores sociales se efectúan, sin costo para los participantes, la procuración de fondo proviene principalmente de las gestiones de ellos ante las instituciones gubernamentales, principalmente, aunque otros reciben fondos de la misma comunidad o de empresas privadas. Ambas maneras de prácticas contribuyen a la formación del conocimiento de las tradiciones y valores en esa parte de la población garantizando, de alguna manera, su prevalencia.

Éstas benefician a la identidad de la comunidad yokotan donde nacieron y, aún residen. El sentido de pertenencia queda arraigado porque los promotores longevos han realizado, a lo largo del tiempo, el papel de transmisores culturales hacia los más jóvenes, quienes a su vez han asumido el rol a partir de nuevas prácticas para darle continuidad a esos rituales cuyos miembros sienten orgullo y pertenencia.

El trabajo de los promotores culturales para la preservación de las danzas indígenas lo tienen muy claro: es salvaguardar las signi-

ficaciones del ritual, proteger su ejecución, formar nuevos cuadros de danzantes y promotores quienes reconocen que los procesos externos como la interculturalidad y la injerencia de la tecnología en la vida cotidiana de los miembros de la comunidad amenazan con la tergiversación simbólica, el valor y la paulatina desaparición de los rituales.

Referencias

Abric, J. 2001. *Prácticas sociales y representaciones*. Ediciones Co-yoacán, México.

Altez, Y. 2016. Hermenéutica y configuración histórica de identidades culturales. *Estudios Sobre Las Culturas Contemporáneas* 22: 63-80.

Censo Nacional, 2020. Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). México. <http://www.inegi.org.mx/temas/religion>

Colombres, A. 1991. *Manual del promotor cultural. Documentos y materiales de trabajo*. Editorial Humanitas, Buenos Aires.

Gimenez, G. 2005. *Teoría y análisis de la cultura*. CONACULTA, México.

Hernández, A. 2013. *Promoción y Gestión cultural: Intención y acción, en: Patrimonio Cultural y Turismo*. CONACULTA, México.

Jodelet, D. 2008. El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales. *Revista Cultura y Representaciones Sociales* 3:32-55

Maturo, G. 2013. La identidad de los pueblos hispanoamericanos en el Bicentenario de la emancipación. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 18:151-163.

Namur, M. 2011. Redes, producción, identidad: Experiencias de un gestor cultural. *Revista CIDOB D'afers Internacionals* 95:89-99.

Oseguera, A. 2008. De ritos y antropólogos. Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México. *Cuicuilco* 15:97-118

Robertos, Jiménez et al. 2008. *Los mayas contemporáneos*. Plaza y Valdés, S.A. de C.V., México.

La iglesia católica en la construcción de la identidad cultural en los jóvenes mayas chontales

La educación en las nuevas generaciones se da a través de diversos factores tales como la familia, la escuela, la vida en colectivo, la cotidianidad y la religión. Esta última es el referente que da la premisa para el presente estudio ya que se considera como un elemento indisoluble en las vidas rurales indígenas de México. Tabasco, por su población indígena, no se excluye de este fenómeno.

La religión para el sujeto proporciona la posibilidad de creer y formarse en una ideología a partir de la fe. También le ofrece una multiplicidad de corrientes, lo cual significa, que un individuo puede creer en lo que él quiera, desde sus saberes y todos los otros elementos citados.

Así que en las agrupaciones hay sujetos que creen en la religión católica pasando por los ateos hasta llegar a los protestantes, evangélicos y cristianos. Sin embargo, el panorama en México es claramente hacia una ideología específica, y es que el 89.3% (INEGI, 2010) de la población de 5 años en adelante profesa la religión católica, es decir 84,217,138 de personas.

En Tabasco, el 62.2% de la población practica la religión católica (INEGI, 2020) , es así, un reflejo del resto de la sociedad mexicana. Desde esa mirada, se aborda la importancia de la religión católica en la vida de los habitantes de este país, sin embargo, este fenómeno sucede con mayor énfasis en los espacios rurales y más arraigado en las poblaciones indígenas donde la identidad de éstas se fusiona con sus creencias religiosas ejercidas en el marco del catolicismo.

La religión es una necesidad del individuo, pero también una oportunidad para construirse como tal a través de la ayuda un ser sobrenatural y poderoso, de esta manera no está solo, “(...) la religión es una de las representaciones que los hombres se hacen del mundo y de sí mismos. Es, concretamente, la representación que hace referencia a un sobrenatural.” (Houtart, 2017, p.28)

Todorov (1995) argumenta que la religiosidad en la población mexicana deviene desde la etapa prehispánica en la cual tenía una función primordial en la vida de los pobladores indígenas. Sus creencias se basaban en el politeísmo, fenómeno que cambió, con la llegada de los españoles quienes diseminaron el catolicismo consiguiéndose una fusión que el autor llama sincretismo.

Si bien el sincretismo religioso es la forma mas escandalosa de la supervivencias de las idolatrías, las demás formas no son menos reprochables, y en su misma multiplicidad reside el peligro. En una sociedad altamente jerarquizada , codificada y ritualizada, como la de los aztecas todo está relacionado, de cerca o de lejos, con la religión: después de todo, Durán no se equivoca. (Todorov, 1995, p. 215)

Los aztecas son el ejemplo de las posibilidades que el individuo tenía para creer y venerar recurriendo a los rituales para agradecer a sus dioses en tiempos prehispánicos. Estas acciones ancestrales de los pobladores precolombinos, aún es posible admirarlas en el siglo XXI, sin embargo, ha cambiado a quien venerar, pues pasó de la diversidad de dioses a un solo dios.

En las poblaciones indígenas de Tabasco continua este sincretismo de adoración y veneración, se refleja en las fiestas patronales donde las ofrendas son efectuadas, no precisamente para el ser supremo llamado Dios, sino para sus santos que, en algún momento de su existencia fueron mártires a nombre del Poderoso. Este pa-

norama indígena desvela, de alguna forma, una leve injerencia del politeísmo indígena.

Estos festejos patronales, que se ejecutan en un ciclo anual, congregan a todos los habitantes de la comunidad, es ahí en que la Iglesia Católica tiene un rol, incluso es la protagonista principal porque es la estructura de donde se desprende la realización de esa fiesta, como organizadora junto al trabajo colaborativo de los representantes del lugar.

Convertirse en un eje transversal entre la fe, la religiosidad y la identidad comunitaria es el papel de la iglesia católica en las comunidades de población indígena. Estos tres elementos constituyen los rituales de procesión en honor los respectivos santos patronos. La identidad comunitaria encuentra su núcleo central en esos ritos en los que acuden la mayoría de la población por sus creencias católicas. “(...) Turner muestra que los ritos hacen visibles, audibles y tangibles las creencias, los valores y los sentimientos en una sociedad” (Turner citado en Arizpe, 2011, p. 72).

La identidad y el rito están asociados con la construcción de un sujeto en correspondencia a su contexto, Avelino (1998) afirma que las identidades culturales se integran por las religiones aunque la cultura no se reduce a éstas. “Entonces tiene que haber algo en virtud de lo cual la religión es un campo dentro de la cultura que la define separa con relación al resto de la cultura, al menos desde una perspectiva occidental”. (p. 27).

La participación de los habitantes en estos rituales son el elemento indispensable para la preservación del patrimonio cultural intangible, más en espacios indígenas en los cuales hay mayor énfasis y desarrollo de ellos.

Desde esa mirada, los miembros de la comunidad cuentan con diferencias generacionales. Tal como sucede en el resto del país con ritos similares, los adultos y los ancianos son los que participan en el proceso del festejo patronal desde la organización hasta la ejecución de las danzas asumiendo la caracterización de los personajes.

Los más jóvenes se encuentran en una lucha entre la modernidad y la herencia; elementos como la tecnología y las redes virtuales son de uso de ellos por los que puede desarrollarse cierta obstinación a los rituales que le significan pasado. Sin embargo, la Iglesia Católica ha asumido un rol en donde busca promover y despertar el valor por estas tradiciones de su comunidad partiendo de la religiosidad heredada por sus familias.

En Tamulté de las Sabanas, la comunidad en donde se efectuó el estudio, hay 6,522 pobladores de los cuales 3,280 son mujeres y 3,242 son hombres. (INEGI, 2020). La población es de origen maya chontal y la lengua que se habla es el yokotan. En cuanto a los porcentajes de católicos se enmarca en la media nacional que es de 89.3%. La fiesta patronal es en honor a San Francisco de Asís y se festeja cada 4 de octubre con sede en la iglesia del mismo nombre, ubicada e en la plaza central de la comunidad. En esta festividad se ejecuta la Danza Del Caballito Blanco caracterizada por dos personajes: el caballito y el indígena. Es una danza que escenifica la lucha en La Conquista.

En ese contexto, este estudio tiene sus fundamentos en la teoría de representaciones sociales respalda por la teoría de identidad propuesta por Gilberto Giménez. La finalidad de la investigación es conocer la postura de los jóvenes indígenas de la comunidad Tamulté de las Sabanas en el municipio de Centro en Tabasco.

Arizpe (2011) advierte que la participación de las distintas generaciones en las manifestaciones culturales ancestrales está transformándose debido a las injerencias de la globalidad a la cual están inmersos. Describe que en los territorios indígenas con tradiciones patronales y rituales en el país permea la preocupación de la gente mayor en cuanto al interés mermado de los jóvenes por las tradiciones de la comunidad y que además están en una constante búsqueda de otras que no son propias del lugar. Sobre ello, aporta:

(...) en buena medida, esto obedece a que los jóvenes quieren mayor libertad de creencias y pensamiento

para dejar volar su intuición y para crear nuevas culturas corporales que se expresen en otros *performance*. A ello habría que agregar que la sociedad contemporánea premia la innovación e impulsa sobre todo a los jóvenes a ser los suficientemente creativos como para competir en un mundo global. Si los jóvenes encuentran cerrado el camino debido a una sobrecodificación corporativa de las actividades culturales harán éstas a un lado. Y crearán otras nuevas, distintas. (Arizpe, 2011, p. 193)

Este panorama de los territorios indígenas en relación a sus jóvenes, también se concibe en la comunidad en estudio, y se incrementa por su cercanía con Villahermosa, la capital tabasqueña. Este vínculo con la urbanización genera flujos migratorios permanentes de la población laboral, así como de los estudiantes que cursan el nivel de licenciatura. Todos estos lazos con el exterior, como lo señala Arizpe, abren una perspectiva global y ofrece las posibilidades de otras tradiciones incluso extranjeras que pueden ser aprehendidas y ejecutadas por estos jóvenes indígenas.

La identidad es un elemento que poseen todos los sujetos, en espacios comunitarios, se comprende una identidad colectiva basada en sus herencias y valores como agrupación, mismos que fueron recibidos de sus ancestros indígenas por medio del proceso generacional.

Gimenez (2005) describe que la identidad de un grupo radica en la cultura ya que es la que distingue a éste de otros; estipula que la pertenencia a una comunidad se basa en compartir el complejo simbólico cultural. La identidad es la construcción del discurso social común, ahí se desprenden las representaciones sociales. Los miembros de un espacio colectivo se nutren de las herencias ancestrales, de su lengua, de su comida, atuendo, de su fe y de sus ritos; en sí, de su cultura.

Lo que nos distingue es la cultura que compartimos con los demás a través de nuestras pertenencias sociales y, el conjunto de rasgos culturales particularizantes que nos definen como individuos únicos, singulares e irrepetibles. En otras palabras, los materiales con los cuales construimos nuestra identidad para distinguirnos de los demás son siempre culturales”. (Giménez, 2005, p. 11)

La distinción de la otredad es la consecuencia de los elementos identitarios, de ahí la aserción del autor al describir que la identidad es la construcción de los valores de todos. Incluso de incrementa cuando los demás, por medio de la interacción y de la comunicación, utilizan la intersubjetividad lingüística; “(...) una identidad cualitativa que se forma, se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social (...) Toda identidad (...) requiere la sanción del reconocimiento social para que exista social y públicamente. (Giménez, 2005, p. 48)

La teoría de las representaciones sociales determina la suma de percepciones de los individuos, Abric (2001) explica que existen cuatro funciones de las representaciones sociales entre los sujetos, las cuales enumera de la manera siguiente, la de saber, la identitaria, la de orientación y la justificadora.

La función de saber encierra todo lo vinculado con el sentido común del individuo porque fusionan los procesos cognitivo y social para entender la realidad. Les permite a los sujetos adquirir conocimientos para integrarlos en su vida cotidiana e intercambiarlos con los otros.

La función identitaria contextualiza a los sujetos al interactuar con las demás, les permite distinguirse de los otros y reconocerse como miembros de un grupo, al respecto explica:

(...) las representaciones tienen también por función situar a los individuos y a los grupos en el campo social

(...) les da un lugar primordial en los procesos de *comparación social* (...) va a desempeñar por otro lado un papel importante en el control social ejercido por la colectividad sobre cada uno de sus miembros, en particular en los procesos de socialización. (Abric, 2001, p. 7)

Esta función es la que mas se utiliza para esta investigación, porque es ahí donde los rituales de la comunidad construyen las representaciones debido a que, es donde se define la identidad y concibe la diferencia de los grupos a través de los métodos de comparación dentro de la colectividad que comparten un territorio. Abric señala que en la función identitaria hace que los sujetos desarrollen anclajes que será lo que defiendan ante los demás.

Por su parte, la función de orientación se convierte en una guía que dirigirá la acción del sujeto y de su grupo social lo cual le crea una posibilidad de anticiparse a los que sucederá *a priori* y a las expectativas.

Por lo que la orientación de las conductas por las representaciones resulta de tres factores esenciales: la representación interviene directamente en la definición de la finalidad de la situación, el tipo de relaciones pertinentes para el sujeto, pero también eventualmente, en una circunstancia en que una tarea está por efectuar el tipo de gestión cognitiva que se adoptará, se plantean incluso antes de que sucedan.

Y la última función es la justificadora, después de la acción busca dar una explicación de las conductas del individuo o del grupo en una situación en consideración a los demás. Esta función da la posibilidad al sujeto de justificar *a posteriori* las posturas y los comportamientos, con lo cual hace uso de los tiempos futuros partiendo del análisis y la perspectiva del problema analizado.

Jodelet (2008) describe cinco características de la representación social, las cuales buscan explicar los elementos que conforman una representación social en las personas respecto al objeto.

Una es la certeza de que una representación social se transforma en una imagen, por lo que hay una dualidad entre el significado y la imagen, así se construye. Después queda registrado en el interior del cerebro debido a dos elementos: el conocimiento y la experiencia. Posterior, el sujeto logra la sensibilización convirtiéndose en un significante simbólico. Entonces se convierte en el anclaje dándole utilidad al individuo porque ya se ha posicionado en el pensamiento oculto.

Juventud y Raíces

La iglesia como estructura busca el acercamiento de los integrantes que la conforman con el objeto de la continuidad como institución. Desde la perspectiva religiosa, el fin no está alejado de ese planteamiento general, pues los feligreses al recibir las enseñanzas fortalecen la ideología católica que se establece en La Biblia.

La Iglesia Católica tiene una estructura en la que abarca a todas las generaciones, para ello cuenta con programas propios para cada una, entre éstas se halla la Pastoral Juvenil que está dedicada a trabajos con adolescentes de 12 a 17 años, este programa los reúne y los agrupa donde un líder de su misma edad funge como coordinador.

En el trabajo de campo que se efectuó, se hizo un grupo focal con diez integrantes y tres entrevistas semi estructuradas con los líderes de estas agrupaciones partiendo de las siguientes categorías identidad y religión, institución y estructura, estrategias y comunicación y la última juventud, religión e identidad.

Para el sacerdote de la parroquia San Francisco de Asís, la importancia de la iglesia como estructura se refleja en los hogares de la comunidad, porque la familia participa en los rituales y actividades que se derivan de la fiesta patronal. Además, al referirse a los adolescentes, afirma sí existe interés de esta parte de la población en integrarse a los rituales que emanan de la iglesia. Sobre esto describe:

“(...) por ejemplo en la Semana Santa tenemos la cuaresma, y ellos participan en el Viacrucis, en verano están los Cursos de verano, para nuestra fiesta patronal que es en octubre ellos participan también y en diciembre tenemos la el docenario, las posadas y las pastorelas. Más que limitación es un reto de hacer de los jóvenes que la iglesia sea algo que los motive algo que cause en ellos que los atraiga más que...pues eso.” (Informante religioso, 2017)

Para este religioso, la iglesia católica sí contribuye a la identidad cultural de la comunidad indígena debido a que los rituales de la Danza del Caballito Blanco tienen su génesis en la fiesta al santo patrono Francisco de Asís.

Esta tradición cultural se ha ejecutado generacionalmente heredándola a los miembros contemporáneos del lugar en estudio. Por lo que asegura el informante que no es difícil para la Iglesia como estructura aportar o contribuir al fortalecimiento de la identidad cultural del lugar. Incluso porque tales integrantes del lugar están ávidos de participar en todos estos rituales.

En el grupo focal con la participación de los informantes integrados por adolescentes entre 12 a 17 años, al cuestionarles sobre los motivos que los incitan a acudir a la iglesia, coinciden en que es una oportunidad de conocer y convivir con otros jóvenes además de que les gusta participar en las actividades que realiza dicha institución.

Arizpe (2011) argumenta que en comunidades rurales hay flujos migratorios en los que los jóvenes participan cuando acuden a estudiar o trabajar, sin embargo, regresan a la familia, la autora describe que estos vínculos con el exterior abren una perspectiva global y ofrece las posibilidades de otras tradiciones incluso extranjeras que pueden ser aprehendidas y ejecutadas por estos jóvenes indígenas.

Pero es ahí donde juega un papel preponderante la Iglesia en su contribución a la identidad, porque en la comunidad analizada los jóvenes consideran que el ser parte de esta agrupación religiosa y reunirse una vez a la semana los hace sentir más parte de su cultura y de su comunidad. El testimonio del informante 1, con 16 años de edad, lo constata:

“Algo que te da la iglesia y no te da otro grupo, hablo en general no de otra religión es que forma humanos, la escuela forma profesionistas pero personas solo la iglesia te hace desarrollar sentimientos hacia tu prójimo, hacia tu hermano. (...) Además el grupo te hace ser mas honesto mas.” (Informante 1, 2017)

Para los participantes, que se reúnen al interior de la parroquia una vez a la semana en su agrupación, acudir y contribuir en las actividades vinculadas con la iglesia les hace sentirse mas sensibles con los demás pero también más conocedores de los rituales que se ejecutan en su comunidad maya chontal; incluso les emociona saberse partícipes de éstas a lo largo del año, principalmente la del 4 de octubre que es la fiesta patronal. Otro testimonio deja al descubierto lo que los jóvenes consideran en torno a asistir a la institución religiosa:

“Estar en la iglesia es como una llave que abre el candado de la confianza con la familia, un circulo de la confianza” (Informante 4, 2017)

Estos lazos de confianza generan en los jóvenes el interés y la motivación de participar en las actividades que la misma institución tiene con la comunidad, además les ofrece la posibilidad de tener funciones para que asuman con mayor compromiso tal acción.

Para Giménez (2005) la identidad de un grupo tiene su génesis en la cultura ya que es la que distingue a ése de otros; además

insta que se creen lazos de pertenencia al espacio donde viven: su comunidad porque comparten lazos simbólicos culturales que los hace distintos a los demás. Para este autor, la identidad es la construcción del discurso colectivo, creándose las representaciones sociales.

Para concluir, se determina que los jóvenes de la comunidad Tamulté de las Sabanas en Tabasco fortalecen su identidad cultural por medio de su participación en las agrupaciones de la Iglesia Católica de su lugar. De esta manera la Iglesia como institución religiosa cuenta con una estructura encabezada por el sacerdote comisionado que a su vez está respaldada por una mayor que tiene su sede en la Diócesis, en el Arzobispado y finalmente en el Vaticano.

Los jóvenes de esta comunidad, a pesar de tener esos procesos migratorios, éstos no influyen significativamente en ellos, al menos no en los que acuden a la Pastoral Juvenil, porque sí se interesan en participar en los rituales que se ejecutan en el marco de los festejos de la parroquia desde la Semana Santa hasta la fiesta a San Isidro Labrador. De esta manera, la identidad cultural de este lugar, sí está fortalecida a través de la Iglesia Católica, viéndola desde la perspectiva de la institución que cuenta con una infraestructura para lograrlo.

Referencias

Abric, J. (2001). *Prácticas sociales y representaciones*. México: Ediciones Coyoacán.

Arizpe, L. (2011). *El patrimonio cultural inmaterial de México: ritos y festividades*. México: Porrúa

Avelino, J (2014). *El problema de la religión*. México: Síntesis

Giménez, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México: CONACULTA.

Hourtart, F, y Martínez, F. (2001). *Sociología de la religión*. México: Plaza y Valdés

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (México). Clasificación de religiones 2010 / Instituto Nacional de Estadística y Geografía.--México : INEGI, 2015.

Jodelet, Denise (2008). “El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales”. *Revista Cultura y Representaciones Sociales* 3 (5): 32-55

Todorov, T. (1995). *La Conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI Editores.



Lic. Guillermo Narváez Osorio
Rector

Dra. Dora María Frías Márquez
Secretaria de Servicios Académicos

Ing. Miguel Ángel Ruiz Magdónel
Director de Difusión Cultural

Mtro. Fredys Pérez Ruiz
Jefe del Departamento Editorial Cultural



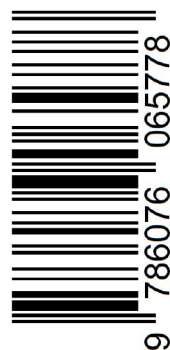
Esta obra se terminó de editar en 24 de septiembre de 2021, en Villahermosa, Tabasco, México. El cuidado de la edición estuvo a cargo del autor y del Departamento Editorial Cultural de la Dirección de Difusión Cultural y el Fondo Editorial Universitario.



UNIVERSIDAD JUÁREZ AUTÓNOMA DE TABASCO



“ESTUDIO EN LA DUDA. ACCIÓN EN LA FE”



C O L E C C I Ó N

JOSÉ EDUARDO CÁRDENAS

Estudios de Religiones y Creencias