

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES



Experiencia religiosa en la sociedad moderna contemporánea. Reflexiones sobre religión en épocas de fragmentación de la vida y del tiempo

Trabajo recepcional que para obtener el grado de
Maestro en Filosofía y Ciencias Sociales

Presenta: **SEBASTIÁN SALAMANCA HUET**

Directora **DRA. BRENDA MARIANA MÉNDEZ GALLARDO**

Tlaquepaque, Jalisco. enero de 2023.

Índice

Introducción	4
a. Secularización e individualismo exacerbado	9
b. De qué va nuestra reflexión	20
1. Primera Parte. Experiencia como puerta de entrada para nuestra reflexión	24
a. Experiencia: vía de acceso al fundamento	24
b. Tres pasos del análisis de la realidad humana	25
c. Experiencia religiosa	33
2. Segunda Parte. Comprender el hecho religioso y sus partes	36
a. Lo sagrado y el Misterio	39
b. Lo ritual y lo simbólico como aspectos esenciales de la religión	47
c. Lo mítico y el tiempo <i>circular</i>	53
3. Tercera Parte. El pueblo de los bautizados	57
a. Rarámuri-Pagótuame	58
b. Identidad indígena-religiosa	64
c. La fiesta: lugar de construcción identitaria fundamental	71
Reflexiones finales	81
Fuentes documentales	85

*Al Onorúame-Eyerúame, el fundamento
que sostiene, anima y congrega.*

*Al pueblo de los pagótuame, de quienes
aprendí a rezar bailando, a hacerme en
comunidad.*

*A Javier y a Joaquín, hermanos de esta
mínima Compañía.*

A mamá y a papá.

Introducción

Hoy, la religión es algo que estorba para la cultura occidental.¹ Es algo que se tiene que ocultar ya que avergüenza y asusta. Porque la religión responde a tiempos o épocas *oscuras*. En efecto, esta cultura se ha distinguido por buscar constantemente una *ratio*² que le permita organizar la existencia humana en principios universales y prototípicos humanos, que eludan la intrusión de instintos y arbitrariedades.³ Sin embargo, la racionalidad es difícil de definir puesto que en la historia del pensamiento ha tenido contenidos e interpretaciones distintos. Por ejemplo, Aristóteles la pensó “como el aparato que hacía posible el conocimiento supremo, el cual, porque se basaba en razones últimas (o en los primeros principios), podría ser calificado de infalible”.⁴

La Ilustración, que desechó gran parte de la tradición clásica griega en la filosofía occidental, se centró en la consigna del carácter de infalibilidad de la razón. Por ende, la modernidad construida por la Ilustración cree que la ciencia es la única que usa correctamente la razón, lo cual suspendió la importancia y capacidad de otras formas de acceso a la realidad calificándolas de irracionales. La modernidad Ilustrada pensó que: “la racionalidad sería el triunfo del espíritu humano, mediante la luz de la razón, sobre las oscuridades de la

¹ Hablaré dentro del contexto de la cultura occidental judeocristiana en esta introducción. Los autores que refiero parten del análisis que hacen sobre dicha cultura. Esta reflexión hará un intento por preguntarse qué es la religión como fenómeno humano y no como algo confesional. Hacia el final de este trabajo hablaremos de la religión del pueblo rarámuri como un ejemplo que nos ayude, ya que es lo que ha suscitado la presente reflexión

² Razón, racionalidad.

³ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Herder, Barcelona, 1998, p.481. Lluís Duch, originario de Barcelona, fue un monje de la abadía de Montserrat y doctor en antropología y teología por la Universidad de Tubinga. Nació en Barcelona, el 13 de septiembre de 1936. Murió el 10 de noviembre de 2018 en el monasterio de Montserrat. Fue profesor de Fenomenología de la Religión en la Abadía de Montserrat y en los Institutos de Teología de Manresa y Tarragona, además de ser profesor invitado del Departamento de Periodismo y Ciencias de la Comunicación en la Universidad Autónoma de Barcelona. Ha estudiado los distintos lenguajes de los universos simbólicos y míticos y su concreción en la vida cotidiana de nuestros días. Este trabajo, representa en palabras de Amador Vega “además de ser una lectura ineludible como estado de la cuestión sobre la problemática del mito y sus aspectos histórico-culturales, tiene la virtud de hablar del hombre y la naturaleza de la crisis que lo acompaña. En este sentido es más que un simple análisis riguroso y detallado de períodos y escuelas; sobre todo es una reflexión de las condiciones epistemológicas del hombre moderno...” Amador Vega en *Er, Revista de Filosofía*. Nº 24-25, 1999, págs. 49-72

⁴ *Idem*

superstición y sobre las arbitrariedades de las *auctoritates* tradicionales”.⁵ En la Ilustración se ponderaba que la explicación racional del mundo podría superar y desterrar la interpretación *mítica* de la realidad. Y entonces, la razón según esta forma de concebirla, poseía una capacidad casi ilimitada para explicar el origen del mundo y la existencia humana⁶.

Esta comprensión racionalista del mundo y del cosmos originó explicaciones únicamente materialistas⁷ de la realidad, y con ello la suposición de que las realidades *metaempíricas* eran inexistentes, porque referían a una *edad de las oscuridades* superada. Por tanto, esta visión del mundo piensa que la religión no ofrece ninguna respuesta racional, porque refiere a cosas o mundos allende lo material. Así pues, podríamos afirmar sin empacho que “una comparación de la religión con otras actividades humanas [...] podría sugerir que la religión, con sus referencias al intangible más allá, es algo sin importancia que se desvanece y es ajeno a los genuinos intereses de la vida humana”,⁸ que no tiene relación alguna con los problemas de nuestros días.

Sin embargo, actualmente se han cuestionado las hipótesis fundamentales de corte racionalista, materialista y empiricista.⁹ Desde el punto de vista racional, estas hipótesis son

⁵ *Ibidem*, p.484

⁶ Cabe mencionar que hablamos de razón moderna reducida a ciencia moderna, no de la ciencia actual.

⁷ “Todo (el cosmos, la existencia humana y la misma vida) se veía reducido a la materia y a las partículas materiales. Esta concepción ya fue desarrollada en Grecia por los atomistas, según cuya opinión no podía existir nada que tuviera cualidades de *mana*, de los seres espirituales o de los dioses. Entonces, se supone que la representación de mundos metaempíricos es simplemente la consecuencia de una «proyección» de estadios emocionales en un mundo irreal. La imagen del mundo de la ciencia propuesta por la Ilustración ha sido configurada, en gran parte, por estas premisas.” Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura...*, p.486

⁸ Thomas F. O’Dea, *Sociología de la religión*, Trillas, Ciudad de México, 1978, pp.9-10. Thomas F. O’Dea, sociólogo, autor y profesor, nació el 1° de diciembre de 1915 y murió el 12 de noviembre de 1974 en el mismo Amsbury, Massachussets, E.U.A. Históricamente, su vida fue un puente entre el período de la Primera Guerra Mundial y la Guerra de Vietnam. Estudió imprenta en el Instituto Wentworth en Boston. Después de servir en la Fuerza Aérea del Ejército de los Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial, ingresó a la Universidad de Harvard y se graduó *summa cum laude* en 1949. Continuó en Harvard, donde obtuvo una maestría y un doctorado en Sociología, en 1951 y 1953 respectivamente. Su texto sobre *Sociología de la religión* me pareció una aproximación pertinente y crítica a la religión, sobre todo su capacidad de abordar este tema en medio de un tiempo en el que se creía que la religión iba a ser superada en cualquier momento gracias a los procesos de secularización.

⁹ Cuestionadas gracias a los descubrimientos que la ciencia y la física moderna han podido realizar. Además, estas hipótesis, de acuerdo con Duch, poseen el estatus de *proposiciones de fe* por pretender ser infalibles y universalmente válidas. Entendemos validez de acuerdo con el diccionario de la Real Academia de la Lengua

poco justificables. En otras palabras, no se pueden eliminar los elementos subjetivos en favor de una máxima fundamental moderna de que “tan solo es verdadero aquello que es verificable”.¹⁰ La racionalidad no es un producto atemporal: está vinculada a una situación o contexto histórico cultural concreto. Ningún sistema de explicación puede reclamar tener la verdad absoluta y el monopolio explicativo. Todo conocimiento científico humano es hipotético, y las verdades científicas están atadas a un contexto histórico:

La verdad científica, que siempre es «una» verdad concreta, porque es *histórica*, siempre es *ambigua* y, por eso mismo, no puede monopolizar el conocimiento de verdad [...] Estas consideraciones no disminuyen el valor de la ciencia, sino que, precisamente, le otorgan el lugar que, ciertamente, le corresponde en la existencia humana.¹¹

La modernidad científicista e ilustrada creó una situación que desplegó un conjunto de retos para la humanidad, los cuales le afectaron de forma profunda. Zygmunt Bauman¹² describe esta situación crítica como un paso de lo *sólido* a lo *líquido*:

[...]es decir, a una condición en la que las formas sociales (las estructuras que limitan las elecciones individuales, las instituciones que salvaguardan la continuidad de los

Española (RAE) como lo que tiene cualidad de válido. Válido tiene distintas acepciones, pero la que nos importa es que válido es *firme, subsistente y que vale o debe valer legalmente*, es decir, *aceptable*. Consultado en la siguiente liga: <https://dle.rae.es/v%C3%A1lido>

¹⁰ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura...*p.489 El autor cita a Horkheimer, y afirma algo que pocas veces se toma en cuenta: las hipótesis fundamentales de todo sistema de explicación son *pre-rationales*, es decir, dependen en parte de determinados procesos emocionales; los sentimientos, la biografía personal del investigador, incluso su posición geográfica, determinan su postura, *Idem*.

¹¹ *Ibidem*, p.490

¹² Zygmunt Bauman, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Tusquets Editores, Ciudad de México, 2008 (Colección *Ensayo Tusquets Editores*). Zygmunt Bauman nació en Poznan, Polonia el 19 de noviembre de 1925, murió en Leeds, Yorkshire, Inglaterra, el 9 de enero del 2017. Fue un sociólogo, filósofo y ensayista polaco-británico de origen judío. Vivió la invasión nazi y su familia se refugió en la zona soviética polaca. Se alistó en el ejército polaco y liberó a su país junto a las tropas soviéticas. Fue miembro del Partido Comunista hasta la represión antisemita de 1968; se vio obligado a abandonar su puesto como profesor de filosofía y sociología en la Universidad de Varsovia. Desde entonces enseñó sociología en Israel, Estados Unidos y Canadá. Autor de una abundante obra, en la que se destacan libros fundamentales de la sociología contemporánea como *Modernidad y holocausto* o *Modernidad líquida*, alcanzó en años recientes el reconocimiento que merece un intelectual de su talla y trayectoria. Fue galardonado con el Premio Amalfi de Sociología y Ciencias Sociales (1992) y el Theodor W. Adorno (1998) así como el Premio Príncipe de Asturias (2010). Su trabajo define la modernidad de manera tal que podemos identificar las causas de una crisis que sigue afectando de manera profunda a la humanidad.

hábitos, los modelos de comportamiento aceptables) ya no pueden (ni se espera que puedan) mantener su forma por más tiempo, porque se descomponen y se derriten antes de que se cuente con el tiempo necesario para asumirlas y, una vez asumidas, ocupar el lugar que se les ha asignado.¹³

En consecuencia, Bauman afirma que las formas sociales, en concreto las estructuras que limitan las elecciones individuales, las instituciones que salvaguardan la continuidad de los hábitos y los modelos de comportamiento aceptables, dejaron de hacer las veces de marcos de referencia. Con ello las actividades humanas ya no se piensan en términos de largo plazo: se vuelve prácticamente imposible construir un proyecto de vida. Las situaciones de incertidumbre o liquidez hacen complicado hacerse preguntas profundas, como la pregunta por el sentido de la vida.¹⁴ Podemos reconocer que nos encontramos en una sociedad de contrastes: por un lado, hemos alcanzado grandes logros como humanidad, pero en el otro extremo se percibe gran insatisfacción en las personas.¹⁵ Se diluyen aspectos vitales importantísimos como

[...] las búsquedas fundamentales para vivir con plenitud tienen que ver con la evaluación que hacemos sobre lo que es importante o no, con los interrogantes acerca

¹³ *Ibidem*, p.7

¹⁴ Juan Antonio Estrada, *El sentido y el sinsentido de la vida. Preguntas a la filosofía y a la religión*, Trotta, Madrid, 2010 (*Colección Estructuras y Procesos, Serie Religión*). Juan Antonio Estrada nació el 8 de diciembre de 1945 en Madrid, España. Es sacerdote jesuita, licenciado en Filosofía por la Universidad de Comillas, obtuvo su doctorado en la Universidad de Granada, donde actualmente ejerce como profesor de Metafísica y Filosofía de la religión. Asimismo, es maestro en teología por la Universidad de Innsbruck, y completó sus estudios en la Universidad de Múnich y en la Gregoriana de Roma, en la que obtuvo el título de doctor en teología. A lo largo de su vida ha impartido clases como profesor invitado en Facultades e Institutos de Lima, Asunción, Managua, San Salvador (UCA) y México. Es miembro de la Sociedad Española de Ciencias de la Religión de la Asociación de Teólogos Juan XXIII. Es autor de numerosas obras de teología y filosofía, así como de artículos y estudios en ambas disciplinas en revistas especializadas y obras en colaboración. El libro referido me pareció parte esencial de la reflexión que presento, además de que considero importante hacer referencia a autores que se especializan tanto en la filosofía como en la teología como parte de una mirada integral que es pertinente para mi trabajo de investigación.

¹⁵ *Ibidem*, p.13

del bien y del mal, para obtener orientación e identidad personal, y con las cuestiones límite sobre el significado de la vida y de la muerte.¹⁶

Buscamos vivir una vida que valga la pena, pero no sabemos cómo, y las incertidumbres se vuelven más hondas en el contexto actual¹⁷ ya que la pregunta por el sentido resulta difícil. En el imaginario occidental se puede creer que podemos alcanzar una *vida lograda* con privilegiar a la ciencia como el paradigma del saber, la fuente principal de progreso social, pero:

Esta dinámica ha generado un cierre categorial y mental que condena a la irrelevancia a las instancias no científicas [...] La toma de conciencia de la ambigüedad del progreso (promovido por la modernidad), ha llevado a poner en cuestión los grandes ideales de la Modernidad y a la potenciación del nihilismo, ontológico y axiológico, como horizonte en el que fracasan los proyectos de sentido culturales. No podemos prescindir de los avances de la ciencia, pero tenemos que completar el progreso desde perspectivas humanistas, políticas, filosóficas y religiosas.¹⁸

Por consiguiente, frente a esta crisis del fracaso de los proyectos de sentido necesitamos tomar una perspectiva distinta de la dinámica cultural científicista y sin horizonte de sentido que es también deshumanizante. El carácter de deshumanización radica

¹⁶ Juan Antonio Estrada, *El sentido y el sinsentido de la vida...* p.11. Sobre el sentido Adolphe Gesché¹⁶ lo piensa como un concepto-límite: "lo que crea el ámbito necesario para respirar con holgura, para existir sin sobresalto, para avanzar confiados hacia el futuro, para asumir la vida en la propia mano, para confiar que el empeño de nuestros días no será en vano ni nuestro amor cenizas" Adolphe Gesché, *El sentido*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004 (*Dios para pensar VII*). Adolphe Gesché nace en 1928 en Bruselas, murió allí mismo el 30 de noviembre de 2003. Fue sacerdote diocesano, doctor y maestro en teología por la Universidad de Lovaina, así como profesor de teología en el seminario de Malines y Bruselas y en la Escuela de ciencias religiosas y filosóficas de las facultades universitarias de St. Louis (Bruselas). También fue maestro de la Facultad de teología en la universidad católica de Lovaina-la-Nueva. Por el conjunto de su obra se le concedió el "Gran Premio de Filosofía" de la Academia Francesa. Su trabajo reunido en la colección *Dios para pensar* reflexiona en torno a temas claves de la vida y la cultura actual, entre ellos el sentido de la vida, tema clave en la reflexión que hacemos de la crisis actual.

¹⁷ Considerado como líquido por Bauman, nihilista por Juan Antonio Estrada (Juan Antonio Estrada, *El sentido...* p.13) y de una cultura híbrida diría Lluís Duch. En esta misma línea, Lluís Duch considera que el carácter de la cultura actual es híbrido y se encuentra en un profundo proceso de redefinición. Para él, "no hay – no puede haber – ninguna posibilidad extracultural" es decir, al margen de una cultura concreta no hay posibilidad real de realización humana. En efecto, hoy día vivimos una desoccidentalización, y la cultura que atravesamos se ha determinado como una cultura poscolonial: que contiene "incoherentes y complejos procesos de hibridación". Lluís Duch, *El exilio de Dios*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2007 (*Fragmentos 40*), pp.16-18. Yo pienso que estas características han construido una cultura fragmentada deshumanizante.

¹⁸ Juan Antonio Estrada, *El sentido...* pp.20-21

precisamente en eliminar el valor de perspectivas diferentes a las que promueve la modernidad, pero con un tinte importante de mencionar, a saber, el individualismo como situación producto de ese cierre categorial y mental en la sociedad actual¹⁹. Ahora bien, consideremos una propuesta para abordar esta crisis preguntándonos por la religión ¿por qué preguntarnos por la religión?, porque la religión abre la posibilidad de encontrar respuestas para el sentido de la vida hoy, ya que:

Las religiones han sido grandes laboratorios de sentido social e instancias determinantes, no sólo para los miembros de cada una de ellas, sino para todos los ciudadanos. No se puede hablar socialmente del sentido de la vida sin plantearse preguntas religiosas, analizar los distintos sistemas de creencias y de prácticas, y estudiar las críticas que se les han hecho.²⁰

a. Secularización e individualismo exacerbado

Ahora bien, debido a que la secularización es un proceso que parece ganar terreno en los distintos ámbitos de la vida actual, conviene que hablemos del tema. Por ejemplo, cuando el sociólogo Peter Berger²¹ propuso la secularización como clave de lectura de nuestro mundo moderno, pondría en escena una realidad socio-estructural que afectaba “la totalidad de la vida cultural e ideológica”.²² Dicho proceso es consecuencia de la creciente occidentalización y modernización del mundo, esto es, la dinámica impresa en nuestras relaciones, organización

¹⁹ Retomaremos este punto más adelante.

²⁰ Juan Antonio Estrada, *El sentido...*, p.12. También han sido los grandes transmisoras de las experiencias de la comunidad.

²¹ Peter Ludwig Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1967. Peter Ludwig Berger nació el 17 de marzo de 1929 en Viena, Austria, y murió el 27 de junio de 2017 en Brookline, Massachusetts. Fue un sociólogo y teólogo luterano de origen austriaco. Fue director e investigador sénior del Instituto de Cultura, Religión y Asuntos Mundiales de la Universidad de Boston. Fue conocido mayormente por su obra *La construcción social de la realidad: un tratado en la sociología del conocimiento* (1996) que escribió junto con Thomas Luckmann. Migró a los Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial. Su trabajo sobre sociología de la religión me pareció importante, además de que su reconocimiento en temas de sociología es bastante amplio. Berger y Luckman serán los dos sociólogos que explican la secularización y sus causas de forma más adecuada para el presente trabajo.

²² *Ibidem*, p.155

y creencias, por el mecanismo del capitalismo industrial.²³ Dinámicas que limitan el deseo casi exclusivamente al estímulo respuesta, lo cual conlleva a experiencias de fragmentación²⁴ y ello deshumaniza.

Retomemos el camino para mirar el proceso de secularización. Podemos pensar que la manifestación más tangible de la secularización se da a partir de la medición de la decreciente capacidad de captación de las iglesias.²⁵ Sin embargo, la secularización va más allá de este síntoma y se da con

[...] el proceso permanente de la liberación de las estructuras mundanas de conducta y de consciencia del campo de influjo de concepciones determinadas religiosamente y las más fijadas teológicamente, en las que despoja a sus formas y en parte a sus contenidos de significación salvadora, y que ya sólo pueden seguir operando como partes integrantes de una interpretación «racional» del mundo.²⁶

²³ *Ibidem*, p.156. Los procesos de secularización son potenciados en medio de una sociedad que pone como máxima el pensamiento científico; todo conocimiento fuera de la ciencia parece ser *irracional*, o hasta innecesario. En esta línea, podemos decir sobre el capitalismo lo que considera Lluís Duch, ya que piensa que “el capitalismo había actuado – y continúa actuando – como «equivalente funcional de la religión», es decir, del mismo cristianismo. ¿Qué es lo que el capitalismo ha pervertido tan radicalmente? Sencilla, individual y colectivamente, el *deseo* del ser humano. Las leyes del mercado sojuzgan ontológicamente el deseo.” El capitalismo asegura la plenitud escatológica, final, como algo a la mano o a la cartera; Prescinde del lenguaje del amor, el único común entre Dios y la humanidad, para exaltar su lenguaje por excelencia: el económico. Los problemas se convierten en dinero, y convierte al Misterio en la observación de las leyes de oferta y demanda. Lluís Duch, *El exilio de Dios*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2007, (*Fragmentos*, 40), p.40

²⁴ Retomaremos este aspecto más adelante. Me parece un punto clave de la problemática contemporánea que detecto. Por lo tanto, entenderemos fragmentación como un símil de deshumanización.

²⁵ Esta sería una trampa, ya que reduce la secularización a una mera pérdida de la participación en las religiones institucionalizadas o en las iglesias. Thomas Luckmann, *La religión invisible*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973 (*Colección Ágora, Crítica, Religión y Sociedad*) p. 33. El autor nació el 14 de octubre de 1927 en Jesenice, Eslovenia, y murió el 10 de mayo de 2016 en el mismo lugar. Fue un sociólogo alemán, de origen esloveno. Sus campos de investigación fueron la sociología de la comunicación, sociología del conocimiento, sociología de la religión y filosofía de la ciencia. Estudió sociología en la Universidad de Viena y en la Universidad de Innsbruck. Sus obras giran en torno a la construcción social de la realidad, la religión, la modernidad y la crisis de sentido, por lo cual me pareció adecuado recurrir a su trabajo para esta reflexión. El trabajo mencionado me pareció pertinente ya que se inscribe en la línea de la escuela fenomenológica de sociología, establecida por Alfred Schütz.

²⁶ Friedrich Fürstenberg, *Sociología de la religión*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976 (*Colección Ágora, Crítica, Religión y Sociedad*), p.15. Friedrich Fürstenberg nació el 22 de abril de 1930 en Berlín. Es un sociólogo que se destaca en áreas de investigación de la sociología industrial, laboral y religiosa. Doctor en economía por la Universidad de Tubinga, radicó en Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia de 1953 a 1957 para fines investigativos. Su trabajo surgió como una forma nueva de encarar el estudio de la religión basado en un

Esta *liberación* se da gracias a dos procesos con los que nace la modernidad, a saber, la industrialización y urbanización como los hitos que desencadenaron el proceso de secularización.²⁷ En el centro de dicha liberación se encuentra lo que conocemos como individualismo. Desde una perspectiva histórica y filosófica, es Leibniz quien:

[...]establece la figura prototípica del sujeto moderno al que pone el lugar que realmente aspiraba. El carácter fundacional que alcanza su pensamiento nos abre a una novedosa faz del cogito, la monadidad, que se instaura como nueva esencia de la realidad. Junto a ello logra dar el empuje radical a la razón, concebida como principio, y la Modernidad alcanza así su tonalidad y su propio telos.²⁸

Leibniz da un salto desde la subjetividad leída por la tradición griega²⁹ para abrir “una historia de la individualidad” desde la perspectiva de la mónada cuyas características son las de la idea del átomo, a saber, indivisible, singular, simple e irreductible. A partir de ello, el peso cae sobre el individuo y la Modernidad se convierte en la era del individuo. Es a partir de Leibniz que se nos pueden presentar tres etapas primordiales en la historia de la modernidad:

[...] el empirismo de Berkeley y Hume, donde las impresiones no son sino individuos llamados a correlacionarse, pero con proyectos quizás insuficientes (sean el ocasionalismo o el naturalismo o el que se quiera). Luego el historicismo hegeliano, que recupera no solo la idea de la armonía leibniziana, sino también la “mano invisible”, que no es otra que la astucia de la Razón. Por último, el perspectivismo nietzscheano que, eliminando la lógica inmanente del devenir, profiere un individualismo sin sujeto.³⁰

método que analiza, más que interpreta, los hechos religiosos y por ello su texto fue referencia importante para este trabajo.

²⁷ “La industrialización y la urbanización fueron los procesos que reforzaron la tendencia a la especialización institucional. La especialización institucional, a su vez, tendía a «liberar» las normas de las diferentes áreas institucionales de la influencia de los valores religiosos que estaban originariamente por encima de todos los demás [...] En otras palabras, la realidad del cosmos religioso disminuyó en proporción a la reducción de su base social [...] Los que originariamente eran los valores totales de la vida se convirtieron en normas útiles para algunos tiempos fragmentarios de la misma.” Thomas Luckmann, *La religión invisible...*, p.49

²⁸ Luis A. Fallas López, “Del individuo al sujeto y viceversa (Presentación y comentario de las primeras secciones del texto de Alain Renaut, La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad)” en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, San José de Costa Rica, Vol. 40, N°, 100, 2002, pp.45-52

²⁹ “Un griego no era una mónada, más bien se veía como parte de un gran organismo, o al menos se sentía obligado por un designio que iba más allá de su singular vivencia”, *Ibidem*, p.49

³⁰ *Ibidem*, p.50

Como consecuencia de una *impugnabile racionalidad*, la situación del individualismo provocó el estallido de las formas de vida comunitarias. Se fracturaron los ámbitos de la vida al romper lo comunitario y así “las ‘ideologías’ institucionales autónomas reemplazaron, en cada una de sus propias esferas a un universo de normas globales trascendentes”.³¹ En razón de ello, la religión se quedó al margen y dejó libre el espacio central que llegó a ocupar en las sociedades premodernas.³²

¿Qué ocupó dicho espacio dejado por la religión en el centro de la cultura occidental? Fue el capitalismo y las dinámicas del mercado lo que tomó ese sitio, dinámicas entre las cuales encontramos al individualismo. Cabe mencionar que, en otra perspectiva, es verdad que el cristianismo occidental tuvo la capacidad de configurar la historia, de forjarla como bien piensa Jean-Claude Monod.³³ Pero esta cultura moderna, hereditaria del cristianismo, no eliminó por completo a la religión, sino que la *transformó*. Esta afirmación parte de una visión más positiva de la secularización. En virtud de ello, la modernidad se caracteriza por su *desamarre* del cristianismo y la libertad va a consistir precisamente en ello para alcanzar una nueva seguridad³⁴ que ofrece la razón. La secularización es para Heidegger, de acuerdo con Monod, una *desdivinización* de la época moderna.³⁵

³¹ Thomas Luckmann, *La religión invisible...*, p.112

³²Karel Dobbelaere, *Secularización: Un Concepto Multi-Dimensional*, trad. Eduardo Sota García, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 1996, p.11. Karel Dobbelaere nació el 16 de septiembre de 1933. Es un educador y un importante sociólogo de la religión. Originario de Bélgica, se doctoró en Ciencias Sociales por la Universidad Católica de Lovaina. Ha realizado un trabajo importante en el área de la sociología de la religión, y cómo la secularización del papel de la religión en espacios públicos afecta tanto a la religión como a la sociedad. Su trabajo aquí referido me pareció un compendio sobre secularización bastante importante. Su escrito fue el punto de partida para investigar a otros sociólogos que hablaban de la secularización y por ello me pareció importante referirlo en esta reflexión.

³³ Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*, Amorrortu, Buenos Aires, 2015. Jean-Claude Monod nació el 4 de noviembre de 1970. Es doctor en filosofía por la Universidad de Nanterre, incorporada a la Universidad de París. Es especialista en filosofía alemana contemporánea y en filosofía política. Es uno de los grandes introductores en Francia del pensamiento de Blumenberg, y de los debates en torno al paradigma de la secularización. Su postura me pareció importante porque tiene una mirada distinta sobre el proceso de secularización, es decir, uno que descubre en el centro de la cultura y sociedad occidentales una influencia y herencia fuertemente cristiana.

³⁴ *Ibidem*, p.16

³⁵ “[...] entre las características fundamentales de los Tiempos Modernos, después de la ciencia y la técnica mecanizada, del ingreso del arte en el horizonte de la estética, y de la interpretación «cultural» de todas las

También hay una visión nacida de una consigna práctica jurídico-política-económica de la Revolución Francesa de *secularizar todos los bienes*,³⁶ convertida para una buena parte del Occidente cristiano y del mundo en sinónimo de progreso³⁷. Por el contrario, la filosofía alemana encontró una acepción distinta para el término secularización, una postura más abierta a la religión “que concibe la acción de la filosofía, al igual que la de la «modernidad» política, como «realización» antes que como liquidación de la religión establecida – en este caso, del cristianismo –.”³⁸

De acuerdo a JC Monod, en Hegel encontraríamos la versión cristalizada de una acepción positiva y reconciliadora de la secularización. Hegel descubre que la continuidad histórica se vio rota, quebrada y que el problema es la discontinuidad histórica.³⁹ Será la idea de secularización la que se presenta como posibilidad de restablecer dicha continuidad rota:

[...] al interpretar los contenidos «modernos» esenciales no como negaciones, sino como «realizaciones» del cristianismo: la «mundialización» es entendida como «encarnación», en el orden político-temporal, de principios afirmados hasta entonces en una forma religiosa (cristiana), es decir, abstracta. Si los Tiempos Modernos representan aquí, en un sentido, la culminación de la historia anterior, no es porque «liberen» a los hombres de la historia pasada y del cristianismo, sino «porque lejos de suprimir su contenido sustancial, lo [realizan] universalmente».⁴⁰

aportaciones a la historia humana, se menciona una «cristianización» de la imagen del mundo que acompañaría un proceso más profundo de *Entgötterung* [desdivinización]” *Ibidem*, p.20 Efectivamente, hay una postura que piensa la secularización como *liquidación* de los restos de una Edad Media considerada como “una barbarie medieval, signada por la dominación de la Iglesia o por la alianza entre el trono y el altar” *Ibidem*, p.38

³⁶*Ibidem*

³⁷ Es de notar que no hacemos mención de la secularización de la autoridad política. Quizá podría resultar interesante tocar esa veta de la secularización, pero para el fin de este trabajo consideramos que no es necesario andar ese camino. Sin embargo, quizá pueda ser un matiz importante a tomar en cuenta para futuros trabajos de investigación.

³⁸ Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización...*, pp.40-41

³⁹ “Esta [la secularización francesa], en efecto, tuvo lugar en medio de la violencia de la ruptura revolucionaria y había sido preparada por una versión antirreligiosa de las Luces [...] la continuidad de la Historia del mundo ya no es posible, fue quebrada [...] la teoría de Hegel apunta al problema planteado por esta discontinuidad histórica”, *Ibidem*, p.42

⁴⁰ *Ibidem*, pp.42-43

Ahora bien, nos enfrentamos a la problemática de dos posturas sobre el proceso de secularización, a saber, la liberación de las esferas de la vida de la influencia religiosa, o también una clara *cristianización* del mundo.⁴¹ Pero me parece que la problemática de donde nace el problema de la fragmentación tiene que ver más con la situación del individualismo, unida a las dinámicas de mercado del capitalismo industrial, líneas que dirigen la sociedad en la que vivimos hoy.

No queremos continuar pensando que la religión incumbe únicamente a asuntos fuera del tiempo y el espacio. Cabe mencionar que la visión positiva de la secularización considera que la religión sigue siendo algo *abstracto*, y esta percepción sigue en la línea del pensamiento cientificista o racionalista de la modernidad, sin embargo, la secularización sigue representando una problemática para la religión: frente a ella, las iglesias se posicionaron con “una actitud fundamentalmente defensiva, oscilando entre la añoranza del «antiguo régimen» y la necesidad de adaptarse a las nuevas reglas del juego que comenzaban a imponerse en Occidente.”⁴² Pero, no vamos a pensar en que sería mejor volver a la *cristiandad*, y evitaremos dar *pendulazos* para tomar una perspectiva distinta.

Nos incumbe revisar cómo es que la secularización, los procesos de la modernidad y la situación del individualismo desembocaron en experiencias de fragmentación-división-atomización,⁴³ y han instaurado al individuo como centro del mundo moderno. Primero, y en relación a la religión, hablemos de una crisis importante de la imagen de Dios, en relación a la secularización. Estas experiencias fragmentarias tienen una raíz profunda, y Lluís Duch piensa que es una crisis radical de la imagen del Dios de la tradición judeocristiana. Dios se ha convertido en un extraño en su propia casa, un extraño para la cultura híbrida actual. Después,

⁴¹ Es decir, como producto no esperado del cristianismo, de su expansión y su capacidad de configurar la historia.

⁴² Juan Antonio Estrada, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Trotta, Madrid, 2001 (*Colección Estructuras y Procesos, Serie Religión*), p.199. No nos detendremos a ahondar más en el proceso de secularización, me parece que con lo mencionado es suficiente para seguir hablando de la problemática actual.

⁴³ Por fragmentación o fractura entenderemos división; una división que concede a los elementos divididos independencia unos de otros, pero que les atomiza también. Este punto quedará claro más adelante, apoyado en el texto de Byung-Chul Han titulado *El aroma del tiempo*. La cuestión va a ir hilándose con la problemática de una crisis del tiempo, como bien apunta Han. Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo: un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Herder, Barcelona, 2016.

como segundo punto vemos que dicha hibridación es consecuencia de las alteraciones que han sufrido las fronteras culturales, alteradas por las “importaciones y exportaciones de todo tipo, promovidas muy a menudo por los intereses económicos y geoestratégicos de las tan a menudo anónimas y multinacionales élites económicas y militares que nos gobiernan”⁴⁴ dando por resultado una cultura de fisonomía polifacética y amorfa⁴⁵.

Como tercer punto, podemos apuntar que esta crisis cultural hunde sus raíces, según Bauman, en el cambio que se da en la seguridad pública, antes asegurada por el Estado moderno y ahora suprimida, lo cual resquebraja la solidaridad: “La palabra «comunidad», como modo de referirse a la totalidad de la población que habita en el territorio soberano del Estado, suena cada vez más vacía de contenido”⁴⁶ y con ello los vínculos humanos se ven debilitados, se vuelven provisionales o sea se fragmentan:

[...] la exposición de los individuos a los caprichos del mercado laboral y de bienes suscita y promueve la división y no la unidad; premia las actitudes competitivas, al tiempo que degrada la colaboración y el trabajo en equipo al rango de estratagemas temporales que deben abandonarse o eliminarse una vez que hayan agotado sus beneficios.⁴⁷

Bauman habla de la exposición de los individuos, es decir, hay un cambio de perspectiva de una mirada *comunitaria* a una mirada *individualista*. En un cuarto punto, Byung-Chul Han⁴⁸

⁴⁴ Lluís Duch, *El exilio de Dios...*, pp. 19-20. Bauman considera que el problema es que la situación cultural pasó de un ámbito local a un aspecto global inabarcable, Zygmunt Bauman, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre...*, p.16

⁴⁵ En efecto, la imagen de Dios actual “es sumamente nebulosa o crepuscular, como si fuese una entidad antaño significativa, pero que ahora, cada día más, resulta irrelevante y sin ningún interés para una gran mayoría de ciudadanos.” La sociedad de hoy ha perdido el interés en la religión y en esta imagen de Dios estática e inmodificable. Es claro que no hay posibilidad de realización humana fuera de la cultura y la religión es parte inherente de la cultura humana. Por lo tanto, hay una crisis de la imagen de Dios y de la religión porque hay una crisis cultural. *Ibidem*, pp. 15-18

⁴⁶ Zygmunt Bauman, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre...*, p.9

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Herder, Barcelona, 2016 (*Pensamiento Herder*). Byung-Chul Han nació en Seúl, Corea del Sur en 1959, estudió Filosofía en la Universidad de Friburgo y Literatura Alemana y Teología en la Universidad de Múnich. En 1994 se doctoró por la misma Universidad de Friburgo con una tesis sobre Martin Heidegger. Actualmente es profesor de Filosofía y Estudios culturales en la Universidad de las Artes de Berlín. Autor de más de una decena de títulos, es uno de los filósofos contemporáneos que más atención llama. En su propuesta encontré descripciones atinadas de la crisis cultural y de sentido que vivimos hoy, a la cual nos enfrentamos en la presente reflexión.

piensa esta problemática cultural como una crisis del tiempo. Nos dice que vivimos en *des-tiempo*: un tiempo sin sentido y sin ritmo, convirtiendo la vida en “una carrera interminable sin rumbo, una incompletud permanente y un comienzo nuevo”.⁴⁹ En consecuencia, la vida no termina a tiempo porque carece de toda forma de unidad de sentido. Ese sentido de incompletud e ininterrumpido comenzar, son consecuencias de la atomización y fragmentación.⁵⁰ El mundo y la sociedad no forman imagen alguna,⁵¹ carecen de unidad y de forma, no tienen límites. Se componen de fragmentos que flotan sin sentido y el presente se reduce a picos de actualidad.⁵²

La atomización y la fragmentación son consecuencias de algo todavía más profundo, es decir, de la ausencia de gravitación, de punto de gravedad:

La pérdida de sentido no proviene, en este caso, de la «velocidad de liberación», que arranca las cosas de la esfera referencial y de la historia, sino que se debe a la ausencia de gravitación o a la débil condición de ésta. La falta de fuerza de gravedad trae consigo una nueva condición, una nueva constelación del Ser, que hoy en día tiene distintas manifestaciones.⁵³

⁴⁹ *Ibidem*, p.14

⁵⁰ Para hablar de atomización tenemos que referir a la filosofía griega. Juan Antonio Estrada nos explica que para la filosofía griega “el mundo físico es eterno y mudable, mientras que la divinidad es atemporal, sempiterna [...] La temporalidad es una imperfección de las entidades existentes, aunque el mundo no tuviera comienzo alguno porque no había una divinidad que lo originara [...] Aristóteles defiende un tiempo infinito, marcado por el cambio, en el que los momentos son átomos y no partes de una entidad.” Juan Antonio Estrada, *El sentido y el sinsentido...* p.72. Byung-Chul Han utiliza el término atomización para hablar de separación en puntos, como la definición de átomo dice; átomo es la parte muy pequeña de algo (<https://dle.rae.es/%C3%A1tomo?m=form>). “La imagen del átomo, que en virtud de la aceleración es propulsado en todas direcciones y desgajado de la relación de sentido a su alrededor, no acaba de ser correcta [...] La aceleración no es la única explicación posible de la desaparición del sentido. Se puede plantear un escenario muy distinto. La fuerza de gravedad que marca la trayectoria de las cosas va desapareciendo lentamente. Las cosas, liberadas de sus referencias de sentido, empiezan a flotar y a dar tumbos sin dirección [...] La falta de gravitación provoca que las cosas se aislen en átomos vaciados de sentido.” Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo...* pp.41-42. Así es como se da la fragmentación de las cosas, y de los ámbitos de sentido: cuando se convierten en átomos vaciados de sentido, sin esa fuerza que los une a un contexto de sentido.

⁵¹ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo...* *Ibidem*, pp.29-32

⁵² *Ibidem*, p.18

⁵³ *Ibidem*, p.42

El tiempo actual pierde su tensión dialéctica con el pasado y el futuro,⁵⁴ es decir, se atomiza:

El tiempo atomizado es un tiempo discontinuo. No hay nada que ligue los acontecimientos entre ellos generando una relación, es decir, una duración. Así pues, la percepción se confronta con lo inesperado y lo repentino, que despiertan un miedo difuso. La atomización, el aislamiento y la experiencia de discontinuidades (*fragmentación*) también son responsables de diversas formas de violencia. En la actualidad, cada vez se desmoronan más estructuras sociales que antes proporcionaban continuidad y duración.⁵⁵

En consecuencia, el tiempo “se descompone en una sucesión sin fin de presente puntual”,⁵⁶ y no se vive ni se muere *a tiempo*. De tal manera, esta crisis del tiempo es también una crisis del sentido de la vida. Por ende, la persona humana se encuentra frente a un grave problema de desconexión, de atomización: las esferas que componen la vida no reposan sobre un tejido que le sostenga, no tienen referencias ni punto de gravedad que les permita tener una dirección, orientarse.

Podemos pensar entonces a la fragmentación como una situación que nace con el individualismo, traído desde los procesos de secularización que ocasionaron el capitalismo y las dinámicas del mercado; esto aunado a sus cuatro causas, a saber, la crisis de la imagen de Dios, la hibridación de la cultura, el resquebrajamiento de la comunidad y la crisis del tiempo.

Es por esto por lo que considero conveniente preguntarnos qué es la religión y qué sentido puede tener en el mundo de hoy. Respecto a ello, Friedrich Fürstenberg nos señala en su estudio sociológico de la religión dos tesis de la concepción teórica de la religión. La primera

⁵⁴ En relación con esta pérdida de la fuerza de gravedad, el mismo autor identifica dos etapas del mundo y sus concepciones del tiempo. En primer lugar, está el *mundo mítico*, lleno de significado, que lee al mundo y al tiempo como una imagen. Luego describe al *mundo histórico*, que presenta más bien la imagen del mundo como una línea ininterrumpida, en la que el tiempo transcurre linealmente y todo es un proceso que va hacia el progreso o la decadencia, cobra significado cuando está orientado, tiene dirección. Los restos de ambas épocas o concepciones del tiempo y el mundo siguen presentes, pero no rigen más la actualidad. *Ibidem*, pp. 29-30

⁵⁵ *Ibidem*, p.37 el término fragmentación en cursivas y entre paréntesis es agregado mío, porque pienso que fragmentación es sinónimo de discontinuidad y está íntimamente ligado a lo que hemos dicho sobre atomización.

⁵⁶ *Ibidem*, p.20

piensa la religión como un reemplazo paliativo frente a la imperfección de la vida terrena, le llama tesis de compensación.⁵⁷ Su segunda tesis es la tesis de integración, que explica las relaciones entre sociedad y religión, y que piensa que la religión “opera ante todo como una fuerza social estabilizadora de conducta e integradora de la misma sociedad, e incluso representa el fundamento propio de la misma. Se nos presenta ya así la formulación de Francis Bacon: *religió preaecipuum humanae societatis vinculum*”.⁵⁸ La religión se nos ofrece como una alternativa que puede ayudar a responder a la crisis de fragmentación y atomización de la cultura híbrida y la sociedad secular, la religión tiene la capacidad de vincular, de resarcir esas experiencias de fragmentación. Pero, ¿cómo es que la religión es capaz de enlazar lo roto, de ser una respuesta a la crisis moderna? Para responder necesitamos partir de una definición de religión.⁵⁹

Eugenio Trías⁶⁰ piensa la religión como un hecho complejo, porque la persona humana se relaciona con el mundo de forma compleja, lo cual hace a la religión un fenómeno irreducible a cualquier otro fenómeno humano.⁶¹ La religión surge en la persona humana

⁵⁷ Friedrich Fürstenberg, *Sociología de la religión...* p. 22. Tesis que me parece ser afirmada desde una perspectiva racionalista o cientificista, como hemos visto. Por ello no vamos a tomarla a cuenta, porque, si bien no es el afán de esta investigación refutar esta tesis, el desarrollo del presente trabajo dará cuenta de que esta tesis no es válida.

⁵⁸ *Idem*. Esta frase me parece que es parte fundamental de esta reflexión: la religión como principal vínculo de la humanidad. Esto quedará soportado con el desarrollo de las siguientes partes del presente trabajo. Considero que la religión como fenómeno humano, más allá del ámbito confesional, pero incluyéndolo, es una característica que hemos desvalorizado pero que esta crisis puede permitirnos repensar lo religioso en las vidas actuales, su papel y su tarea, las preguntas a las que debe responder. Juan Antonio Estrada lo pone de forma elocuente cuando piensa que la religión “en una época nihilista debe asumir la radicalidad de las preguntas y la fragilidad de las respuestas.” Juan Antonio Estrada, *Sentido y sinsentido...* p.22

⁵⁹ Tomaremos esta definición para fines prácticos. Entendemos que es una definición de religión que parte de una visión occidental y europea, por tanto, individualista. Esto puede causar discusión con lo que afirmaremos hacia el final del trabajo, pero la definición nos ayudará como punto de partida, puesto que mi postura se ve inevitablemente influida por esta perspectiva más occidental.

⁶⁰ Eugenio Trías, *Porqué necesitamos la religión*, Plaza & Janés Editores, Barcelona, 2000 (*Colección círculo cuadrado*) Eugenio Trías nació en Barcelona el 31 de agosto de 1942, murió también en Barcelona el 10 de febrero de 2013. Fue uno de los filósofos españoles actuales más notables, considerado como el pensador de escritura hispana más importante desde Ortega y Gasset. Fue profesor de historia de las ideas en la Universidad Pompeu Fabra y recibió en 1995 el prestigioso premio internacional Friedrich Nietzsche por su labor filosófica. Este libro busca responder a una incógnita que anida en todos los seres humanos, y me parece que su definición de religión es una de las más completas y atinadas, fue de mucha ayuda para el presente trabajo.

⁶¹ Sobre la irreductibilidad del hecho religioso (la religión) hablaremos más adelante, cuando empleemos las herramientas de la fenomenología de la religión. Por ahora quedémonos con estas afirmaciones. La religión es

porque busca encontrar salud y cobijo a su ánimo turbado,⁶² es decir, busca sentido. ¿Qué turba el ánimo del ser humano? La humanidad es oprimida por un poder *insuperable*, al que nadie puede escapar. Este poder es la muerte y “su inminencia (lejana, cercana) su fecha incierta, su inevitabilidad”.⁶³ La muerte revela nuestra impotencia, manifiesta la extrema indigencia y el no-poder humanos. Con todo, la muerte también ocasiona la aparición de nuestra capacidad racional:

[...] la comprensión de nuestra condición mortal constituye el paradigma, el modelo o el patrón de toda posible comprensión (de nosotros mismos, de nuestros prójimos y lejanos y del mundo en general). Creo que somos inteligentes porque nos sabemos mortales. O que es la conciencia (primero oscura, luego más y mejor clarificada) de esa condición mortal lo que provoca en nosotros el salto a la condición inteligente que nos determina y define como humanos.”⁶⁴

La muerte y su veracidad empujan a la persona a sacar lo mejor de sí. Y el ser humano responde frente a esta certeza “mediante la plasmación de formas simbólicas”.⁶⁵ Por lo tanto, la religión es una de las respuestas que da la humanidad ante la certeza de su finitud, ya que esta misma expresión simbólica humana también está en la creación artística y en la construcción de las narrativas míticas y legendarias. La persona compone un “profuso y enigmático estallido de formas simbólicas”⁶⁶ y vitales, que nacen del enigma mismo de la inteligencia humana:

[...] una inteligencia sensible capaz de plasmarse en formas simbólicas, acudiendo a figuras arrancadas de la percepción natural, pero recubriéndolas de un halo de signos enigmáticos [...] que confieren a esas formas familiares el carácter de lo sagrado [...] Parece como si ante el enigma de la muerte se revelara, de pronto, como su contraplacado, el misterio mismo de

un hecho humano complejo, como muchos otros, porque nuestras relaciones con el mundo no son sólo las del estímulo-respuesta. Trías piensa que el ser humano es “un habitante el mundo que no se limita a mantener intercambios fabriles con el entorno”. *Ibidem*, p.19

⁶² *Ibidem*, p.17

⁶³ *Ibidem*, p.26

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 30-31

⁶⁵ Eugenio Trías, *Porqué necesitamos la religión...* p.39

⁶⁶ *Ibidem*, p.45

la vida, o como si ante el reto y el envite que la muerte ocasiona se respondiera mediante una floración de formas simbólicas que todas ellas quieren dar asistencia y cobijo a la vida que se renueva, o a las formas de fecundidad que las recrean.⁶⁷

¿Qué es lo simbólico o el símbolo? Etimológicamente, símbolo proviene de la raíz griega *sym* que significa conjunción. Símbolo es “la conjunción de dos piezas fragmentadas que pertenecen a una unidad originaria.”⁶⁸ Podemos decir que el elemento de lo simbólico es una parte estructural de la religión, una característica fundamental

Asimismo, Eugenio Trías también piensa que la religión es como una cita, una cita del ser humano con lo *sagrado*, en la cual:

El acto propiamente religioso constituye esa cita entre una presencia sagrada que sale de su ocultación y el hombre que, en calidad de testigo, da testimonio de ella (a través del culto, con todos sus ingredientes de relato y narración, o de himno y poema, o de rito sacrificial o celebración festiva).⁶⁹

b. De qué va nuestra reflexión

En este ensayo observaremos cómo la religión se compone de tres aspectos, a saber: lo simbólico, lo ritual y lo mítico, y para analizarlos recurriremos al método de la fenomenología de la religión que nace y bebe de la filosofía, en particular de la fenomenología propuesta por Hegel y Husserl.⁷⁰ Una de sus características principales es que busca

⁶⁷ *Ibidem*, pp.41-42

⁶⁸ *Ibidem*, p.80. Una fabulosa afirmación que se parte de la respuesta a la problemática establecida en este trabajo: la conjunción de piezas fragmentadas, y la aparición de un centro de gravitación que atraiga lo que flota sin sentido en la sociedad actual. Desarrollaremos lo simbólico con más profundidad en la segunda parte de este trabajo, por ahora nos quedaremos con esta primera acepción del símbolo.

⁶⁹ *Ibidem*, p.77

⁷⁰ Juan de Dios Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid, 2006, p.45. El autor nació en Ávila, España, el 8 de marzo de 1934, murió en Madrid el 5 de abril de 2020. Fue un sacerdote católico, filósofo y fenomenólogo de la religión. Se doctoró en filosofía por la Universidad de Lovaina, y también estudió en la Sorbona de París y en Friburgo de Brisgovia. Enseñó filosofía en las universidades de Alcalá, Comillas y en el Seminario de Madrid. Su trabajo en fenomenología de la religión será la aproximación filosófica a la religión que más referiremos en la presente reflexión, debido a que es un trabajo completo que reúne la visión de muchos fenomenólogos de la religión. El autor propone una visión de la religión desde la fenomenología más actual y pertinente.

comprender al hecho religioso a lo largo de la historia.⁷¹ El fin que pretende es descubrir la estructura, lo que rige la organización y el funcionamiento del hecho religioso.

En efecto, la fenomenología de la religión parte de la observación del hecho experimentado, es decir, de la experiencia.⁷² Busca la comprensión del hecho religioso por medio de la interpretación de los mismos hechos y sigue los pasos de la fenomenología husserliana: descripción, interpretación y comprensión, y para ejercer adecuadamente una interpretación necesita partir de presupuestos. Son dos los presupuestos obligados, el primero es que el hecho religioso es un hecho humano que no puede ser reducido a cualquier otro tipo de fenómeno: “es un hecho de alguna manera específico; diferente en principio de otros hechos humanos y, en principio, irreducible a ellos”.⁷³ Da por sentado su existencia como algo que va más allá de otros fenómenos humano. Así pues, asumimos que el hecho religioso existe, “pero no que exista con razón o que exista «como debe existir»”.⁷⁴

El segundo presupuesto pide considerar al hecho religioso como un hecho complejo que se desarrolla en un contexto cultural específico.⁷⁵ Establecidos los presupuestos, paremos a ver que la religión se inscribe en dos dimensiones fundamentales, a saber, lo *sagrado* como orden de realidad y el *Misterio* como lo que determina esa realidad de lo *sagrado*. Dos dimensiones y tres aspectos estructurales son lo que comprende al hecho religioso.⁷⁶ Efectivamente, la fenomenología de la religión parte de la observación del hecho que se le presenta a un sujeto y su “finalidad es interpretar lo que se muestra, lo dado en la experiencia,

⁷¹ *Ibidem*

⁷² Juan Martín Velasco, *Introducción...*p.61. Experiencia también será clave en la presente reflexión.

⁷³ Juan Martín Velasco, *Introducción...*p. 56

⁷⁴ *Ibidem*, p.57

⁷⁵ Juan de Sahagún Lucas, *Fenomenología y Filosofía de la religión*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1999, p.51. El autor nació en 1930, en Rollán, Salamanca. Sacerdote operario diocesano, estudió en Salamanca, Lovaina y París. Doctor en filosofía y letras, fue profesor de antropología, metafísica y ética en la Universidad Pontificia de Salamanca y catedrático de filosofía en la Facultad de teología de Burgos. Murió en Salamanca el año 2001. Su trabajo es, a la par que el de Juan Martín Velasco, uno de los básicos en referencia al estudio fenomenológico de la religión más actuales.

⁷⁶ Desde aquí, y cuando hable de la religión, diré hecho religioso, como lo hace la fenomenología de la religión

porque, en último término, la explicación no es otra cosa que la explicitación categorial del hecho experimentado.”⁷⁷

Se habla de aquello que se ha mostrado. Pero solamente puede cumplir este cometido de una manera indirecta, esto es, reconstruyendo la vivencia originaria y contemplándola no en sí misma, sino como en un espejo, el de su propia conciencia de observador. Es una forma legítima, porque también se puede hablar con propiedad de las cosas vistas a través del espejo.⁷⁸

Así pues, este ensayo lo dividiremos en tres partes. La primera parte constará del desarrollo de la pregunta ¿qué es experiencia?, y lo abordaremos desde el planteamiento de Xavier Zubiri,⁷⁹ quien piensa que es la vía de acceso al fundamento⁸⁰ y profundiza en ello con lo que pensaremos como el problema de Dios dentro del contexto de la fenomenología de la religión, es decir, como “un pensar metafísico y riguroso”.⁸¹ Por lo tanto, Zubiri se enfrenta a este problema como algo fundamental de la realidad y la existencia humana. Como dice Francisco Correa, para Zubiri “es algo que se nos plantea por el solo hecho de ser hombres, situación que da cuenta de una dimensión constitutiva y estructural de la propia realidad

⁷⁷ Juan de Sahagún Lucas, *Fenomenología...*p.44. Como bien apunta Gerard van der Leeuw, “lo que la ciencia de la religión llama *objeto* de la religión es, para la religión misma, sujeto. El hombre religioso siempre ve aquello de que trata su religión como lo primario, lo causante. Sólo para la reflexión se transforma en objeto la experiencia observada. En la religión, Dios es el agente en la relación con el hombre; la ciencia puede solamente hablar de la actividad del hombre en relación con Dios, pero nada puede decir de la actividad de Dios.” Gerard van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, Fondo de Cultura económica, Ciudad de México, 1964, p.13.

⁷⁸ Juan de Sahagún, *Fenomenología...* p. 46-47.

⁷⁹ Xavier Zubiri, *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2022. El autor nació en la provincia de Guipúzcoa, el 4 de diciembre de 1898, y murió en Madrid el 21 de septiembre de 1983. Fue discípulo de grandes filósofos como Ortega y Gasset, y hasta de Heidegger. Estudió en Lovaina, Madrid y Friburgo. Su propuesta filosófica sirvió como plataforma para pensar esta reflexión, y su concepción de experiencia fue clave para entrar este trabajo en el terreno filosófico.

⁸⁰ Francisco Ramón Correa Schnake, “Zubiri: la experiencia como vía de acceso del hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa”, en *Teología y vida*, Universidad Católica del Norte, Chile, Vol. XLV, 2004, p.477. Francisco Correa Schnake, nació en Chile el 28 de enero de 1967. Es maestro en filosofía y doctor en teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Su investigación filosófica está fuertemente marcada por el trabajo de Xavier Zubiri, lo cual le convierte en un referente para aproximarnos al trabajo del filósofo español. El artículo citado fue de ayuda y funcionó como puerta de acceso al trabajo de Xavier Zubiri en “*El Hombre y Dios*”, y de forma resumida se centra en el tema de la experiencia, lo cual vamos a abordar más adelante en Zubiri desde Correa.

⁸¹ Francisco Ramón Correa Schnake, “Zubiri: la experiencia, p.488

humana”.⁸² En consecuencia, tendremos que avanzar en esta reflexión desde el método de la fenomenología de la religión y el de la filosofía Zubiriana.

En la segunda parte abordaremos el hecho religioso y sus partes, tomando distancia del planteamiento Zubiriano en algunos aspectos. Primero, hablaremos de las dos dimensiones en que se inscribe, lo *sagrado* y el *Misterio*. También analizaremos sus tres aspectos: lo mítico, lo simbólico y lo ritual, y la problemática del tiempo que incluye este análisis. Finalmente, en la tercera parte, se introducirá al lector, a manera de ejemplo, en la experiencia religiosa del pueblo rarámuri, para con ello describir la manifestación de una alternativa a esta crisis. Mi propósito no es más que describir lo que he experimentado al compartir la vivencia religiosa del pueblo rarámuri. Hablando de su experiencia religiosa, a sabiendas de que yo no pertenezco al pueblo rarámuri, quiero dirigirme a realizar un trabajo crítico que intenta reconocer que en ese compartir hay posibilidad de respuesta y de opción. Concluiré esta reflexión con el tejido que describe brevemente el entramado de todo lo reflexionado.

⁸² *Ibidem*.

1. Primera parte: La experiencia como puerta de entrada para nuestra reflexión

Profundicemos en la experiencia como lo que nos permitirá entrar en esta reflexión. Para ello, las preguntas a responder aquí serían ¿Qué es experiencia? ¿qué tiene que ver con nuestro fundamento? Y ¿qué es experiencia religiosa? El uso de la palabra *experiencia* ha tenido distintas acepciones e interpretaciones en la filosofía. Para el caso presente, considero adecuado recurrir a lo que Xavier Zubiri propone en su trabajo *El hombre y Dios*⁸³ sobre la experiencia. ¿Por qué Zubiri? Pienso que el planteamiento Zubiriano nos puede ayudar como plataforma desde la que vamos a pensar la experiencia como la que nos permite encontrar un punto de gravitación, el *fundamento* necesario frente a un mundo que vive fragmentado. Veamos, pues, qué piensa Zubiri y qué es experiencia dentro de su planteamiento.

a. Experiencia: vía de acceso al fundamento.

Zubiri parte del análisis de la realidad humana. Para comenzar, el autor quiere hablar del problema teologal del hombre. Este es el problema de Dios⁸⁴ como lo último, el horizonte de lo real. El filósofo español piensa que, para el creyente, el ateo y el agnóstico, en la postura de cada uno, Dios no representa un problema. Para que estas posturas sean problemáticas requieren de una “justificación intelectual”⁸⁵ o fundamento. Avanzaremos en el análisis que Zubiri realiza con el fin de llegar a esa justificación. Vale decir que el problema teologal es un hecho y no una teoría: Zubiri realiza una descripción de hechos y no una elaboración teórica, como veremos a continuación.

Así pues, es importante recalcar que esta problemática, o esta dimensión humana como dirá el autor, no parte de consideraciones teológicas, ni pretende hacer teología; Zubiri trata de hablar del problema de Dios analizando un hecho de la realidad humana “en cuanto tal, tomada en y por sí misma.”⁸⁶ Teologal, entonces, es la dimensión de la realidad que envuelve, constitutiva y formalmente, la ultimidad de lo real, es decir, el fundamento de la

⁸³ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

⁸⁴ El término Dios no designa una idea concreta de Dios, ni una “«realidad divina»” dirá Zubiri. Para él, Dios es “el ámbito de la ultimidad de lo real”. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, ... pp.5-6.

⁸⁵ *Ibidem*, p.4

⁸⁶ *Ibidem*, p.5

realidad. A este fundamento es al que llamará, de forma provisional y nominal, Dios. Zubiri plantea el problema de Dios desde el ámbito de la realidad humana y hará un análisis de la realidad humana en tres pasos.

b. Tres pasos del análisis de la realidad humana

Así pues, en el primer paso Zubiri hablará de la realidad humana. Para el autor:

El hombre es una realidad no hecha de una vez para todas, sino una realidad que tiene que ir realizándose en un sentido muy preciso. Es, en efecto, una realidad constituida no sólo por sus notas propias (en esto coincide con cualquier otra realidad), sino también por un peculiar carácter de su realidad. Es que el hombre no sólo tiene realidad, sino que es una realidad formalmente «suya», en tanto que realidad. Su carácter es la «suidad».⁸⁷

Con ello, la persona humana no es sólo real, sino que es su realidad, libre de otras realidades, suelta o “ab-soluta”⁸⁸ dirá Zubiri. Pero es relativamente absoluta, porque se hace en cada acción humana. Cada acción configura una forma de realidad, ya que para el autor realizarse es *ad-optar*⁸⁹ dicha forma de realidad. La realización humana en la realidad se da en las cosas, con las otras personas y consigo mismo; allí radica lo que Zubiri llama poder de lo real. El poder de lo real conmina a la persona a realizarse, y esa realización está apoyada en el mismo poder. Este poder de lo real se da en las cosas, pero no es las cosas: las cosas vehiculan, como vectores, el poder de lo real. A lo cual, el autor señala que siempre habrá una distinción entre lo que son las cosas y el poder de lo real, que es lo que el ser humano vive. De aquí, Zubiri aclara que las cosas no imponen una forma de realidad, pero la realización humana se da obligatoriamente en las cosas. Para mirarlo más de cerca: frente a mí están las cosas como contenidos, y de esos contenidos se abren posibilidades, desde y en los mismos contenidos o cosas⁹⁰, y allí radica el poder de lo real.

⁸⁷ *Ibidem*, p.7

⁸⁸ *Idem*.

⁸⁹ Sobre *ad-optar* hablamos más adelante.

⁹⁰ En las cosas, con las otras personas y consigo mismo.

De lo anterior podemos decir entonces que poder no es fuerza que oprime, sino que es posibilidad: de tal manera el poder de lo real es posibilidad que se hace manifiesta en las cosas concretas, es decir, se impone o conmina en forma de posibilidad que es impulso, que mueve. Y estas son posibilidades frente a las que el hombre tiene que optar, como *ad-optar*,⁹¹ de donde su realización toma la forma de sus opciones. El poder de lo real domina y mueve al ser humano, ineludiblemente, a realizarse como persona. ¿Cómo es que esto se da? Zubiri describe que esta realización se da gracias a la religación al poder de lo real, de donde religación es la forma en como el ser humano se sitúa en el poder de lo real: “de un modo optativo, problemático”.⁹² El apoderamiento sucede *ligándonos* al poder de lo real. A esa ligadura particular Zubiri le llama *religación*. Estamos apoyados en el poder de lo real religados a él. La religación, de suyo, afecta a todo, y en el caso específico de la persona humana es formalmente religación.⁹³ Religación es un hecho que se puede constatar, ya que lo que está religado al poder de lo real “es mi propia realidad personal en todas sus dimensiones.”⁹⁴ También es un hecho integral, *radical* diría Zubiri, ya que es el fundamento de la realidad personal propia, lo que permite que cada persona sea física y realmente *su Yo*.⁹⁵ Religación quiere decir que la persona está religada al poder de lo real en los contenidos (las cosas) y la religación es “una experiencia manifestativa del poder de lo real y manifestación de lo real en sí mismo, en y por las cosas reales”.⁹⁶ Religación consiste en apoyo, empuje y efectividad.

Zubiri dice que hay una estructura entre las cosas y el poder de lo real, y a esa estructura le va a llamar fundamento;⁹⁷ que no es causa, sino “momento intrínseco estructural de las cosas reales mismas”.⁹⁸ De donde el poder de lo real en las cosas es el acontecer fundamentado en ellas. Con ello, las posibilidades de realización del ser humano como persona

⁹¹ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios, ...*, p.8

⁹² *Idem*.

⁹³ *Idem*.

⁹⁴ *Ibidem*, p.99

⁹⁵ *Idem*.

⁹⁶ *Ibidem*, p.16

⁹⁷ *Ibidem*, p.9

⁹⁸ *Idem*.

dependen del fundamento: por lo que se ve forzosamente “lanzado siempre en la realidad y por la realidad misma «hacia» su fundamento”.⁹⁹

En el segundo paso del análisis, Zubiri afirma que la persona descubre su fundamento en lo que denomina como marcha intelectual de la realidad, que es la razón. La persona detecta ese lanzamiento a la realidad en marcha intelectual como intelección que es momento de determinación de la marcha real y física. La marcha intelectual es búsqueda, no mera constatación, y es real y física, no mera teoría. El autor advierte que el movimiento de la razón es marcha,¹⁰⁰ y así es que se da el descubrimiento del fundamento; en virtud de la razón como movimiento. Este movimiento lleva al fundamento del poder de lo real, de la realidad.

Como hemos dicho, la marcha se da como marcha real y física, por tanto, toda opción es una marcha ya comenzada. Ahora bien, se trata de una marcha problemática, no rotunda o unívoca, ya que está vectorizada por las cosas reales. En efecto, lo que pasa con el poder de lo real es que se apodera de la persona a través del fundamento de dicho poder, y en ello se da la intelección del fundamento: acceder al fundamento es problemático, porque dicho acceso requiere ser justificado. Pero esa justificación es la que nos lanza por el camino que lleva de la persona, como una realidad relativamente absoluta, a una realidad absolutamente absoluta, lo que Zubiri determina como Dios: “El hombre encuentra a Dios al realizarse religadamente como persona”.¹⁰¹

¿Cómo sucede esto? Zubiri afirma que el poder de lo real “fundamenta apoderándose de mí.”¹⁰² Donde apoderamiento es momento-esencia formalmente constitutivo, “en respectividad constitutiva”.¹⁰³ Gracias a este apoderamiento la persona es realidad

⁹⁹ Zubiri pone *hacia* entrecomillado. Para él, el *hacia* es “un modo de presencia de la realidad: es «realidad-en-hacia» a diferencia de «realidad-ante» mí”. Pone a la realidad en dirección al fundamento, y no como un algo únicamente que se pone frente a mí como persona, sino que se dirige a ese fundamento y me lleva hacia el mismo. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios...*p.9

¹⁰⁰ Determinado así por Zubiri en la tercera parte de su trilogía. Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*, Alianza, Madrid, 2008, p.13

¹⁰¹ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios...*p.10

¹⁰² *Ibidem*, p.97

¹⁰³ *Idem*.

personal¹⁰⁴. El poder de lo real empodera a la persona humana, la hace realidad personal y la implantada en la realidad¹⁰⁵, así pues, la fundamentalidad “acontece en religación al poder de lo real”.¹⁰⁶ Ahora bien, si nos preguntamos ¿qué pasa cuando la vida se fragmenta?, podemos pensar que la fragmentación es contraria a religación. Toda acción, relación, etc., humana se da en y por la religación, se apoya en la religación. Si la vida se atomiza, si los ámbitos vitales se fragmentan, nos alejamos del fundamento de la realidad personal y nos desdibujamos como personas: nos desligamos de la realidad, es decir, no sabemos estar en la realidad,¹⁰⁷ porque la religación también se da con las cosas, con las otras personas y con nosotros mismos, es decir, nuestra humanidad depende de los otros no del individuo.

En la línea del segundo paso de su análisis de la realidad humana, Zubiri se concentra en el modo en que ese fundamento está en las cosas. Por consiguiente, asevera que el poder de lo real consiste en la realidad de las cosas, sin que el fundamento sea algo agregado a las cosas, sino que las cosas son reales en el fundamento. La trascendencia del fundamento se da en las cosas y no a las cosas. Podemos reconocer que la religación es momento fundamental de la realidad de la persona, y que esa realidad fundamento es Dios¹⁰⁸. De tal suerte que la realidad de Dios, como absolutamente absoluta, es radicalmente distinta de todas las cosas reales y realidades personales. Sin embargo, ella misma al mismo tiempo está “presente en toda realidad personal y humana en cuanto esta se hace”¹⁰⁹ persona y posee la peculiar condición de ser ultimidad de lo real y trascendente. Es decir, que el poder de la trascendencia de Dios está en las cosas mismas: “Es Dios trascendente *en* las cosas; no es trascendente *a* las

¹⁰⁴ Podríamos decir *empoderamiento* también, es decir, que el poder de lo real *empodera*.

¹⁰⁵ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios...*, p.98

¹⁰⁶ *Ibidem*, p.100

¹⁰⁷ Zubiri piensa que éste es el gran problema de la humanidad: saber estar en la realidad y habérselas con la realidad. Me parece que esto resume la crisis de la sociedad fragmentada, secular y moderna; no sabemos estar en la realidad y ello ha traído consecuencias gravísimas en el desarrollo pleno de las personas. Xavier Zubiri, *“Inteligencia y Razón”* ... p.352. Pienso que aquí radica una problemática aún más grave: fragmentarnos es deshumanizarnos, es decir, despersonalizarnos, nos volvemos nebulosos y difusos, y de ahí suelen suceder las peores cosas y atrocidades.

¹⁰⁸ Conviene matizar aquí que le llamaremos Dios. Para los no creyentes, el fundamento no será Dios, incluso para algunas religiones podrá no serlo. Pero nosotros le llamaremos, siguiendo la línea de Zubiri y también una perspectiva creyente, Dios.

¹⁰⁹ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios...*p.100

cosas, sino trascendente *en* las cosas. Y entre ellas trascendente *en* la persona humana”.¹¹⁰ Y su carácter último está en “la actitud de llegar a un Dios, persona trascendente en mí...”¹¹¹

Entonces, religión es presencia de Dios en las cosas,¹¹² que las constituye formalmente como realidades. No obstante, ¿cómo no caer en *panteísmo* con una afirmación tal? Zubiri clarifica este punto así: para él, Dios es la realidad que funda las cosas de forma independiente a ellas. Su carácter fundante es consecutivo a la realidad, no es “una especie de espíritu subyacente”¹¹³ a las cosas. Dios fundamenta las cosas como un absoluto dar de sí: fundamentar es *dar de sí*. Esto tiene tres caracteres, a saber: Dios está presente en las cosas con una presencia intrínseca y formal, es lo que Zubiri llama *trascendencia* de Dios en la realidad,¹¹⁴ ésta es el primer carácter. La presencia es *formal* y trascendente en las cosas y por lo tanto en el mundo y no fuera del mundo o en otro mundo, este sería su segundo carácter. El tercer carácter es la denominación del constituyente *dar de sí* como fontanalidad de la realidad absolutamente absoluta,¹¹⁵ es decir, que la esencia de la fundamentalidad de Dios es *ser trascendencia fontanal*. Por ende, y en el caso preciso de la persona humana, esa *presencia* “es algo que está constituyendo mi remisión al fundamento divino de mi propia realidad personal en la configuración de mi propio Yo.”¹¹⁶ Por lo cual, toda experiencia humana contiene en sí misma a las cosas, y en esas cosas es que se da la trascendencia; Este carácter se manifiesta en las experiencias que se dan en el hecho religioso.

Estos dos pasos nos han dado las bases para pasar a explicar la esencia de la experiencia. En esto consiste el tercer paso del análisis que realiza Zubiri. Hemos dicho que la marcha hacia el fundamento es problemática, es decir, su acceso al fundamento también lo es. Al carácter específico de ser marcha real y física Zubiri lo denomina como tanteo: “la

¹¹⁰ *Idem*.

¹¹¹ *Ibidem*... p.308 Actitud que describiremos como experiencia religiosa más adelante.

¹¹² Francisco Correa Schnake, “Zubiri... p.486. Esto para los creyentes. Para los no creyentes será presencia del fundamento, conciencia del mismo en las cosas.

¹¹³ Xavier Zubiri, “*El hombre y Dios*” ...p.191

¹¹⁴ *Ibidem*, p.192

¹¹⁵ *Ibidem*, p.195

¹¹⁶ *Idem*.

marcha es una marcha en tanteo”.¹¹⁷ Esto es, desde nuestra perspectiva, el compás de la marcha. Zubiri dice que, en esa marcha, *tanteo* es “un intento de «probación».”¹¹⁸ Y es probación física de la realidad: ésta es la esencia de la experiencia. Según el autor, el poder de lo real y la religación tienen en su unidad tres caracteres. Voy a fijar la mirada en el primer carácter, a saber, religación. En la religación al poder de lo real, es donde “el hombre tiene experiencia de lo que es el poder de lo real”,¹¹⁹ de la realidad misma como poder. Por lo tanto, la religación tiene carácter de experiencia. Zubiri considera la experiencia como algo más allá del dato sensible, de lo empírico o de lo que llama experiencia de vida, porque no se reduce a ninguna de estas tres cosas.

Dijimos que experiencia es “probación” de lo real, es decir, que es como degustar algo, o verificar algo, pero no como mera comprobación teórica, sino como el “ejercicio mismo operativo del acto de probar, esto es probación física” de la realidad de algo.¹²⁰ Debo anotar que, desde nuestra perspectiva, pensamos que Zubiri pretende evitar la trampa de reducir la experiencia a una mera descripción de lo vivido; para él es algo tan fundamental que se convierte en prueba de lo real. Por ende, Zubiri piensa que en ese acto de probar física y sensorialmente es que se da la experiencia; en las decisiones cotidianas, allí vamos probando.¹²¹

En consecuencia, la probación física de la realidad se da cuando la persona humana, al buscar apoyo dirigido a la realidad física, se encuentra con una gran variedad de notas que quedan determinadas como posibilidades que se presentan para la realización de la persona. La probación física de la realidad se da al caer en la cuenta de que en mi sentir siento algo más que la variedad de datos; siento que esos datos son de las cosas. La persona humana, “haciendo religadamente su propia persona, está haciendo probación física de lo que es el

¹¹⁷ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios...*p. 11

¹¹⁸ *Idem.*

¹¹⁹ *Ibidem*, p.100

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ También me resuena la frase *adquirir experiencia*: la práctica de una técnica artística o de un deporte nos va dando experiencia en el mismo, probamos y vamos atinando o fallando, pero conforme se avanza se adquiere cierta *maestría*.

poder de lo real”,¹²² está haciendo que sus datos sean y le aparezcan como suyos. Cuando me voy haciendo realidad personal, soy una experiencia del poder de lo real, de la realidad misma. Para hacerme realidad personal requiero de todo lo hasta aquí presentado; si mi vida está fragmentada, si la vida se presenta como esa atomización que flota sin punto de gravitación, no hay experiencia real, lo único que hay es una respuesta *inducida* de forma automática.¹²³

Para Zubiri la experiencia es tal que la considera como acceso al fundamento, es decir, a Dios.¹²⁴ En la experiencia acontece la intelección del fundamento: es “Experiencia fundamental”.¹²⁵ Así pues, podemos constatar que la dimensión teologal para Zubiri es una “dimensión estructural y constitutiva del hombre”¹²⁶ que “lo impulsa y obliga, quiera o no, a buscar el fundamento último de la realidad, lo obliga (ob-liga) a la realidad y a Dios como lo ineludible.”¹²⁷ Para Zubiri, religación y experiencia son claves para entender la dimensión o experiencia teologal del ser humano; es “justo aquella dimensión según la cual el hombre se encuentra fundado en el poder de lo real”.¹²⁸

Tal como afirma Correa y como hemos visto, para Zubiri “el hombre en su religación está religado precisa y formalmente en su ser persona al ‘poder de lo real’, en el cual y desde el cual hace y se hace”.¹²⁹ Experiencia es ese buscarme una manera propia de poner esos contenidos y de estar yo en los contenidos de la realidad, que estén también en mí. Por tanto, la experiencia es probación física de la realidad, y también experiencia manifestativa y ostensiva de ese poder de lo real y la realidad.¹³⁰ Este poder de lo real es real “en cuanto esta fundado en una ‘realidad fundamento’”.¹³¹ A esa realidad-fundamento está remitida la

¹²² Xavier Zubiri, “*El hombre y Dios*” ..., p.101

¹²³ Como dije: deshumanizada. Un caso extremo podría ser una persona adicta a las drogas.

¹²⁴ Empleo la palabra Dios del mismo modo que Zubiri, de forma nominal y provisional. Esto quedará clarificado posteriormente con las herramientas y los análisis de la fenomenología de la religión. Pero para fines prácticos, nos ceñiremos a emplear la palabra Dios, como lo hace Zubiri en su trabajo.

¹²⁵ Xavier Zubiri, “*El hombre y Dios*” ... p.11

¹²⁶ Francisco Correa Schnake, “Zubiri: la experiencia” ...p.477

¹²⁷ *Idem.*

¹²⁸ Xavier Zubiri, “*El hombre y Dios*” ... p.16

¹²⁹ Francisco Correa Schnake, “Zubiri: la experiencia” ... p.485

¹³⁰ *Ibidem*, p.486.

¹³¹ *Idem.*

persona humana, y es una realidad absolutamente absoluta.¹³² Con ello se abre la noción del fundamento que está en la realidad de lo que somos y de lo que nos hace personas: algo que sostiene, un punto de gravitación.

De aquí se desprende la comprensión de que Dios no sea una realidad que afecta a la persona humana desde afuera, sino que le afecta “y le constituye en su núcleo más íntimo.”¹³³ Hay que insistir que la persona humana no es esa realidad *absolutamente absoluta*, sino que de cara a Dios ella es una *realidad relativamente absoluta*¹³⁴ como hemos dicho. El carácter absoluto es Dios que funda y posibilita lo absoluto del ser de la persona, de ahí su ser realidad absolutamente relativa.¹³⁵ Zubiri afirma que la persona descubre su fundamento en eso que denomina como marcha intelectual de la realidad, que es la razón. El autor nos dice que el movimiento de la razón es marcha, y así es que se da el descubrimiento del fundamento: en virtud de la razón como movimiento.

c. Experiencia religiosa

Con lo hasta aquí expuesto entendemos cómo es que la experiencia física es la vía de acceso a esa realidad absolutamente absoluta, o sea, Dios. Correa continúa la síntesis del planteamiento Zubiriano con los tres niveles de la experiencia de Dios, a saber, la experiencia teologal, la experiencia de gracia y la experiencia de *deiformidad*.¹³⁶ De ellos, la experiencia de gracia sería

¹³² *Idem.*

¹³³ Francisco Correa Schnake, “Zubiri: la experiencia” ... p.487

¹³⁴ *Idem.*

¹³⁵ Sobre el carácter *relativo*, será de utilidad lo desarrollado en la segunda parte de este ensayo, donde hablaremos sobre el hecho religioso.

¹³⁶ Los tres niveles de la experiencia de Dios están expresados en las tres dimensiones de la persona, a saber, individual, social e histórica, y serían los siguientes: El primer nivel es el de la experiencia de religación que es propia de toda persona humana. Es lo que Zubiri llama “experiencia teologal”. Respecto a ello, Zubiri afirma que “el modo radical de la experiencia de Dios es la ‘voluntad de lo real’, es decir, el momento por el cual el hombre es autor de su propio ser personal.” Esa voluntad se plasma en un proceso intelectual que presenta distintas posibilidades. De esas posibilidades, la persona humana puede optar, es decir, adoptar una forma como resultado de una opción. En cuanto experiencia radical de Dios, tiene tres aspectos: libertad *de*, referida a la liberación de obstáculos internos y externos; libertad *para* en sentido de liberación para ser sí mismo; y libertad *en* que es el tercer y radical aspecto, donde la persona humana es libre *en* la realidad en cuanto tal. Esta última experiencia de libertad “es justamente la experiencia de Dios”

El segundo nivel de la experiencia de Dios es denominado por Zubiri como experiencia de la gracia. Aquí encontramos la vivencia religiosa. En el planteamiento de Zubiri, según Correa, las religiones son una

el nivel en el que se da explícitamente la experiencia religiosa, debido a que se expresa en un espacio-tiempo específicos. En efecto, podemos decir que el hecho religioso, la religión, es la única respuesta humana que está a la altura de lo que suscita su encuentro con esa divinidad, que llamaremos a partir de ahora Misterio,¹³⁷ que sale de su ocultamiento. La experiencia religiosa parte de la actitud religiosa la cual tiene muchas caras e incluye a la persona humana en todas sus facultades y niveles.¹³⁸ Experiencia religiosa es, entonces, “una relación con el Misterio, que tiene su mejor expresión en términos de relación interpersonal”.¹³⁹

Para Zubiri la persona humana existe en remitida a las cosas reales, es decir, en relación. Pero matiza esto al explicar la *religación*, cuando dice que “solo sería algo antropológico si fuera una «relación» entre el hombre y las cosas. Ahora bien, no lo es. No se trata de una «relación» entre el hombre y las cosas, sino que la religación es la «estructura» misma en que acontece el poder de lo real”.¹⁴⁰ A esto le llama *respectividad*. Entonces, la *respectividad* implica un nivel de profundidad tan hondo que va, como hemos dicho en repetidas veces, al fundamento de la persona.

experiencia que se desarrolla en el espacio y el tiempo. En la misma línea, Zubiri afirma que es Dios quien se revela de forma paulatina a la persona humana y que es Dios el de la iniciativa de dicha revelación. La experiencia de la gracia es tenida por toda persona humana, porque la presencia de Dios es algo ineludible. Retomaremos este punto para hablar de la experiencia religiosa más adelante en el siguiente inciso de esta parte del ensayo. El tercer nivel de la experiencia de Dios es presentado como el más profundo. Este nivel es determinado por el acontecimiento de la Encarnación. Esta es la experiencia que Zubiri denomina deiformidad, y es la esencia del cristianismo. Es en esta experiencia en la que se hace realidad el Dios que asume la forma humana en la persona de Cristo. Así pues, éste es el punto más alto de la experiencia teológica. Para Zubiri “es fundamental captar la manera humana en que Cristo vive su filiación divina, ya que la humanidad fue la experiencia de su filiación divina y no un mero instrumento.” Como consecuencia a estas afirmaciones, es necesaria la plenitud de la persona humana para que ella misma acceda al misterio de Cristo; no necesita renunciar a esa plenitud. Por lo tanto, este nivel de la experiencia de Dios se da en las experiencias cotidianas. Aquí es donde la encarnación “indica al hombre que no debe ocuparse de Dios al margen de sí mismo, de las cosas o del mundo, sino que debe hacerlo ocupándose de las cosas, consigo mismo y las demás personas.” Xavier Zubiri, *El hombre y Dios...* p.523 y Francisco Correa Schnake, “Zubiri: la experiencia” ... pp. 487-490

¹³⁷ *Misterio* es una de las dimensiones de la religión como hecho humano. Esto lo desarrollaremos en la segunda parte de esta reflexión, por ahora será suficiente con mentarlo.

¹³⁸ Sobre actitud religiosa hablamos más adelante en esta misma sección. Las facultades y niveles humanos son lo espiritual, lo anímico y lo corporal-mundano, según Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología...* p.162

¹³⁹ Esto quiere decir que el Misterio posee características personales. En todas las manifestaciones religiosas se da por hecho que el Misterio es persona. Juan Martín Velasco, *Introducción...*p.173

¹⁴⁰ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios...*p.146

Para matizar esta idea diremos que la experiencia religiosa sí está caracterizada por la relación que hay entre el Misterio y la persona humana, pero esta relación es distinta de lo que podríamos pensar como relación con las cosas o con las personas, aunque tenga aspectos que pueden parecerse a ambas. La *respectividad* implica que esta relación llegue a un nivel tal que “Dios no se suma al hombre como algo externo a lo que este tiene que llegar, por el contrario, le afecta y le constituye en su núcleo más íntimo. Sólo así puede comprenderse que la relación con Dios esté planteada fundamentalmente como experiencia.”¹⁴¹ Nosotros conservaremos el término relación, porque en este término se construye la respuesta humana frente a ese encuentro con el Misterio.

Ahora bien, la actitud religiosa, de la que parte la experiencia religiosa, según Velasco, tiene dos aspectos,¹⁴² a saber, total trascendimiento y la búsqueda de la salvación. Dichas características afectan la totalidad de la persona en su naturaleza y en su orientación. Por tanto, la respuesta que la persona da a esta relación con el Misterio-Persona se ve determinada en la experiencia religiosa. La experiencia religiosa “constituye la primera visibilización de la actitud y el lugar en que coinciden los aspectos externos del fenómeno religioso”¹⁴³ es allí donde se puede palpar la intencionalidad que la persona da a los objetos religiosos, a su significación y a las acciones religiosas también. La experiencia religiosa es un momento que se deriva de la respuesta, el resultado de la vivencia de la actitud religiosa fundamental, donde la persona humana (en su inteligencia, su voluntad, su afectividad y su corporalidad) se convierte en la puerta de acceso al fundamento. Por ello es necesario

[...] entender correctamente lo que se quiere afirmar al decir que «el hombre es experiencia de Dios», implica comprender que en primer término y formalmente el hombre «no tiene»

¹⁴¹ Francisco Correa Schnake, *Zubiri: la experiencia...* p. 487

¹⁴² Es una actitud de total trascendimiento, ya que pone al Misterio como origen y fin de la persona humana: Bien supremo que responde a la aspiración infinita que el mismo Dios abre en el fondo de su ser”. El primer aspecto de la actitud religiosa es la *extática o de reconocimiento*. En ella, el Misterio se revela como realidad suprema o absoluta, realidad que la persona no puede ni dominar ni poseer; Consiste en un *descentramiento* de la persona humana, necesita trascenderse a sí misma. El segundo aspecto es el acto salvífico; La persona busca en su relación con el Misterio la salvación, es decir “la potencia vivida como Bien. La salvación es total, porque frente a su relación con el Misterio, la persona crea una aspiración nueva, que convierte toda otra aspiración en parcial o no importante. Juan Martín Velasco, *Introducción...* pp.163-168

¹⁴³ *Ibidem...* p.174

una experiencia de Dios, sino que primera y formalmente «es» experiencia de Dios. Se trata de una experiencia que es el hombre [...] ¹⁴⁴

En resumen, podemos afirmar que hay un sinnúmero de hechos y experiencias en los que se vive y expresa esta respuesta humana, las cuales comparten rasgos en común que se resumen así: en todas interviene la persona que tiene la experiencia; es una experiencia que afecta la totalidad de la persona y repercute en sus niveles de condición; Se presenta como un hecho *extraordinario* que mueve su vida completa, se convierte en un hito decisivo; se vive de forma “insuperablemente oscura y sumamente cierta”;¹⁴⁵ tiene repercusiones en las notas de la persona (inteligencia, voluntad, afectividad y corporalidad) y desencadena sentimientos intensos de paz, sosiego, maravillamiento y sobrecogimiento; la persona se descubre como radicalmente pasiva, cuya actitud se reduce a la aceptación, el recibimiento y el reconocimiento de la realidad absolutamente absoluta.

¹⁴⁴ Francisco Correa Schnake, *Zubiri...*p.488

¹⁴⁵ Juan Martín Velasco, *Introducción...*p.566

2. Segunda parte. Comprender el hecho religioso

La crisis que vivimos hoy nos hace indiferentes, apáticos o insensibles al fundamento. Existimos sin *ocuparnos del fundamento*,¹⁴⁶ es decir, sin realmente apoyarnos en las cosas, consecuencia de la crisis del tiempo¹⁴⁷ y de la hiperatención. La experiencia teologal que consiste en estar la persona fundada en el poder de lo real, es contraria a este escollo. Por ende, podemos afirmar que cuando somos indiferentes al fundamento, vivimos de forma superficial, infundados, sin sostén o punto de gravedad que oriente y atraiga.¹⁴⁸ El hecho religioso nos da dirección hacia el fundamento, apunta a esa realidad absolutamente absoluta, es decir, nos humaniza.

En esta parte abordaremos la pregunta que dio pie a esta reflexión: ¿qué es la religión?, para ello retomaremos lo que compone el hecho religioso. Por ende, podremos pensar cómo responder a esta crisis desde la religión. Con ello, apostaremos por una alternativa que pueda devolvernos la humanidad, el punto de gravedad que sostiene todo ámbito vital y que también puede enfrentar la problemática del tiempo. De tal suerte, volveremos al camino de la

¹⁴⁶ Zubiri considera que es el gran problema de la humanidad: *no saber estar en la realidad*. Xavier Zubiri, “*Inteligencia y Razón*” ... p.352

¹⁴⁷ En virtud de esta crisis Byung-Chul Han plantea que hay un *exceso de positividad*, el cual tiene como consecuencia un cambio en la administración de la atención de las personas: frente a los múltiples estímulos a los que nos exponemos, la percepción se fragmenta y “la preocupación de la buena vida (...) cede progresivamente a una preocupación por la supervivencia”. De aquí que la atención *profunda y contemplativa* es reemplazada por una “hiperatención” dispersa, que orilla a un acelerado cambio de foco entre las distintas tareas, informaciones y procesos. Por lo tanto, no hay tiempo para detenerse a prestar atención a cada estímulo.

Esta *hiperatención* no permite ni tolera el aburrimiento, pero resiste con más fuerza a lo que Walter Benjamin llama “aburrimiento profundo”. Para Benjamin, el aburrimiento profundo es el lugar donde se incuba la experiencia, es decir, es necesario para llegar al “punto álgido de la relajación espiritual”, para entrar en el corazón de la creación cultural de la humanidad. Yo diría que ese mismo *aburrimiento profundo* está en las pausas que el afán por sobrevivir impide que sucedan. Y es que detenerse suele ser percibido como señal de pereza, de improductividad o hasta de incapacidad; no en balde las enfermedades como la depresión o la ansiedad exigen tiempos de pausa y de silencio.

En la misma línea, Byung-Chul Han afirma que lo que llama *ego hiperactivo* no tiene acceso a esa atención profunda y contemplativa que nace del aburrimiento profundo. En razón de esa atención entiende la vida contemplativa como ligada a la experiencia del ser “según la cual lo bello y lo perfecto son invariables e impercederos y se sustraen de todo acceso humano”. Por lo que la vida humana necesita del elemento contemplativo ya que, sin él, se ve condenada a una “hiperactividad mortal”. Así pues, la vida contemplativa requiere de un ritmo, un sentido. En ella es que se puede hablar de experiencias, y no de meros estímulos. Necesitaremos explorar qué es la experiencia en el marco de lo que nos fundamenta como seres humanos, como personas, junto con la pregunta por la religión. Han Byung-Chul, “*La sociedad del cansancio*”, traducción de Arantzazu Saratxaga Arregi y Alberto Ciria, Editorial Herder, Barcelona, 2017, pp. 34-38

¹⁴⁸ En un proceso de deshumanización y despersonalización

fenomenología de la religión, según la cual la religión tiene dos dimensiones fundamentales: lo sagrado y el Misterio. Después de ello analizaremos los elementos clave para analizar el fenómeno religioso que se desprenden de la definición de religión que empleamos, a saber, lo simbólico, lo ritual y lo mítico.

El hecho religioso se constituye en acciones que llamaremos rituales. Podríamos pensar que los rituales son acciones sin utilidad, sin un fin útil,¹⁴⁹ sin embargo, las acciones rituales no producen efectos útiles, es decir, las acciones rituales no son actos “cuya eficacia real o presunta”¹⁵⁰ se agota en un “encadenamiento empírico de causas y efectos”¹⁵¹. El rito es una acción que nos permite entrar en un mundo que sobrepasa la razón. Así es como el estallido de formas simbólicas, como hemos visto antes, se plasma por medio de estas acciones rituales.

Los rituales son acciones inscritas en un *modo de estar en el mundo*.¹⁵² De acuerdo con Mircea Eliade, la humanidad vivió inscrita en un *único* modo de estar en el mundo hasta que la modernidad descubrió el “mundo profano”.¹⁵³ La persona no religiosa de la sociedad secular desacralizó el mundo y asumió una existencia profana. En cambio, la persona religiosa o religada asume una forma distinta de existencia. Así pues, se presentan estas dos formas de estar en el mundo: la primera sería la *experiencia profana*, en la que el punto fijo o *centro del mundo* aparece y desaparece a capricho: no hay “«Mundo» sino tan solo fragmentos de un

¹⁴⁹ Jean Cazeneuve, *Sociología del rito*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1971 (*Colección Ágora, Crítica-Religión-Sociedad*). Utilidad en el sentido en que puede ser considerada por la sociedad moderna, que piensa todo en términos de producción, de mercantilización o practicidad técnica. Su trabajo sobre sociología del rito es uno de los estudios sociológicos más representativos y forma parte de una colección importante de estudios sociológicos de la religión. Aporta los elementos comprensivos necesarios para aproximarnos a esta parte fundamental de la religión. Jean Cazeneuve nació el 17 de mayo de 1915 en Ussel, Francia, y murió el 4 de octubre de 2005 en París. Fue doctor en Filosofía y Letras por la Escuela Normal Superior de Francia. Se dedicó a realizar encuestas etnográficas en lugares como Nuevo México y Oriente Medio. Sus estudios se decantaron luego por el campo de la comunicación masiva. El trabajo referido presenta una comprensión de la dimensión ritual bastante clara, por lo cual su trabajo me pareció pertinente para analizar lo simbólico y lo ritual.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p.19

¹⁵¹ *Idem*.

¹⁵² Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Labor/Punto Omega, Barcelona, 1998. Eliade nació en Bucarest, Rumania, el 9 de marzo de 1907 y murió en Estados Unidos el 22 de abril de 1996. Fue filósofo, historiador de las religiones y novelista. Fue profesor de la Universidad Sorbona de París y de la Universidad de Chicago. Destacado intérprete de la experiencia religiosa, estableció paradigmas en los estudios religiosos que persisten hasta la actualidad. Sin duda es un referente obligado en la investigación y reflexión acerca del tema de la religión y de la experiencia religiosa.

¹⁵³ *Ibidem*, p.20

universo roto, la masa amorfa de una infinidad de «lugares» [...]”.¹⁵⁴ En cambio, la existencia *sagrada* de la persona religiosa-religada considera que “hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras”,¹⁵⁵ es decir, espacios que tienen significado, estructura y consistencia, y con ello un *axis mundi*.

La experiencia religiosa, que incluye la *no-homogeneidad* del espacio y del tiempo, es una experiencia primordial donde la persona religada “descubre el «punto fijo», el eje central de toda orientación futura”.¹⁵⁶ Al descubrir ese punto de referencia y orientación, o como hemos dicho antes su punto de gravitación, la persona religada percibe que el tiempo también tiene distinciones. Así, se puede distinguir entre el tiempo profano y el tiempo sagrado:

Una diferencia esencial entre estas dos clases de Tiempo nos sorprende ante todo: *el Tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es, propiamente hablando, un tiempo mítico primordial hecho presente*. Toda fiesta religiosa, todo Tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, «al comienzo».¹⁵⁷

En cuanto al tiempo, lo mítico es el escenario donde se da esa *cita* del hombre con lo sagrado. El mito es un relato simbólico que sucede en un *no-tiempo*, un *tiempo sin tiempo* o *tiempo primigenio*. Por consiguiente, es historia sagrada, *historia verdadera* porque refiere siempre a realidades: “el mito cosmogónico es «verdadero», porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo”.¹⁵⁸

A continuación, el desarrollo de los aspectos fundamentales del hecho religioso será clave para comprender que la religión es, a mi parecer, la alternativa que se nos ofrece para enfrentar la crisis de sentido que vivimos hoy. Lo que pretendo es poner sobre la mesa una

¹⁵⁴ *Ibidem*, p.27 Byung-Chul Han diría que el tiempo se fragmenta, acompañado de una “masificación y homogeneización cada vez mayores”, Byung-Chul Han, “*El aroma del tiempo*” ...p.16

¹⁵⁵ Mircea Eliade, *Lo sagrado...*, p.25

¹⁵⁶ *Ibidem*, pp.25-26. Esta orientación es lo que Eliade denomina como *Centro del Mundo*, y nosotros hemos llamado punto de gravitación o de anclaje, Zubiri le llama Dios o *fundamento*.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p.63

¹⁵⁸ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1973 (*Colección Universitaria de Bolsillo. Punto Omega*) p.19

dimensión humana que hemos desgastado y que necesitamos comprender y revalorar. Y, a partir de esta comprensión, reflexionar en torno a cómo vivimos hoy esta dimensión humana fundamental, con la ayuda del ejemplo al que vamos a recurrir en la tercera parte de esta reflexión. Por ello respondamos qué es la religión, en qué dimensiones se da y cuáles son sus partes estructurales más fundamentales.

a. Lo sagrado y el Misterio

El ámbito en el que se inscribe el hecho religioso es el de lo sagrado. Esta dimensión envuelve tanto los objetos en que se apoya, como la actitud de la persona religiosa; pero no es esos objetos o actitudes. Lo sagrado:

[...]designa, para nosotros, el ámbito en el que se inscriben todos los elementos que componen el hecho religioso, el campo significativo al que pertenecen todos ellos; lo sagrado significa el orden peculiar de realidad en que se inscriben aquellos elementos: Dios, hombre, actos, objetos, que constituyen las múltiples manifestaciones del hecho religioso.¹⁵⁹

Es decir, lo sagrado es el marco o ámbito de realidad¹⁶⁰ que envuelve el hecho religioso y sin el cual no podemos comprenderlo. Es necesaria su referencia para que los elementos del hecho religioso sean como tales, religiosos.

En este caso, sagrado no es igual a lo que podrían ser las esferas o ámbitos vitales, como lo pueden ser lo político, lo educativo o los aspectos de la especialización que trajo la industrialización moderna. Sagrado es algo que puede abarcar o resignificar elementos, experiencias y actitudes que llegan a pertenecer a dichas esferas. Por lo tanto, existen *niveles de realización*¹⁶¹ en el desenvolvimiento de la vida que no son divisibles en aspectos separables. Lo que llamamos *realidad mundana* o *mundo profano*¹⁶² pertenece a órdenes

¹⁵⁹ Juan Martín Velasco, *Introducción...*pp. 87-88

¹⁶⁰ Hagamos una distinción. En esta parte del desarrollo vamos a separarnos de la concepción de realidad establecida por Zubiri, ya que resultaría incompatible con lo que Velasco concibe como realidad. Para no enredarnos, solo haremos este matiz: realidad, en esta parte del desarrollo, no es lo que entiende Xavier Zubiri por realidad, que ya desarrollamos en la primera parte y en el primer apartado de este segundo capítulo.

¹⁶¹ Juan Martín Velasco, *Introducción...*pp. p.88

¹⁶² Designado así por Mircea Eliade en Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano...*

distintos, sin que su entidad física cambie ya que los niveles de realización u órdenes de realidad no alteran estas características.¹⁶³

Así pues, ámbito u orden de realidad hace referencia a un nivel de profundidad, y tiene las siguientes características: primero tiene un carácter totalizador, es decir, abarca aspectos objetivos y subjetivos, pero no es en sí esas realidades objetivas ni subjetivas. En segundo lugar, no es una facultad o característica humana, sino que se trata de la apertura del ser humano a esa forma de ser de la realidad, a ese nivel de profundidad.¹⁶⁴ En suma, lo sagrado “se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades «naturales»”.¹⁶⁵

También, una característica principal de lo sagrado es que implica una *ruptura de nivel*,¹⁶⁶ es decir, que lo sagrado es definido por su trascendencia, ya que afecta la existencia

¹⁶³ Hagamos una distinción entre las concepciones de realidad tanto de Zubiri como de Velasco. Para Zubiri existe lo que llama poder de lo real. Vimos que el ser humano es una realidad no hecha, sino que se tiene que ir realizando en un sentido preciso. Es realidad constituida por sus notas propias y por su carácter de realidad. En este caso, el hombre no tiene sólo realidad; es una realidad formalmente suya cuyo carácter es la suidad. Es una realidad absoluta pero relativamente absoluta, ya que se da en las cosas, con las otras personas y consigo mismo, donde está el poder de lo real. Este poder es posibilidad que domina y mueve al ser humano a realizarse como persona, y se da gracias a la religación al poder de lo real, el apoderamiento sucede ligándonos a ese poder de lo real. Lo que está religado al poder de lo real es la propia realidad personal en todas sus dimensiones. En cambio, Velasco presenta una idea de realidad distinta. Afirma que realidad constaría de objetos y sujetos, y que los aspectos subjetivos de la realidad, a saber, disposiciones, intenciones, actitudes y actos concretos, difieren de los aspectos objetivos como realidades naturales, instituciones y obras del ser humano. Como vemos, son concepciones de la realidad que pueden resultar incompatibles. Zubiri no distingue entre aspectos objetivos o subjetivos, para él la realidad abarca ambas dimensiones sin que su distinción sea necesaria, porque realidad es lo que es el hombre, una realidad de suyo. No ahondaremos más en el tema, baste este apunte para clarificar lo antes mencionado.

¹⁶⁴ Juan Martín Velasco, *Introducción...*, p.89

¹⁶⁵ Mircea Eliade, *Lo sagrado...*, p.18

¹⁶⁶ Al respecto, me parece adecuado mencionar que Mircea Eliade le llamará *hierofanía*, es decir, que lo sagrado se nos muestra. Frente a estas hierofanías “el occidental moderno experimenta cierto malestar ante ciertas formas de manifestación de lo sagrado: le cuesta trabajo aceptar que, para determinados seres humanos, lo sagrado pueda manifestarse en piedras o árboles. Pues [...] no se trata de la veneración de una piedra o de un árbol *por sí mismos*. La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser *hierofanías*, por el hecho de «mostrar» algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo *sagrado*, lo *ganz andere*.” Mircea Eliade, *Lo sagrado...*, p.19

Pensaremos ruptura distinta de fragmentación. En efecto, fragmentar es *separar* en partes los ámbitos de la vida y dejarlos flotar sin referencia a un punto de gravitación, como quedó expuesto. Ruptura aquí tiene que ver con entrar en otro nivel de profundidad de la vida, niveles que abarcan en su conjunto la vida. Eliade habla de cómo para la persona religiosa el mundo y el tiempo presenta rupturas: “Como el espacio, el Tiempo no es, para

humana de tal modo que llega a lo más profundo, “de forma definitiva, total y última; estos rasgos distinguen esencialmente la experiencia religiosa de la «existencia ordinaria»”.¹⁶⁷ La ruptura de nivel acontece cuando la persona se comporta de manera distinta consigo misma y con otras personas. Para comprender mejor la ruptura de nivel volvamos sobre los dos modos de ser en el mundo. En la misma línea de análisis, para la persona profana no hay diferencias cualitativas en el espacio o el tiempo ya que el mundo es homogéneo, neutro, sin ninguna ruptura que haga las diferencias, pero no captar diferenciación es no tener orientación o no tener punto de gravedad.

Así pues, la persona religiosa considera al mundo distinto, y ocurre que para ella

[...] el espacio no es homogéneo; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de otras [...] Es la ruptura operada en el espacio lo que permite la constitución del mundo, pues es dicha ruptura lo que descubre el «punto fijo», el eje central de toda orientación futura. Desde el momento en que lo sagrado se manifiesta en una hierofanía cualquiera no solo se da una ruptura en la homogeneidad del espacio, sino también la revelación de una realidad absoluta [...] ¹⁶⁸

Hay una diferencia radical entre el modo de estar *profano* y el modo de estar *sagrado*. Aunque podríamos pensar que algunas experiencias de las realidades *mundanas* pueden inscribirse en el orden de lo sagrado cuando son releídas de forma distinta o cuando encontramos en ellas *hierofanías* inesperadas o que no alcanzamos a detectar en algún momento. Sin embargo, la ruptura de nivel y la manifestación del orden de lo sagrado se

el hombre religioso, homogéneo ni continuo. Existen los intervalos de Tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas (en su mayoría fiestas periódicas) [...] *el Tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible*, en el sentido de que es, propiamente hablando, *un Tiempo mítico primordial hecho presente.*” *Ibidem*, p.63. Las rupturas, entonces, quedan claramente diferenciadas de lo que consideramos como fragmentación.

¹⁶⁷ Juan Martín Velasco, “Introducción...” p.95

¹⁶⁸ Mircea Eliade, *Lo sagrado...* pp. 25-26. Propongo que comprendamos *hierofanía* como *ruptura de nivel*. Como bien apunta el mismo autor: “Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término *hierofanía*, que es cómodo, pues no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que *algo sagrado se nos muestra.*” *Ibidem*, pp.18-19. Esa forma de mostrarse lo sagrado como orden de realidad es lo que determinamos como ruptura de nivel.

definen por la trascendencia. La persona tiene contacto con un *supra*, un *prius*,¹⁶⁹ y su vida se ve afectada de forma definitiva y total. Así, la ruptura y la trascendencia se manifiestan en actos religiosos internos y exteriores-de-culto, actos que conocemos como rituales o ritos.

El signo por excelencia de la ruptura de nivel y del orden de realidad de lo sagrado será la experiencia de lo *numinoso*. Numinoso es un neologismo construido por Rudolf Otto,¹⁷⁰ quien toma como punto de partida las consideraciones que hay en torno a lo *santo* como una categoría peculiar, explicativa y valorativa, exclusiva de la esfera religiosa. *Santo* contiene un elemento específico y singular, a saber, que es inefable, *arretón*: “Completamente inaccesible a la comprensión por conceptos (como en terreno distinto ocurre con lo *bello*)”.¹⁷¹ De igual manera, *santo* es distinto a sus acepciones en teología y filosofía: no se puede aplicar como *bondad suma* o *perfecta*, y tampoco como deber o ley absolutamente ineludible. Efectivamente, *santo* incluye todo eso, pero contiene un *excedente de significación* que va más allá de esos ámbitos, y por ello Otto elabora una palabra que describa lo *santo* sin componente racional o moral alguno.

Con esto, Otto da cuenta de algo que late en el fondo y esencia de todas las religiones y que sin ello no serían tales,¹⁷² “pues si de *omen* se forma *ominoso*, y de *lumen*, *luminoso*, también es lícito hacer con *numen*, *numinoso*.”¹⁷³ Lo numinoso es irracional, pero no por ser contrario a la razón, sino porque la excede. Así, la experiencia de lo numinoso abre la puerta al reconocimiento del fundamento: en el movimiento que excede a la razón. Esta experiencia

¹⁶⁹ Es decir, “con un orden de realidad o de realidades superiores no sólo en el haber, sino en el ser en relación con el hombre, realidades «otras» no sólo cuantitativa o cualitativa, sino también estructuralmente en relación con la realidad del mundo y del hombre como ser mundano.” Juan Martín Velasco, *Introducción...* p.95

¹⁷⁰ Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, 2001. Rudolf Otto nació el 25 de septiembre de 1869 en Hanóver, Alemania y murió el 6 de marzo en Marburgo, también Alemania. Se doctoró en filosofía con una disertación sobre Kant y en teología con su trabajo sobre Lutero. Fue un destacado teólogo protestante alemán, y un gran estudioso del estudio comparativo de las religiones. La obra referida es uno de los libros más renombrados en el ámbito de la fenomenología de la religión del siglo XX, un paso obligado para hablar del hecho religioso como fenómeno humano fundamental.

¹⁷¹ *Ibidem*, p.13

¹⁷² *Ibidem*, p.14. Este término se encuentra oculto de forma peculiar en las religiones semíticas, de manera eximia en la biblia.

¹⁷³ *Ibidem*, p.15 La comprensión de esta categoría “sólo puede suscitarse, sugerirse, despertarse, como en definitiva ocurre con cuanto procede del espíritu” dice Otto de forma elocuente, *Idem*.

es la que provoca la ruptura de nivel y donde se pasa de la homogeneidad de la realidad *profana* que abre a la persona a la experiencia teologal primordial, a la *fundación del mundo*:

La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el Mundo. En la extensión homogénea e infinita donde no hay posibilidad de hallar demarcación alguna, en el que no se puede efectuar ninguna *orientación*, la hierofanía revela un «punto fijo» absoluto, un «Centro» [...] la revelación del espacio sagrado tiene un valor existencial para el hombre religioso: nada puede comenzar, *hacerse*, sin una orientación previa, y toda orientación implica la adquisición de un punto fijo. Por esta razón el hombre religioso se ha esforzado por establecerse en el «Centro del Mundo». *Para vivir en el Mundo hay que fundarlo*, y ningún mundo puede nacer del «caos» de la homogeneidad y de la relatividad del espacio profano.¹⁷⁴

Así que el punto de gravitación coincide con el *fundamento* descrito por Zubiri que es Dios como realidad absolutamente absoluta. Lo numinoso está en la médula de la experiencia religiosa. La experiencia de lo numinoso tiene, a su vez, dos características que nacen de los sentimientos que suscita en la persona religiosa.¹⁷⁵ El primer rasgo tiene que ver con el sentimiento de respeto religioso, que pasa por una gama de matices: desde el temor, a la entrega de la persona misma, pasando por el anhelo y la admiración. Es decir, lo numinoso es algo *tremendo*.¹⁷⁶

El segundo carácter de lo numinoso es el de ser *fascinante*:

La atracción fascinadora que ejerce lo numinoso sobre el sujeto religioso contiene un primer aspecto que puede expresarse en términos de asombro y de admiración. El sujeto religioso queda literalmente «maravillado» por su aparición. Este asombro se distingue del que puede producir cualquier realidad mundana, y se distingue también cualitativamente del asombro y la admiración en los que los filósofos han visto el origen de la filosofía. En efecto, por una parte,

¹⁷⁴ Mircea Eliade, *Lo sagrado...*p.26

¹⁷⁵ Hablamos de sentimientos, porque como hemos dicho, no podríamos hablar únicamente de razones, porque lo numinoso es irracional, es decir, sobrepasa la razón.

¹⁷⁶ Tremendo evoca sentimientos en la línea del miedo, pero distintos al mero temor, porque “parece hacer vacilar los fundamentos propios del ser y hace al hombre sentirse radicalmente inseguro”, el fundamento de la persona se ve amenazado. Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión...*, p.96. Esto es, que la persona descubre ese punto fijo o de gravitación, pero sobre todo, descubre su naturaleza finita, que va a suscitar en la persona una respuesta: la religión.

la «admiración» del hombre religioso supone en buena medida un total «desconcierto» producido por el encuentro con algo que se sale por completo del orden de lo habitual, de lo familiar, que aparece como «totalmente otro».¹⁷⁷

Podría parecernos que esta atracción es justamente la fuerza que ejerce el punto de gravedad: atrae a la persona hacia sí, le llama a encontrarse, a establecer una relación y a vivirse allí. Además, le atrae porque también le orienta, porque desde este punto puede tomar dirección. La experiencia religiosa surge del estupor, pero también de la atracción y, en consecuencia, en ella encontramos eso que nos falta en la vida actual: el punto de gravedad, el *centro del mundo* ¿Puede inscribirse en lo sagrado toda la vida humana? ¿puede todo ser sagrado? Respondemos afirmando que lo sagrado tiene dos sentidos, a saber, el orden de realidad en que la persona humana se introduce cuando vive en referencia al *Misterio*,¹⁷⁸ y esto incluye la respuesta que esa persona da a dicha vivencia. Es también el conjunto de realidades *mundanas* que condensan el mundo de lo sagrado, es decir, las mediaciones en las que aparece:

En este segundo caso [el de las mediaciones] hablamos nosotros de lo *sacral* para referirnos al conjunto de realidades mundanas en las que «se condensa» el mundo de lo sagrado, es decir, a las mediaciones en las que aparece. Introducida esta distinción, se puede hablar de que todo en la vida del hombre es o puede ser sagrado [...] pero existen en la vida del hombre realidades y acciones sacrales, cuya finalidad consiste en hacer presente la referencia al Misterio y, frente a ellas, se puede hablar legítimamente de acciones profanas, ordenadas de suyo a la consecución de un fin propio de la vida ordinaria intramundana del hombre.¹⁷⁹

Queda así establecida la categoría de lo sagrado y sus determinaciones. Conviene pasar a describir algo que sólo hemos mencionado, es decir, la realidad que establece dicho orden de realidad, lo que permite que aparezca y se estructure este “mundo nuevo”.¹⁸⁰ Zubiri le llama Dios, por darle un nombre al *fundamento*, a esa realidad absolutamente absoluta. Y sería Dios

¹⁷⁷ *Ibidem*, pp. 97-98

¹⁷⁸ Misterio es la segunda dimensión abordaremos. Baste ahora con solo decirla.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p.109

¹⁸⁰ *Ibidem*, p.115

para quienes hemos sido formados en las grandes religiones proféticas como el judaísmo, el islam y el cristianismo. Pero esto, analítica y conceptualmente, dejaría fuera a otras manifestaciones del hecho religioso cuya figura determinante del ámbito de lo sagrado no es Dios. ¿Qué es, entonces, eso que “hace sagradas o religiosas todas las formas concretas”¹⁸¹ y sus múltiples aspectos? Para ello, necesitamos retomar los dos aspectos de lo *numinoso*, lo *tremendo* y lo *fascinante*. Del aspecto de lo *tremendo* se deriva el sentimiento que definimos como “sentimiento de dependencia”.¹⁸² En la esfera de lo religioso se distingue de forma peculiar, y gracias a este la persona se reconoce y da cuenta de sí misma. Asimismo, reconoce a eso totalmente otro.¹⁸³ De aquí se comprende lo numinoso como *mysterium tremendum*.¹⁸⁴

El *tremendo misterio* puede ser sentido de varias maneras [...] nuestro intento de definir por conceptos ha de ser puramente negativo. Pues el concepto de *misterio* no significa otra cosa que lo oculto y secreto, lo que no es público, lo que no se concibe ni entiende, lo que no es cotidiano y familiar, sin que la palabra pueda caracterizarlo y denominarlo con mayor precisión en sus propias cualidades afirmativas. Sin embargo, con ello nos referimos a algo positivo. Este carácter positivo del *mysterium* se experimenta sólo en sentimientos.¹⁸⁵

De estas determinaciones tomamos el elemento del Misterio para hacerlo el elemento central, originario, del ámbito de lo sagrado:

Aquel que lo constituye, lo estructura y le da la significación que posee. El Misterio no es, pues, una forma primitiva de Dios de la que por evolución se deriven las que históricamente conocemos. Pero tampoco es el Dios o los dioses de las religiones concretas que conocemos.

¹⁸¹ *Idem*

¹⁸² Este sentimiento es distinto a cualquier determinación del dicho sentimiento, pero se relaciona con sentimientos referidos al mismo, a saber, insuficiencia, incapacidad y sujeción a condiciones externas Rudolph Otto, *Lo santo...*, p.16

¹⁸³ De acuerdo con Otto, podemos localizarlo: “Cuando Abraham (Génesis I, 18,27) osa hablar con Dios sobre la suerte de los sodomitas, dice: «He aquí que me atrevo a hablarte, yo, yo que soy polvo y ceniza». Este es el «sentimiento de dependencia», *Ibidem*, p.18

¹⁸⁴ “Puede decirse que en nuestro sentimiento verbal, el concepto de *misterio* está ligado con tal fuerza a su predicado sintético de *tremendo*, que apenas puede nombrarse a uno sin que el otro resuene sintónicamente. «Misterio» ya es de suyo «misterio tremendo». Pero no quiere decirse que así suceda siempre. En su esencia, *misterioso* y *tremendo* son dos aspectos y dos sentimientos del numen, claramente diferenciados [...]” *Ibidem*, p.37

¹⁸⁵ *Ibidem*, p.22

El Misterio es la categoría interpretativa con la que designamos lo que tienen de común todas las formas de divinidad, es decir, todas las configuraciones que el sujeto ha dado de lo que es el término de su actitud religiosa.¹⁸⁶

Misterio designará, pues, aquello con lo que la persona humana se relaciona en la experiencia religiosa. Misterio tiene, por tanto, un carácter personal, no es una clase de *divinidad* neutra. Misterio es lo que Zubiri ha determinado como Dios, es decir, el *fundamento*, la realidad absolutamente absoluta. En este caso, su absoluta trascendencia se hace presente en la más íntima inmanencia de la realidad y de la persona humana.¹⁸⁷

Hasta aquí establecimos las dos dimensiones fundamentales del hecho religioso, lo *sagrado* como orden de realidad y el *Misterio* como la categoría que define aquella realidad con la que se relaciona el ser humano en la experiencia religiosa. Conviene que ahora pasemos a describir los elementos del hecho religioso como partes estructurales que nos ayudarán a analizar¹⁸⁸ el ejemplo que tomaremos en la tercera parte de esta reflexión, a saber, la religión de los Rarámuri y su experiencia religiosa.

Hemos visto que la religión, desde la concepción de Eugenio Trías, es la respuesta que el ser humano da a la fuerza opresora que ejerce sobre sí la certeza de su condición finita, su mortalidad. Esta respuesta está compuesta por el estallido de formas simbólicas; se da en una cita que implica acciones rituales; realizadas en un escenario o telón de fondo que es el mito. Analicemos y describamos, pues, lo simbólico y lo ritual primero, para después analizar lo mítico. Con ello desplegaremos la estructura del hecho religioso.

¹⁸⁶ Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión...* p.125

¹⁸⁷ *Ibidem*, p.126. En esto estaría de acuerdo Zubiri, como ya vimos antes, al afirmar que “Es Dios trascendente en las cosas: no es trascendente a las cosas, sino trascendente en las cosas. Y entre ellas trascendente en la persona humana” Francisco Correa Schnake, “Zubiri...”, p.486. Misterio será, entonces: trascendente, totalmente otro; Realidad ontológicamente suprema y de superioridad axiológica; es *santidad augusta* y Bien Supremo, de acuerdo con las determinaciones presentadas por Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión...* pp. 117-159

¹⁸⁸ Mencionaremos que del análisis establecido, con sus determinadas y discutibles posiciones, intentaremos comprender la realidad.

b. Lo simbólico y lo ritual como aspectos esenciales la religión

Respecto a los tres aspectos del hecho religioso, comencemos por hablar de la capacidad de simbolización que tiene el ser humano como algo inherente a su condición, es decir, no puede prescindir de ella. Incluso se encuentra en las etapas prehumanas de la humanidad misma.¹⁸⁹ Si partimos de la experiencia respecto a lo simbólico, no es que la experiencia nos haga simbolizar o que de ella se desprenda esta capacidad básica: la capacidad humana de simbolización es la que permite que la experiencia sea posible.¹⁹⁰ La respuesta simbólica del ser humano surge, pues, de su inteligencia sensible que se plasma en formas simbólicas, otorgando a estas formas el carácter de lo sagrado.

Símbolo es “ante todo una realidad remitente; remite a algo como distinto de sí porque representa algo que no es él mismo, pero con lo que está unido por participar de su fuerza y significación.”¹⁹¹ El símbolo permite que realidades fragmentadas se encuentren, lo cual faculta a la persona humana para develar una “cierta unidad de la realidad y su participación en ella”.¹⁹² El símbolo posee en sí una dinámica que ordena y edifica; y podemos pensar que su función vincula y entreteje, porque abre la puerta al reconocimiento del *fundamento*, al punto de gravitación al que está ineludiblemente remitido el ser humano.

Cabe mencionar que debemos cuidarnos de no absolutizar al símbolo, ya que esto sería un error y lo convertiría en un ídolo que disuelve, desintegra y destruye.¹⁹³ Lo único absoluto del símbolo es que permite y suscita el acceso a la dimensión absolutamente absoluta, al *fundamento*. Efectivamente, los símbolos se inscriben en la dimensión de lo sagrado, de la

¹⁸⁹ Lluís Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Trotta, Madrid, 2002 (Colección Estructuras y Procesos. Serie Antropología

¹⁹⁰ *Ibidem* p.53

¹⁹¹ Luis Maldonado Arenas, *Religiosidad Popular. Nostalgia de lo mágico*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975, p. 95. Nació el 23 de abril de 1039 en Madrid y murió allí mismo el 23 de octubre de 2017. Estudió filosofía en la Universidad de Comillas y Teología en la Universidad de Innsbruck. Fue catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca en su sección Madrid. Sus estudios sobre temas litúrgicos y socioculturales son copiosos, y el trabajo que referimos hace un análisis de la religiosidad como fenómeno cultural y antropológico.

¹⁹² *Idem*

¹⁹³ Lo contrario al símbolo sería el *dia-bolon*, de donde “diabólico indica el desencaje y la desavenencia entre esas «partes»” Eugenio Trías, *Porqué necesitamos la religión...*p.80

religión. Lo simbólico es, de acuerdo a nuestra acepción de religión como una *cita*, la forma en que se materializa el pacto o alianza con el Misterio:

El símbolo tiene, en este sentido, múltiples recorridos posibles. El símbolo es una unidad de concentración de sentido que requiere ser explicitado mediante narración y relato, a la vez que a través de la implantación ceremonial o ritual. El símbolo se da un lugar en el templo y se concede un tiempo ajustado en la fiesta. A través de esa disposición del lugar y la hora produce lo más propio y específico de la religión: la cita en la que se provoca el encuentro entre lo sagrado y el hombre.¹⁹⁴

Así pues, se constituye la trama simbólica del acontecimiento religioso.¹⁹⁵ El símbolo también ejerce dos funciones importantes: la social y la legitimadora. Ciertamente, las culturas son sistemas simbólicos:¹⁹⁶

Ésta es la razón por la que, en todas las culturas humanas, la cuestión de la legitimación social de los símbolos haya tenido una importancia excepcional y, al propio tiempo, insustituible allí en donde se dan procesos de institucionalización, ya que es muy evidente que todas las estratificaciones sociales – aunque en sus inicios posean matices claramente «revolucionarios»– siempre se expresan y consolidan *simbólicamente* [...] hay algo que es común a todas las interpretaciones de los universos simbólicos: los símbolos son siempre fuentes extrínsecas de información social en virtud de las cuales puede articularse (en algunas ocasiones desarticularse) la convivencia humana [...]¹⁹⁷

¹⁹⁴ *Ibidem*, pp.81-82

¹⁹⁵ *Ibidem*, p.79

¹⁹⁶ Duch cita a Claude Leví-Strauss, quien afirma que “Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos, en cuyos primeros lugares se sitúan el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos estos sistemas no hacen sino expresar algunos aspectos de la realidad física y de la realidad social; y, por encima de todo, las relaciones que de estos dos tipos de realidad mantienen entre sí y también las que mantienen entre sí los mismos sistemas simbólicos.” Lluís Duch, *Antropología de la vida cotidiana*...p.260.

¹⁹⁷ *Idem*

En la línea de la función social y legitimadora de los símbolos, Victor Turner¹⁹⁸ piensa los símbolos como “esencialmente implicados en el proceso social”;¹⁹⁹ es allí donde las expresiones rituales se dan, asociadas indudablemente a afectos, intenciones, maneras y objetivos humanos. Nosotros podríamos pensar que lo simbólico va de la mano con lo comunitario, e incluso que los símbolos son tales en una comunidad: lenguaje, tradiciones, formas de vida, relación con el medio ambiente, todo ello se traduce en símbolos que permiten su transmisión, a través de acciones rituales. Para comprender la relación entre lo simbólico y lo ritual, veamos la descripción que el mismo autor realiza de la estructura básica de los símbolos.

Estructuralmente, los símbolos tienen tres propiedades: la propiedad de condensación, según la cual el símbolo tiene la capacidad de representar muchas acciones y cosas en una sola representación; el símbolo puede también unificar contrarios, conectarlos porque poseen cualidades análogas en común; y tiene también la propiedad de la polarización de sentido, de la cual surgen el polo ideológico y el polo sensorial.²⁰⁰ A su vez, existen dos clases de símbolos de acuerdo al análisis de Turner, a saber: los referenciales, como la lengua oral, la escritura, etc.; y los símbolos de condensación, que hunden sus raíces en lo que toca a las emociones y la conducta.²⁰¹ En consecuencia, la estructura de los símbolos es dinámica. Los símbolos, pues, permiten ver una *verdad*:

¹⁹⁸ Victor Turner, *La selva de los símbolos*, Siglo Veintiuno Editores, Ciudad de México, 1999. Victor Turner nació el año de 1920 en Glasgow, Inglaterra y murió el año de 1983 en Charlottesville, Estados Unidos. Fue un antropólogo cultural escocés, estudioso de los símbolos y los rituales de las culturas tribales y el rol de éstos en las sociedades. Se licenció en Antropología en el University College London y se doctoró en la University of Manchester. A lo largo de su carrera enseñó Antropología en las universidades de Stanford, Cornell, Chicago y Virginia. El trabajo citado es de importancia para la descripción analítica de los símbolos y su estructura esencial.

¹⁹⁹ “[...] el símbolo ritual se convierte en un factor de la acción social, una fuerza positiva en un campo de actividad. El símbolo viene a asociarse a los humanos intereses, propósitos, fines, medios, tanto si éstos están explícitamente formulados como si han de inferirse a partir de la conducta observada.” *Ibidem*, pp. 21-22

²⁰⁰ El polo ideológico contiene los órdenes morales y sociales de la cultura en la que se inscriben, y el polo sensorial se relaciona con los fenómenos y procesos naturales y fisiológicos, que suscitan sentimientos y deseos. *Ibidem*, pp. 32-33

²⁰¹ *Ibidem*, p.32 Esta sería una clasificación general de los símbolos, pero hay unos de naturaleza ritual, que son los símbolos determinados como *símbolos rituales*. Según Turner, los símbolos rituales tienen cuatro rasgos básicos, que comparten con los símbolos en general: 1) condensan muchos significados en una única forma; 2)

Todas las religiones poseen, si se sabe acercarse a ellas en búsqueda de las enseñanzas que atesoran, encerradas en la revelación simbólica que les es propia, su específica verdad; su singularidad y diferencia; su particular descubrimiento de los misterios (un descubrimiento siempre parcial y fragmentario). Esas revelaciones constituyen esa verdad que a cada una de ellas corresponde. Esa verdad, sin embargo, no se halla despojada del recubrimiento simbólico que es característica de toda manifestación religiosa.²⁰²

Como podemos ver, en el hecho religioso el símbolo cumple el papel de cohesión o de vinculación de lo fragmentado, porque esta capacidad humana básica remite al fundamento, a ese punto de gravitación tan necesario y tan ausente en el modo de ser y estar *profano*. En la misma línea, Duch piensa la crisis que presentamos como una crisis *expresiva*,²⁰³ en la que se juega la capacidad simbólica del ser humano. Esta capacidad se manifiesta con plenitud por medio del *buen uso de la palabra*, como ejercicio dialógico necesario, que permite volver a la unidad primigenia, a la armonía del *homo homini frater*.²⁰⁴ En cambio, el *mal uso de la palabra* implica una “radical desestructuración simbólica del ser humano y de las comunidades ya que pervierte aquello que [...] constituye el ámbito propio del ser humano: las *relaciones* con los demás, consigo mismo y con la naturaleza”.²⁰⁵ Añadiríamos con y en el Misterio.

Ahora bien, en una sociedad individualista, fragmentada y secular, los rituales podrían ser concebidos como acciones inútiles, es decir, acciones que pueden ser consideradas, desde esta perspectiva, como *primitivas* o *salvajes*, es decir, no civilizadas. Pero una sociedad sin rituales sería una sociedad *anómala*:²⁰⁶ los rituales son una actividad necesaria, aún con su evidente inutilidad e irracionalidad. Podemos afirmar que la vida consiste “en pasar sucesivamente de

administran eficaz y razonablemente la referencia; 3) tienen predominio de la cualidad emocional; 4) generan vínculos de asociación con regiones de lo inconsciente. Los símbolos rituales son, al mismo tiempo, referenciales y de condensación, porque cargan de emoción las normas y valores, mientras que las emociones *básicas* se enaltecen al entrar en contacto con los valores sociales.

²⁰² Eugenio Trías, *Porqué necesitamos la religión...*, p.82

²⁰³ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura...*pp. 458-460

²⁰⁴ “El buen uso de la gramática es pues, una *posibilidad histórica* de la que dispone el ser humano para regresar, en el seno de su condición espacio-temporal, en tiempo de vacaciones, pues, a la unidad primigenia, a la armonía sin estorbos, la cual es, por otra parte, la meta que proponen todas las tradiciones religiosas de la humanidad, e incluso, aquellos sistemas filosóficos y culturales [...]” *Ibidem*, pp. 469-470.

²⁰⁵ *Ibidem*, p.470

²⁰⁶ Jean Cazeneuve, *Sociología del rito...* pp.13-20

una edad a otra, de una ocupación a otra”.²⁰⁷ Y este paso de un momento a otro está acompañado de actos especiales, de ceremonias. En otras palabras, la vida consiste “en una sucesión de etapas cuyos finales y comienzos forman conjuntos del mismo orden: nacimiento, pubertad social, matrimonio, paternidad, progresión de clase, especialización ocupacional, muerte.”²⁰⁸ Cada paso o conjunto de pasos está vinculado con ceremonias que tienen el fin de hacer que la persona pase de una situación determinada a otra. Los ritos tienen que ver con la *separación* espacio-temporal y con el paso de una etapa a otra, de un momento a otro. En efecto, la persona religiosa establece su relación con el espacio y tiempo *heterogéneo* por medio de las diferenciaciones que hace con las acciones rituales y los símbolos:

“Para pasar de una [categoría] a otra, para que un campesino se convierta en obrero, e incluso para que un peón se haga albañil, es preciso cumplir determinadas condiciones que tienen, sin embargo, en común lo siguiente: son únicamente de carácter económico o intelectual, a diferencia de lo que ocurre cuando se pasa de laico a sacerdote, o a la inversa: en este caso, es preciso realizar ceremonias, es decir, actos de un tipo especial, que suponen una cierta inclinación de la sensibilidad y una cierta orientación mental. Entre el mundo profano y el mundo sagrado hay incompatibilidad [...]”²⁰⁹

Como la capacidad simbólica, la expresión ritual es parte de la condición humana y se ubica en “el conjunto de las determinaciones impuestas al individuo, o, en otros términos, el condicionamiento general o total de las condiciones a las que su acción está sometida y que limitan el campo de su libre arbitrio o de su indeterminación.”²¹⁰ Por ende, el rito es “un acto individual o colectivo que siempre, aún en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente,

²⁰⁷ Arnold van Gennep, *Los ritos de paso*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, (*Colección Ciencias Sociales, Antropología*), p.15. El autor nació el 23 de abril de 1873 en Ludwigsburg, Alemania, y murió en Bourg-la-Reine, Francia, el 7 de mayo de 1957. Fue un renombrado folclorista y etnógrafo. Se doctoró en la Sorbona de París en Etnografía y Sociología. Su trabajo sobre los ritos fue de mucha influencia para los antropólogos especializados en la religión. El trabajo citado fue clave para la comprensión y el análisis de la estructura de los rituales.

²⁰⁸ *Ibidem*, pp.15-16

²⁰⁹ *Ibidem*, pp.13-14

²¹⁰ Jean Cazeneuve, *Sociología del rito...*p.28

las que constituyen lo que hay en él de ritual.”²¹¹ Los rituales son acciones que tienen reglas y procedimientos constitutivos a ellas y una de sus características esenciales es la repetición.

En efecto, “los ritos son acciones simbólicas. Transmiten y representan aquellos valores y órdenes que mantienen cohesionada una comunidad. Generan una *comunidad sin comunicación*”.²¹² Si volvemos a la problemática del tiempo, podemos decir que los rituales son lo que hacen el mundo *habitabile*, sin ellos no hay estructura que sostenga al tiempo, en vez de casa el tiempo es “un flujo inconsistente”.²¹³ Hacer la instalación del hogar nos remite a las fronteras y los límites.²¹⁴

Pero no podemos llamar *ritual* a cualquier ceremonia que pensemos vieja o antigua, como si un ritual fuera meramente repetir lo que se hacía en un tiempo pasado. Ritual tampoco es sinónimo de costumbre sin sentido. Los rituales son lo que nos permite entrar en ese mundo que va allende la razón, construido por el estallido de las formas simbólicas. A través de los rituales se da lo que hemos determinado como *ruptura de nivel*: coloca en un ámbito de profundidad que rompe, que abre la puerta a lo numinoso, al Misterio. Asimismo, en esas acciones se construye la relación con el Misterio, o sea, se realiza la experiencia religiosa. Las acciones rituales de la persona religiosa, le permiten relacionarse con la naturaleza, los utensilios y las demás personas de forma que ellas suscitan las rupturas de nivel, estableciendo el orden de lo sagrado:²¹⁵ la persona religiosa se relaciona con la comunidad y con el mundo de forma *simbólico-ritual*.

²¹¹ Jean Cazeneuve, *Sociología del rito...* p.16

²¹² Byung-Chul Han, *La desaparición de los rituales*, Herder, Barcelona, 2021, (Colección Pensamiento Herder), p. 11

²¹³ *Ibidem*, p.13 Para la persona religiosa el tiempo y el espacio consisten en un lugar heterogéneo, a diferencia de la persona moderna no religiosa que los percibe como homogéneos.

²¹⁴ Al respecto, Arnold van Gennep determinó los rituales en tres acepciones: “*ritos preliminares* [...] los ritos de separación del mundo anterior, *ritos liminares* [...] los ritos ejecutados durante el estadio de margen y *ritos postliminares* a los ritos de agregación al mundo nuevo” Esto con referencia a la acción ritual, que implica pasar de un estadio anterior a un momento o espacio neutro, para luego realizar su entrada, a través de un pórtico o frontera, a eso que llamará mundo nuevo.

²¹⁵ Turner apunta que “Cada tipo de ritual es un proceso pautado en el tiempo, cuyas unidades son objetos simbólicos y aspectos serializados de la conducta simbólica”, Victor Turner, *La selva de los símbolos...* p.50

c. Lo mítico y el tiempo circular

Para que se dé la *cita* entre el ser humano y el Misterio, se requieren ciertas condiciones de posibilidad.²¹⁶ Dichas condiciones necesitan, a su vez, una ordenación cósmica, un escenario o telón de fondo, un *tiempo*, ya que “sin una previa ordenación (cósmica) del «mundo» no hay «lugar» ni «tiempo» que pueda posibilitar tal cita. [...] Y sin esa previa *inauguratio* del mundo, no hay lugar ni tiempo posible, y previsible, para una cita del hombre con lo sagrado.”²¹⁷ El orden cósmico es establecido por el mito, pues trae a la existencia total el Cosmos o un fragmento del mismo. Sin embargo, no es que el mito diga lo que sucedió realmente, sino que devela y descubre lo sagrado:

En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo «sobrenatural») en el Mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que *fundamenta* realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado, cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales.²¹⁸

Así pues, la función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de los ritos y actividades humanas significativas.²¹⁹ La repetición anual de los ritos, que reactualizan los mitos, permite que simbólicamente se restaure el mundo a su condición fundamental: se reconoce el punto de gravitación tan ausente hoy en día. Además, el mito tiene las siguientes notas características, a saber: forma el relato de los actos de los *Seres Sobrenaturales* o del Misterio; es un relato verdadero porque refiere a realidades, y sagrado porque es obra del Misterio; se refiere a una *creación*, es decir, cuenta cómo llegaron a la existencia comportamientos, instituciones, maneras de trabajar, etc.; conocer el mito es conocer el origen de las cosas y con ello se llega a manipularlas y dominarlas por medio de un conocimiento que “se «vive ritualmente»”;²²⁰ vivir el mito es posible debido a que está

²¹⁶ El lugar, por ejemplo, o el tiempo asignado a ese encuentro, y el testimonio de la alianza que se hace entre el ser humano y el Misterio. Eugenio Iriarte, *Porqué necesitamos la religión...* pp.77-78

²¹⁷ *Ibidem*...pp. 84-85

²¹⁸ Mircea Eliade, *Mito y realidad*...pp.18-19

²¹⁹ *Ibidem*, p.20

²²⁰ *Ibidem*, p.31

dominado por la Presencia del Misterio, exaltada en lo que se rememora y reactualiza ritualmente:

«Vivir» los mitos implica, pues, una experiencia verdaderamente «religiosa», puesto que se distingue de la experiencia ordinaria, de la vida cotidiana. La «religiosidad» de esta experiencia se debe al hecho de que se reactualizan acontecimientos fabulosos, exaltantes, significativos: se asiste de nuevo a las obras creadoras de los Seres Sobrenaturales; se deja de existir en el mundo de todos los días y se penetra en un mundo transfigurado, auroral, impregnado de la presencia de los Seres Sobrenaturales. No se trata de una conmemoración de los acontecimientos míticos, sino de su reiteración.²²¹

Por lo cual, reactualizar es más que una simple conmemoración: el mito se reitera de forma que se reactualiza constantemente la realidad original y responde a una necesidad profunda religiosa, es decir, expresa, realza y codifica lo contenido en la religión y, por lo tanto, es un elemento esencial de la humanidad. En ese sentido, la *ruptura de nivel* es la que nos abre paso para vivir la vida de otro modo y encontrar en ella el *fundamento*, el punto de gravedad que orienta. Sin orientación, la persona religiosa no puede hacer nada: requiere del punto fijo, del Centro del Mundo. La experiencia profana, que mantiene la homogeneidad del mundo y la relatividad del espacio, hace que el *Centro del Mundo* aparezca y desaparezca a capricho, fragmentando la experiencia y la vida en una sucesión infinita de presentes puntuales.

De tal manera, el tiempo no es homogéneo para la persona religiosa, ya que existen intervalos de tiempo sagrado, y la duración temporal ordinaria o el tiempo profano. El tiempo sagrado es reversible, porque es el tiempo mítico primordial reactualizado:

[...]todo Tiempo litúrgico consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, «al comienzo». Participar religiosamente en una fiesta implica el salir de la duración temporal «ordinaria» para reintegrar el Tiempo mítico reactualizado por la fiesta misma. El Tiempo sagrado es, por consiguiente, indefinidamente recuperable, indefinidamente repetible.²²²

²²¹ *Ibidem*, pp.31-32

²²² Mircea Eliade, “*Lo sagrado y lo profano*” ... p.62

Ciertamente, el tiempo del mito es un tiempo circular, reversible y recuperable, que se reintegra periódicamente por medio de los ritos. Por consiguiente, el tiempo sagrado “constituye la más profunda dimensión existencial del hombre, está ligado a su propia existencia, pues tiene un comienzo y un fin...”.²²³ Entonces, en los intervalos del tiempo sagrado se da la ruptura de nivel que permite al orden de lo sagrado *fundar* el mundo. Para la persona religiosa las acciones rituales tienen este sentido profundo: reactualiza los acontecimientos sagrados que fundamentan el mundo, la existencia de las cosas, las acciones cotidianas, el *tiempo profano*.

¿Qué pasa si prescindimos de las acciones rituales? En la sociedad moderna y fragmentada, lo ritual parece estar ausente y con ello se pierden “las imágenes y metáforas de sentido y fundadoras de comunidad que dan estabilidad a la vida.”²²⁴ Si los rituales son las técnicas de instalación del hogar,²²⁵ hacen surgir el tiempo sagrado, entonces permiten que el tiempo ordinario sea posible, soportable. Por esta razón, sin los rituales el tiempo pierde su esqueleto, su armazón: se elimina lo duradero.²²⁶ El tiempo deja de ser habitable para convertirse en un *flujo inconsistente*. Asimismo:

Son las formas rituales las que, como la cortesía, posibilitan no solo un bello trato entre personas, sino también un pulcro y respetuoso manejo de las cosas. En el marco ritual las cosas no se consumen ni se gastan, sino que se *usan*. Por eso pueden llegar a hacerse *antiguas*. Por el contrario, bajo la presión para producir nosotros nos comportamos con las cosas, es más, con el mundo, consumiendo en lugar de usando. En contrapartida, ellas nos *desgastan*. Un consumo sin escrúpulos hace que estemos rodeados de un desvanecimiento que desestabiliza la vida. Las prácticas rituales se encargan de que tengamos un trato pulcro y sintonicemos bien no solo con las otras personas, sino también con las cosas.²²⁷

²²³ *Ibidem*, p.65 Brian Morris afirma que para Victor Turner “el ritual tenía un papel político de integración y era parte de un mecanismo social que restablecía el equilibrio y la solidaridad del grupo”. Brian Morris, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Paidós, Barcelona, 1995, p.293.

²²⁴ Byung-Chul Han, *La desaparición de los rituales...* p.12

²²⁵ *Idem*

²²⁶ *Ibidem*, p.14

²²⁷ *Ibidem*, pp. 14-15

El tiempo profano-homogéneo presenta una infinidad de posibilidades de conexión, ofrece múltiples fuentes de información, no permite el cierre de momentos. Por lo tanto, la transición entre una etapa y otra en la vida y el cierre se hacen imposibles. Esto elimina los vínculos, y no permite que se pueda hacer el tiempo habitable, estable, con un punto de gravitación o fundamento.

Con el destierro de los rituales, desaparece el *tiempo específico*, es decir, el tiempo sagrado que no es homogéneo:

La eliminación de los rituales hace sobre todo que desaparezca el tiempo específico. Los tiempos específicos corresponden a las fases vitales [...] Los rituales configuran las transiciones esenciales en la vida. Son formas de cierre. Sin ellos, *nos deslizáramos de una fase a otra sin solución de continuidad*. Así es como hoy envejecemos sin llegar a hacernos *mayores*. O nos quedamos en consumidores infantilizados que no madurarán jamás. La discontinuidad que marcan los tiempos específicos deja paso a la continuidad de la producción y del consumo.²²⁸

En resumen, establecimos la dimensión de lo *sagrado* como el ámbito en el que se inscriben y comprenden los elementos del hecho religioso. En la misma línea determinamos al Misterio como categoría interpretativa que designa el término de la actitud y de la experiencia religiosa, como aquello con lo que se relaciona la persona, y que es nuestro punto de gravitación. En ello mismo están los símbolos como unidad de concentración de sentido requieren ser explicados por medio de las acciones rituales que les implantan en la realidad. Los ritos nos permiten acceder al mundo sagrado en el cual el tiempo es circular, y se establece el *axis mundi* por medio de la reactualización del mito fundacional, de la *fundación del mundo*. Así pues, se expresa y codifica el contenido de la religión y con ello de la experiencia religiosa. Con ello podemos ver ahora, a partir de estos elementos, la experiencia religiosa que describiremos a manera de ejemplo.

²²⁸ *Ibidem*, pp.50-51. Yo diría que no podemos realizarnos como personas, que vivimos, como bien lo demuestra la crisis actual, sin sentido u orientación.

3. Tercera parte. El pueblo de los *bautizados*

En la línea de lo que hemos reflexionado, considero clave describir un ejemplo donde podamos encontrar manifestado el hecho religioso. Existen muchos casos particulares, sin embargo, he elegido el del pueblo rarámuri. ¿Por qué los rarámuris? Las razones que llevaron a realizar esta reflexión parten de inquietudes personales y experiencias. Vivir y acompañar al pueblo rarámuri ha sido una de las experiencias que más fuerza han tenido en mi vida, y por ello me decidí a hablar de ellos. Respecto al pueblo tarahumara, cabe mencionar que hablaré de la religión²²⁹ de los rarámuris, como una forma de vivir la religión cristiana-católica.

Cabe mencionar que no pretendemos elaborar un estudio etnográfico ni antropológico, mucho menos sociológico. Estudios en esas disciplinas hay bastantes y en sí mismos salen del alcance de nuestro propósito; sin embargo, voy a valerme de los estudios que se han hecho en estas disciplinas, ya que sus aportes y afirmaciones ofrecen argumentos significativos a este trabajo. Por lo tanto, abordaremos la religión de los rarámuri en tres puntos: en primer lugar, ofrecemos un esbozo sobre los rarámuris, dónde y cómo se ubican en el mundo; después, en un segundo punto, analizaremos su identidad como *bautizados*, y de su apropiación de la religión cristiana-católica; finalmente, en el último punto describimos la fiesta religiosa como el lugar donde se construye, se reactualiza y se conserva su comunidad-comunión, su modo de ser y estar en el mundo. De este modo se destacarán las características del pueblo rarámuri que se relacionan con los aspectos analizados a lo largo de esta reflexión.

²²⁹ Pretendo evitar el uso de la palabra *religiosidad* porque me parece que convierte la vivencia y experiencia religiosas de este pueblo en una de menor categoría que otras. Yo considero que su modo de vivir la religión es tan válida como cualquier otra manifestación humana del hecho religioso en el mundo.

a. Rarámuri-pagótuame

Hablar del pueblo rarámuri es tratar de describir algo completamente distinto.²³⁰ Nos vamos a encontrar con un mundo cuyo acceso presenta escollos por salvar. En esta línea, Fructuoso Irigoyen Rascón²³¹ advierte cuatro obstáculos a tener en cuenta para entrar en el mundo rarámuri. El primero consta de una serie de prejuicios, a modo de *imágenes*,²³² que hay que hacer a un lado para conocer mejor a los rarámuri. Estas serían las del indígena *uniforme*, el *folklórico*, el *infantil* o el indígena *bárbaro* o *irracional*.²³³

El segundo obstáculo por superar es una barrera construida “por siglos de explotación y discriminación”,²³⁴ a saber, afirmar que nosotros, las personas de las sociedades urbanas, somos superiores a los rarámuri o a cualquier pueblo indígena.²³⁵ Desde una postura

²³⁰ Algo *ganz andere* diría Eliade.

²³¹ Fructuoso Irigoyen Rascón, *Cerocahui. Una comunidad en la Tarahumara*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1974. Fructuoso Irigoyen Rascón, originario del estado de Chihuahua, nació el año de 1949. Médico graduado de la Universidad Autónoma de Chihuahua (1974), ha practicado la medicina entre los Tarahumaras por más de 10 años, y ha publicado libros y artículos acerca de los Rarámuri. El trabajo citado habla de su servicio social en la comunidad de Cerocahui. Su texto me pareció adecuado para esta reflexión, debido a que su postura como médico permite tener un punto de vista distinto del ser y vivir Rarámuri.

²³² El autor dice “mitos”, pero creo que usar esa palabra en el sentido en que lo hace Rascón, puede ser contradictorio para nuestra reflexión. Su acepción de mito es la de algo falso o que no es verídico. Nuestra acepción de mito es distinta y hasta contraria a ella. Por ello no usaré la palabra mito, sino que hablaré de sus *mitos* más bien como *imágenes falsas* de lo que podemos concebir sobre los pueblos indígenas y, en el presente trabajo, sobre los Rarámuri.

²³³ De tal manera, primero estaría la imagen del indígena *uniforme*, es decir, que todos los indígenas son iguales, que no hay diferencias entre ellos, como si fueran una sola cosa “ignorando diferencias de lenguas, religiones, grado de desarrollo económico, formas de organización social, etc.”. También pone la imagen del indígena *folklórico*, alimentada por eso que se suele llamar como *curiosidades mexicanas*, convirtiendo su danza y su artesanía en muestras de un arte incomprensible pero que deleita a los turistas como un *show* y se puede obtener para conseguir prestigio. Hay también la imagen de que todos los indígenas son *felices* y viven sin preocupaciones en un mundo idílico sin problemas ni dificultades. Luego presenta la imagen del indígena *infantil*, que por su falta de desarrollo necesita siempre la ayuda de las encomiendas de sus hermanos mayores: los mestizos desarrollados. La imagen del indígena *bárbaro* e *irracional* que aún hace sacrificios humanos y que vive en una cultura decadente a causa de la pobreza, que es supersticioso e irracional, diferente de las “gentes de razón”. Habrá que superar estas imágenes falsas de los pueblos indígenas para acercarnos a su mundo. Fructuoso Irigoyen Rascón, *Cerocahui...*pp. 95-06

²³⁴ *Idem*

²³⁵ A los pueblos indígenas se les ha arrebatado todo en la construcción de la nación mexicana, el país ha sido construido a sus espaldas, y los rarámuri, de hecho, son gente que ha tenido que refugiarse en las tierras más inhóspitas de la sierra, debido a que fueron lentamente relegados y obligados a vivir allí.

racionalista y moderna podríamos pensar que como *gentes de razón* tendríamos que educar a los rarámuri, sin embargo:

Nosotros les enseñamos que la tierra es redonda, que la capital de Francia es París... Ellos dominan cada arroyo de los que deben conocer. Ellos se mueven en su geografía de barrancos con la facilidad de nuestros transportes urbanos; nosotros estamos perdidos en su medio si estamos solos... ¿Qué podemos darles, pues, en su medio?, ¿qué es lo que ellos pueden ver envidiable en nuestra cultura, desde su punto de vista? Poseemos muchas cosas; pero para ellos poseer no es un valor sino una esclavitud [...]²³⁶

Luego, el tercer obstáculo sería el del lenguaje. La trampa radica en pensar que las lenguas indígenas son meros *dialectos*, es decir, que no un lenguaje como tal, no obstante:

El admirable estudio de la materia que hace David Brambila en su *Gramática Rarámuri* convencería aun al más incrédulo de que el lenguaje rarámuri tiene una estructura lógica y ordenada y aun reglas fijas, comprensibles y sistematizables, que demuestran que el «dialecto» es utilizable como idioma y que no es necesario – creo yo – sacrificarlo para «aculturar» al tarahumar; y por el contrario – también idea mía – es un esfuerzo, que se podría canalizar en otras laboras intelectuales, el obligarles a aprender un idioma – «la kastiya» – cuya utilidad hasta la fecha les ha sido muy dudosa.²³⁷

En esta línea, el cuarto obstáculo está en las consideraciones que se han hecho respecto a la *psicología* rarámuri. Frente a los estímulos, los tarahumaras toman su tiempo “para bajar hasta los fondos nerviosos y provocar la respuesta”.²³⁸ Es decir, responden a la vida de forma distinta a la del occidente moderno. En otras palabras, podríamos afirmar que los rarámuri

²³⁶ Fructuosa cita aquí las palabras de Jesús Ricardo Robles, S.J., autor que más adelante citaremos y cuyo trabajo será de importancia para esta reflexión. *Ibidem*, p.97

²³⁷ *Ibidem*, p.99

²³⁸ David Brambila, *Bosquejos del alma Tarahumara*, colección de varios artículos, material mimeografiado, Sisoguichi, 1970, p.2. David Brambila nació en Uruapan, Michoacán el 8 de junio de 1910, murió el 3 de mayo de 1991. Como jesuita se formó en filosofía y en teología, ésta última la estudió en el extranjero debido a la persecución religiosa en México. Pasó de 1940 hasta su muerte en la Sierra Tarahumara. Su trabajo se centró sobre todo en el estudio de la lengua rarámuri. Es coautor junto a José Vergara Bianchi, SJ, de su gramática Rarámuri y también escribió dos diccionarios, primero el rarámuri-castellano y luego el de castellano-rarámuri. Su trabajo sobre los rarámuri es una referencia obligada para quienes se acercan al estudio etnográfico o antropológico de los Rarámuri. En este caso, no podríamos hablar de este pueblo sin hacer referencia al autor.

viven en el tiempo sagrado y por ello su respuesta ante la vida es distinta a la del tiempo profano. Esto hace que las costumbres sociales y rituales están unidas a los rarámuri con una tenacidad desconcertante:²³⁹

[...] «pe echi najákeke anayáwari ru»: así nos lo entregaron los antepasados; así aprendieron nuestros padres y así nos lo enseñaron a nosotros; nuestra costumbre es ésta; los blancos no lo hacen así porque no entienden; pero nosotros, los indios, así obramos... [...] En particular tratándose de costumbres rituales, de culto religioso, es mucho muy necesaria esta cautela. Porque muy fácilmente nos sentiremos inclinados a encontrar paganismo donde no lo hay ... sino simplemente un sentido distinto en el gusto y el contenido de los simbolismos²⁴⁰

Ciertamente, los rarámuri son profundamente religiosos e incluso podemos pensar que, de acuerdo con Brambila, han logrado mantener su integridad espiritual intacta de las mutilaciones racionalistas.²⁴¹

Esta breve revisión de los obstáculos nos ayuda a delimitar los riesgos que implica hablar de este pueblo. Así pues, y asumido lo anterior, pasemos a hablar del pueblo tarahumara. Los rarámuri se ubican al noreste de la República Mexicana, en la Sierra Madre

²³⁹ *Ibidem*, p.4

²⁴⁰ *Idem*. Sobre los *anayáwari* hablaremos más adelante.

²⁴¹ *Ibidem*, p.16

Occidental,²⁴² dentro de lo que conocemos como *Sierra Tarahumara*.²⁴³ Este paisaje es tan abrupto y dispar que puede alcanzar alturas de 3,000 metros sobre el nivel del mar en sus partes más altas, y hasta los 300 metros en los cañones más profundos. Allí, entre las montañas los ríos, bosques y riscos viven los rarámuri. En efecto, este pueblo habita en un aislamiento marcado por este paisaje tan dispar.²⁴⁴ Pero no encaran únicamente los contrastes de la ecología, sino que en esencia los rarámuri se enfrentan a *dos mundos*:

[...] mundos por elegir que se contrastan material, ética y políticamente porque producen y colocan en circulación flujos divergentes de fuerzas, seres y objetos. Son mundos diferentes porque son modos diferentes de relacionarse con el mundo. Dividir el cosmos entre quienes actúan de acuerdo con los preceptos de El-mundo-de-arriba y los que prefieren seguir El-mundo-

²⁴² “Al noreste de la república mexicana, entre los paralelos 28 y 26, formando parte del gran macizo montañoso llamado Sierra Madre Occidental, se encuentra la sierra Tarahumara. Esta región abarca unos 45 mil kilómetros cuadrados al suroeste del estado de Chihuahua y es una de las más abruptas de todo el país. [...] Es una tierra rica en minerales y bosques. Del fondo de las barrancas de Batopilas, Urique y Chínipas salió una gran cantidad de plata durante más de 250 años, sin que se llegaran a agotar los veneros.” Pedro Juan de Velasco, *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, ITESO, Guadalajara, 2006, p.33. Pedro Juan De Velasco, jesuita, nació el 27 de marzo de 1945 en Puebla, México. Ha sido profesor de filosofía y teología desde 1971, especialmente en la formación de los jesuitas. Estuvo 12 años en la misión de la Sierra Tarahumara en diversas épocas. Estudió las licenciaturas en Filosofía y Teología, pero además se doctoró en Teología por el Instituto católico de París, así como en Ciencias de la religión, con especialidad en antropología, por la Universidad de París-Sorbona (París IV). Su trabajo es un estudio histórico, antropológico y teológico sobre el cristianismo de los rarámuri. Presenta elementos importantes de la vida y la cultura rarámuri, indispensables para comprender el significado y la relevancia de su religión. También ofrece una descripción, historia y análisis detallado de sus fiestas y ceremonias religiosas. Su trabajo será central en esta tercera parte, ya que ofrece una síntesis de lo que se ha dicho y estudiado sobre el pueblo rarámuri. Asimismo, sus interpretaciones me parecen fundamentales para esta reflexión, ya que coinciden con mi propia experiencia.

²⁴³ El término *Tarahumara* se ha utilizado en general para referirse a este pueblo indígena del noreste de México. Ellos se autodenominan *Rarámuri*, más adelante veremos qué significa y cómo es que su identidad está íntimamente *ligada* a su forma de ser cristianos-católicos. Para fines prácticos, buscaré emplear de forma más regular el término Rarámuri, aunque en ocasiones diré Tarahumara de forma indistinta.

²⁴⁴ Respecto a ello, John G. Kennedy asegura que las condiciones ecológicas ejercen una fuerte influencia en la vida de los rarámuri, y afirma que las cuestiones y aspectos de sus prácticas religiosas están íntimamente unidas a su adaptación al medio ambiente. John G. Kennedy, *Tarahumara of the Sierra Madre. Beer, Ecology and Social Organization*, AHM Publishing Corporation, Arlington Heights, 1978. El autor fue un antropólogo estadounidense y psiquiatra. Nació en el año de 1927, y murió el año 2011 en Pasadena, California. Dedicó gran parte de su vida a convivir con los tarahumaras. Sus estudios antropológicos giran en torno al consumo del tesgüino (bebida de maíz fermentado), las carreras y sus relaciones basadas en el humor y la ecología. Su trabajo se ha centrado mucho en hablar de los rarámuri *gentiles* o no cristianos, aunque no puedo asegurar si hoy en día esa acepción sigue siendo vigente, parece que hay aún rarámuri que, siendo cristianizados de un modo, decidieron vivir alejados del calendario cristiano, aunque sus costumbres quedaron salpicadas de cierto cristianismo, no tienen templos ni se reúnen a celebrar fiestas explícitamente cristianas.

de-abajo ha sido una de las categorías sensibles más comúnmente registradas en la etnografía sobre los rarámuri.²⁴⁵

El *mundo de arriba* es el que les enseñaron sus abuelos, el de los *anayáwari*,²⁴⁶ es “lo que construye y reafirma el bienestar colectivo e individual de los rarámuri, que fortalece el caminar conjunto con formas equitativas y justas.”²⁴⁷ Optar por este mundo es lo que les convierte en *caminantes*, es decir, alguien que tiene un sentido que le permite elegir “cómo comportarse, hacer, proceder, vivir y existir”.²⁴⁸ La realización rarámuri toma la forma de este *mundo-de-arriba*. Rarámuri se puede traducir, literalmente, como *pie corredor*, o *los de los pies ligeros*²⁴⁹ con lo que el camino se convierte en una categoría importante:

Los rarámuri o tarahumaras son aquellos que, como hombres por el mundo y como estrellas por el cielo, caminan bien [...]. Para los rarámuri «todo tiene su camino [...] las aguas, el sol, las

²⁴⁵ José Alejandro Fujigaki Lares, “Caminos que bifurcan y multiplican mundos. Alteridades | identidades entre los rarámuri de Chihuahua” en Carlo Bonfiglioli, Alejandro Fujigaki Lares y María Isabel Martínez Ramírez (Coords.), *Reflexividad y alteridad*. Vol. I, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas, Ciudad de México, 2019 (*Serie Antropológica* 27) p. 358. Sobre los *dos mundos* podríamos decir que el-mundo-de-arriba es el mundo religioso, y que el-mundo-de-abajo es el mundo profano: moderno, secular y fragmentado. José Alejandro Fujigaki Lares es Antropólogo Social por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Maestro y doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México, realizó una estancia posdoctoral en el Museo Nacional, de la Universidad Federal de Rio de Janeiro, Brasil, y actualmente realiza una estancia posdoctoral en el mismo instituto con el proyecto: “Sostener el mundo” en el Antropoceno. Hacia una ecología (cosmo) política de los rarámuri de México, asesorado por la Dra. Elena Lazos Chavero. Su trabajo de campo ha sido entre los rarámuri desde el 2002, abordando diversos procesos como la muerte, el sacrificio, la noción de persona, la ritualidad, la mitología y la locura. Recientemente enfoca su pensamiento al conocimiento indígena como teoría etnográfica y sus estrategias de relación con los sistemas socio-ecológicos. Su estudio complementa nuestra reflexión muchísimo, y sus nociones de persona-rarámuri nos permiten abordar, desde el estudio etnográfico, el ser y el estar de los tarahumaras. Su visión es amplia y me parece que complementa los otros estudios referidos sobre el pueblo tarahumar, su religión y su ritualidad.

²⁴⁶ A partir de este punto, todas las definiciones lingüísticas del rarámuri y sus correspondientes traducciones al español serán tomadas del Diccionario rarámuri-español de David Brambila. *Anayáwari* s. (anayá: en tiempos pasados): los antiguos, los antepasados: *echi regpa anayá anayáwari ko ba*: así nos lo transmitieron nuestros antepasados (es nuestra tradición); *suwaba machié tú anayáwari ko ba*: los antiguos lo sabían todo. David Brambila, *Diccionario rarámuri-castellano*, Obra Nacional de la Buena Prensa, México, 1976, p.21. Más adelante retomaremos este término, de radical importancia en la religión rarámuri.

²⁴⁷ “Los rarámuri se refieren a «caminar juntos», «caminar unidos», «caminar apretados», «todos juntos», «seguir la voz – consejos – de nuestros antepasados», etcétera.” José Alejandro Fujigaki Lares, “Caminos que bifurcan y multiplican mundos...”, p.371

²⁴⁸ *Ibidem*, p.361

²⁴⁹ Raramuri O.F. Rarómari (SEEL); Rarámari: s. (rará: pie, mari: corredor): // (a) rarámuri, tarahumar; persona o cosa perteneciente a esta raza.

nubes, las flores y demás. Vivir en armonía significa seguir este camino marcado por Dios – pues este fue recorrido y marcado primero por Tata Riosi, para que después los rarámuri supieran por donde caminar –»²⁵⁰

Así pues, camino abarca aspectos esenciales del pueblo rarámuri: el cuerpo está compuesto por caminos internos de sangre²⁵¹ y por caminos que transitan las almas en sueños, o los que hay que realizar para curarse. Caminos también son los que Dios cruza en el día, lo que significa su ritualidad: “Todos esos andares deben ser recorridos colectivamente. Los rarámuri los transitan cotidianamente para visitar amigos y parientes con el fin de multiplicar y de cuidar los lazos necesarios para ser rarámuri. En este mundo se hace camino siendo y haciéndose caminos.”²⁵²

En suma, el *mundo de arriba* es la respuesta más contundente que los rarámuri construyeron frente a lo que históricamente tuvieron que hacer frente.²⁵³ Y el centro de esta respuesta está ubicado en la religión, por lo cual ésta para los rarámuri “ocupa un lugar

²⁵⁰ María Isabel Martínez Ramírez, *Teoría etnográfica. Crónica sobre la antropología rarámuri*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, Ciudad de México, 2020, (*Serie Antropológica 28*), pp.20-23. María Isabel Martínez Ramírez es académica del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Se licenció en Antropología por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, y obtuvo la Maestría en Antropología Social por la Universidad Nacional Autónoma de México, misma casa de estudios en la que se Doctoró en Etnología. Su trabajo sobre los rarámuri ha estado marcado por varias estancias desde el año 2002. La obra citada gira en torno al registro del proceso de construcción de una teoría etnográfica sobre la antropología rarámuri, y utiliza una metodología en la que describe las distintas formas de producción de conocimiento de los rarámuri. Su trabajo trata con los rarámuri como agentes teóricos, antes que como sujetos pasivos. Es uno de los acercamientos etnográficos más recientes sobre los rarámuri, por ello la importancia de su mención en la presente reflexión. *Tata Riosi* es traducción al Rarámuri de Dios Padre o Tata Dios.

²⁵¹ Las venas son, en su lengua, literalmente caminos de sangre: *la'a boára*, o *laboára* es vena, que se traduce como *camino de sangre*: Láboara O.F. labura s. anat. (la: *sangre*; bo: *camino*):

vena, arteria, vasa sanguíneo, David Brambila, *Diccionario Rarámuri-Castellano (Tarahumara)*... p.281

²⁵² María Isabel Martínez Ramírez, *Teoría etnográfica...*, p.23. En la misma línea, Alejandro Fujigaki afirma que determinado caminar será el que defina la condición moral y el tipo de camino y mundo que actualizará la persona. El concepto-camino es transversal en el mundo rarámuri, ya que atraviesa la experiencia individual y colectiva, lo fisiológico, psicológico, social y cósmico. Pero “cruza también distintos ámbitos porque afecta los procesos de salud/enfermedad, cuerpos/almas, vigiliassueños, cotidiano/rituales [...] De la misma manera, atraviesa las formas/contenidos de la sociabilidad entre los diferentes seres del mundo: antropomorfos/no antropomorfos, rarámuri/no rarámuri, vivos/muertos.” Alejandro Fujigaki Lares, “Caminos que bifurcan y multiplican mundos ...”, pp. 361-362

²⁵³ Pedro Juan De Velasco Rivero, *Danzar o morir...*, pp.40-42

fundamental”²⁵⁴ en su vida cotidiana. Así es que la experiencia religiosa de los rarámuri permite la manifestación y la ostensión de eso que determinamos como la realidad *fundamental*. Sin embargo, resulta interesante constatar que rechazaron “prácticamente toda influencia cultural de los blancos”²⁵⁵ pero que “una gran parte [...] aceptó las fiestas y el bautismo católico, hasta llegar a ser de éste un signo de autoidentificación.”²⁵⁶ A partir de lo cual, el pueblo tarahumara estableció una “«superestructura» política, religiosa y moral”.²⁵⁷ El pueblo rarámuri, al ser sumamente simbólico y ritual experimentó una *ruptura de nivel* que afectó su dimensión teológica. Es decir, un cambio religioso tal que los llevó a identificarse como *los bautizados*, o sea: *Rarámuri-Pagótuame*. La palabra pagótuame,²⁵⁸ en el idioma rarámuri, es la palabra que designa a quienes son bautizados ¿Cómo es que construyen esta identidad? Haremos un recorrido analítico que nos ayudará a responder esta pregunta.

b. Identidad indígena-religiosa

Efectivamente, los rarámuri realizaron “una síntesis propia en la que raramurizaron el cristianismo recibido y cristianizaron lo rarámuri ancestral hasta el punto de autodefinirse, así como etnia: los hombres–cristianos, los ‘rarámuri–pagótuame’.”²⁵⁹ Síntesis que construyeron en resistencia a la presencia de agentes extraños a su vida, a saber, los españoles y sus intentos

²⁵⁴ *Ibidem*, p.41

²⁵⁵ *Idem*

²⁵⁶ *Idem*

²⁵⁷ *Ibidem*, p.42

²⁵⁸ Pagótuame O.F., pagótukame s.: bautizado (a), cristiano (a): *we ga’rá onéame nisi; ga’rá pagótuame nisi*, sean hijos de buen Padre; sean buenos cristianos. David Brambila, *Diccionario Rarámuri-Castellano (Tarahumara)*...p.421

²⁵⁹ Jesús Ricardo Robles Oyarzun, “Los Rarámuri Pagótuame” en Manuel Marzal (Ed.), *El Rostro Indio de Dios*, Centro de Reflexión Teológica/Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 1994 (*Colección Teología 9*), p.34. Jesús Ricardo Robles Oyarzun nació el 19 de mayo de 1937 en San Luis Potosí, México, y murió el 4 de enero de 2010 en Sisoguichi, Sierra Tarahumara. Como jesuita estudió filosofía en la ciudad de México y teología en Canadá. Desde 1964 vivió con los Rarámuri y acompañó su vida religiosa y cotidiana. El texto citado es uno de los pocos escritos que realizó el autor. Sin embargo, lo hace desde una postura que me parece de radical importancia. Como bien dice el autor mismo “De la fe de un pueblo sólo se puede dar testimonio. Eso quisiera ahora, después de un acompañamiento prolongado, en el que, al buscar compartir el evangelio, los evangelizadores vamos siendo evangelizados por los rarámuri–pagótuame: los hombres bautizados, como se dicen ellos mismos”, hablará de los rarámuri como quien habla de un afectuoso testimonio pastoral de un acompañamiento largo y callado. Me parece que su visión complementa muchísimo la de Pedro de Velasco, también jesuita.

de imposición violenta.²⁶⁰ En este periodo de su historia,²⁶¹ los rarámuri se vieron obligados a la confrontación ocasional. Pero su respuesta más eficaz fue huir a las partes menos accesibles de las montañas, en la Sierra, para no verse obligados a ser *reducidos* a pueblos o a trabajar para los conquistadores.²⁶²

A pesar de estos conflictos, los rarámuri mostraron cierto interés y atracción por los misioneros jesuitas, quienes de hecho fueron los primeros extraños en pisar sus tierras. Con todo, a pesar de las buenas intenciones de los religiosos, era inevitable que su presencia llevara consigo los intereses de la corona española, es decir, la apertura de minas, la construcción de pueblos que representaba un cambio radical en el modo rarámuri de ser y de estar en el mundo. En razón de ello, los españoles y los rarámuri tuvieron que llegar a un momento de entendimiento mutuo que “debió basarse en intereses y valores comunes a ambas culturas, en coincidencias externas al menos, si se tiene en cuenta el prolongado rechazo del indígena ante imposiciones que sí consideró intolerables [...]”²⁶³

Ciertamente hubo coincidencias, pero éstas no fueron superficiales, al menos no en las razones o motivos del cambio religioso que tienen que ver con la disposición simbólica y ritual del pueblo rarámuri. Hay distintos estudios que señalan la causa de este cambio en factores externos, a saber, la imposición *violenta* de la fe y la destrucción de su sistema cultural, económico, político y religioso que les obligó a un reajuste ideológico. No obstante, estas causas no explican por sí mismas este cambio, como veremos a continuación.

Primero, nos preguntaremos si hubo una tal imposición violenta de la fe. Es cierto que en el caso de los rarámuri no podemos hablar de masacres indígenas o de guerras prolongadas.²⁶⁴ Hubo tensiones violentas registradas, pero es evidente que ni los españoles

²⁶⁰ Tanto de la fe cristiana-católica como del trabajo forzado en las minas, y las conocidas *encomiendas*.

²⁶¹ Segunda mitad del siglo XVII.

²⁶² Pedro Juan De Velasco, *Danzar o morir...*, pp.42-43

²⁶³ Jesús Ricardo Robles, “Los Rarámuri Pagótuame” ... p.28

²⁶⁴ Pedro Juan De Velasco, “*Danzar o morir...*”, p.333

podieron *reducir*²⁶⁵ a los rarámuri a pueblos controlables, ni los rarámuri pudieron expulsar de sus tierras por completo a los españoles que tenían ventajas en armamento, tecnología y abastecimiento de provisiones.²⁶⁶

En esta situación, ambas partes, conquistadores y rarámuri, aprendieron a convivir entre sí. De tal suerte que “era evidentemente imposible lograr imponer el cristianismo por la fuerza”²⁶⁷ y los pocos intentos forzados resultaban contraproducentes. Gracias a ello, los rarámuri pudieron conservar, hasta el día presente, ceremonias y rituales que ya realizaban antes de la llegada de los extranjeros; pero no las disfrazaron de cristianismo, sino que siguen tan vigentes como fueron antes. Por lo tanto, podemos afirmar que su adopción del cristianismo no fue por la fuerza, los rarámuri respondieron como mejor supieron hacerlo: desde su ser religioso. Así optaron por recibir la nueva religión.

¿Cómo fue este cambio? Ciertamente, la *evangelización* no fue un aporte superficial. Debido a la falta de comprensión de lo simbólico por parte de algunos antropólogos y estudiosos de la cultura, se ha llegado a pensar que los rarámuri tiene por dioses al sol, a la luna, y hasta el lucero de la mañana.²⁶⁸ Pero los rarámuri encontraron que:

²⁶⁵ Sobre esto de la reducción de la nación Rarámuri a pueblos establecidos por los españoles hablaré más adelante. El término viene de las expresiones de los misioneros y del vocabulario de la época. Me parece pertinente tener eso en cuenta, ya que no implica una *reducción* como una disminución o una mutilación, aunque sí tiene algo de esas acepciones. Dejaré el término tal cual es empleado por Pedro de Velasco, no ahondaré más en su significado o su relación con acepciones como las mencionadas.

²⁶⁶ En razón de su forma de ser, los Padres Tardá y Guadalajara nos dicen sobre los rarámuri que: “La nación Tarahumara no es de las más bárbaras que comen carne humana, ni es amiga de guerras ni de salir de sus tierras, ni consiente que ninguna nación se mezcle con ellos y entre a vivir a sus tierras y por esto pelean con tan grande valor que los Tobosos les temen y no se atreven a buscarles; aunque entren en otras tierras, nunca entran a los pueblos de estas nuevas conversiones que es lo principal y lo más puro de la Tarahumara”, citado por Pedro Juan De Velasco, “*Danzar o morir...*”, p.334

²⁶⁷ *Ibidem*, p.336

²⁶⁸ Luis González Rodríguez tiene estos tres apartados cuando habla de la religión rarámuri, el sol, la luna y el lucero de la mañana como deidades rarámuri. Luis González Rodríguez, *Tarahumara. La sierra y el hombre*, SEP/Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 1982. El autor nació en la ciudad de México el 8 de abril de 1924, y murió el 19 de enero de 1998 en la ciudad de México. Fue jesuita de 1939 a 1970, y se especializó en el estudio e investigación de la historia y antropología del pueblo Rarámuri. Su texto me pareció importante de revisar, aunque percibo su postura un tanto científicista y con juicios que a mi parecer han sido superados por otros estudios etnográficos y antropológicos.

[...] el Dios único de ambos, de los rarámuri y los misioneros, debió coincidir en lo fundamental como para no contraponer al que es Padre, Hijo y Espíritu, con el que es Padre–Madre. La imagen de Dios debió ser compatible por sus prerrogativas como creador, remunerador, protector, y por sus acciones paternas que, traducidas por la acción misionera, debieron coincidir también. De nuevo, la imagen de Dios debió verse enriquecida, y así la adoptaron sin contradicción a su paso.²⁶⁹

Ahora bien, en segundo lugar, habrá que preguntarnos si hubo tal destrucción del sistema cultural rarámuri. En efecto, “el cambio de fiestas y de religión no se debe ni a la imposición directa de la religión cristiana, ni a la destrucción violenta de la religión”²⁷⁰ de los rarámuri, sino a dos factores que describen este reajuste religioso o *conversión*. Uno tiene que ver con los cambios en general. Es decir, la imposición del sistema (social, político, económico y religioso) español que tocaba todas las dimensiones del sistema cultural indígena. Esta presencia de los españoles provocó un “desajuste fundamental”,²⁷¹ cuyo modo más certero (simbólicamente) “era la «reducción» de los indígenas a pueblos”.²⁷² Esta *reducción* consistía en arrancar a los rarámuri de su modo de ser y de estar en el mundo y traerlos al modo español, lo cual tenía consecuencias a nivel ecológico, económico, político y cultural. Los rarámuri comprendieron que ésta era la clave de aniquilación de su modo de ser y la imposición total del sistema español,²⁷³ y resistieron a ello de forma que hasta el día de hoy viven esparcidos en largas extensiones de territorio y se congregan casi exclusivamente para celebrar las fiestas religiosas.²⁷⁴

²⁶⁹ Jesús Ricardo Robles, “Los Rarámuri Pagótuame” ... p.37

²⁷⁰ Pedro Juan De Velasco, “Danzar o morir...”, p.339

²⁷¹ *Ibidem*, p.340

²⁷² *Ibidem*, p.341

²⁷³ Y también implicaba un cierto grado de esclavitud hacia ellos por parte de los españoles, en cuanto a la imposición del sistema que era dado por los intereses españoles y su sistema de trabajo que beneficiaba a los conquistadores, evidentemente de un grado social “mayor” al de los conquistado. *Idem*.

²⁷⁴ Las fiestas religiosas son “algo más que ceremonias religiosas. Son reuniones sociales, momentos propicios para realizar elecciones y ocasiones para importantes rituales. En las fiestas [los rarámuri] entran en mejores relaciones de conocimiento mutuo con los demás miembros de su pueblo. Se come y se bebe abundantemente.” Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg, *Los Tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México, 1986, p.458. Wendell Clark Bennet nació en Marion, Indiana, EUA, en 1905, y murió en 1953, fue un arqueólogo estadounidense que se desempeñó como profesor

El otro factor sería afirmar que el pueblo tarahumara adoptó ciertas herramientas y estructuras de la cultura invasora, tomadas únicamente como forma de supervivencia, para poder “sobrevivir como *rarámuri*: guardando su libertad e identidad frente al blanco”.²⁷⁵ En el ámbito económico-ecológico hubo dos adaptaciones fundamentales, a saber, su retiro hacia las montañas y la introducción del ganado, así como el uso del arado y el hacha como instrumentos de cultivo y recolección. En lo político, el cambio se dio también adoptando la estructura de gobierno y organización introducida por los misioneros jesuitas, para así poder conservar un gobierno propio²⁷⁶ que les da autoridad y control validado por el mismo pueblo *rarámuri*. Esto permitió una mayor cohesión frente a la crisis provocada por los desajustes fundamentales, así como la conservación de sus propias leyes y valores.

Con todo, lo que hemos dicho no termina de explicar el cambio religioso. Hay que preguntarnos cómo se dio este cambio fundamental o *conversión* que no fue impuesta. Lo más obvio sería pensar que esta adaptación del cambio religioso fue también una mera forma de conservación de la identidad *rarámuri*. Pero de haber sido así no habría sido una *ruptura de nivel* tal que transformó su identidad hasta la raíz. La aceptación de las fiestas religiosas y de los sacramentos católicos no tuvo que ver con una aceptación práctica que permite la supervivencia biológica o se reduce solamente a la cohesión comunitaria.²⁷⁷

En efecto, hay elementos *ancestrales* de su cultura que pervivieron y se adaptaron a esta nueva forma de vivir, a saber, “ritos, ministerio de servicio; formas de relacionarse con Dios, el hombre y el mundo”.²⁷⁸ Lo que suscitó este cambio es que los *rarámuri* poseen un sistema

en la Universidad de Yale. Se graduó en antropología por la Universidad de Chicago y se especializó en arqueología andina. Escribió la segunda parte de este libro, centrándose en lo concerniente a las relaciones humanas y a la organización social de los *rarámuri*. Robert Mowry Zingg nació en El Paso, Texas y murió en 1957. Colaboró con la primera parte del presente libro, y su estudio pone atención en las actividades económicas de los *Rarámuri*. Este libro representa una visita obligada en el estudio del pueblo *Rarámuri*. A pesar de diferir con algunas interpretaciones que realizan, creo importante referir su trabajo en el presente estudio como base fundamental de lo que se ha estudiado y dicho sobre los *rarámuri*.

²⁷⁵ Pedro Juan De Velasco, “*Danzar o morir...*”, p.343

²⁷⁶ Vigente hasta el día de hoy.

²⁷⁷ Factor de importancia que abordaremos más adelante y que ya hemos mencionado.

²⁷⁸ Jesús Ricardo Robles, “Los *Rarámuri* Pagótuame” ... pp. 34-35

de abstracción simbólico, y no conceptual.²⁷⁹ El símbolo, siendo más flexible y susceptible de ser interpretado y reinterpretado, fue el canal por el que los rarámuri pudieron reinterpretar elementos ancestrales y cristianos. En símbolos se enriquecieron los contenidos de su fe y sus expresiones religiosas sin perder su identidad.²⁸⁰

El símbolo tiene la función de vincular lo fragmentado. La organización simbólica de los rarámuri no se vio amenazada frente a un sistema simbólico y ritual nuevo, sino que en esta novedad encontraron terreno sobre el cual poder incluso reforzar su propia religión. Lo simbólico realizó su papel de vinculación, de resarcir lo separado. De cierta manera, podríamos afirmar que la religión rarámuri, previa a la presencia española, contaba con las características necesarias para ser compatible con el cristianismo, la nueva fe. Es decir, su capacidad simbólica reaccionó, de forma que amalgamó el cristianismo con su modo de ser y estar en el mundo, complementándolo y haciéndolo suyo. Así fue que los rarámuri aceptaron “[...] la intervención directa de los misioneros en su vida y expresiones religiosas. [...] Asimismo, los símbolos y formas o normas litúrgicas (e incluso normas morales) «cristianas»”.²⁸¹ Este cambio “era vital en el sentido estricto de la palabra”²⁸² debido a que en él se jugaba “el orden del cosmos y la vida de los hombres”.²⁸³ En razón de este cambio, son tres los elementos que propiciaron esta conversión fundamental.

El primero es la figura de los misioneros jesuitas, cuyas acciones y actitudes tuvieron una influencia positiva en la aceptación del cambio religioso. En la vida de los misioneros podemos constatar cómo:

²⁷⁹ *Ibidem*, p.35. Este me parece el punto principal de la radicalidad que la cultura Tarahumara presenta en contraposición a la cultura moderna occidental: en vez de abstraer a conceptos inocuos, los rarámuri tienen esta capacidad plástica de abstraer el mundo en símbolos, y es por ello por lo que su vivencia religiosa es compleja y va más allá de lo exclusivamente religioso, es decir, empapa todos los niveles de su vida y de su estar en el mundo. Los rarámuri son una cultura profundamente religiosa, sí, por esta capacidad maravillosa de abstracción simbólica y ritual.

²⁸⁰ *Idem*

²⁸¹ Pedro Juan De Velasco, “*Danzar o morir...*”, p.353

²⁸² *Ibidem*, p.354

²⁸³ *Idem*

Los valores profundos de la evangelización debieron ser lo significativo para un pueblo que no da gran importancia al discurso conceptual... Hemos visto como hubo misioneros que los defendieron de los mineros que querían reclutarlos por la fuerza, que justificaban las rebeliones para «sólo defender lo que juzgaban ser suyo», que adoptaron sus formas de cortesía, que veían los valores de la cultura, que introdujeron pastoreo y cultivos, que fomentaron un nuevo sistema de autoridades y así los consolidaron, que aportaron un nuevo sentido de pueblo en torno al templo con nuevas fiestas y danzas, instrumentos musicales y ritos nuevos.²⁸⁴

Luego, el segundo elemento sería la predicación jesuítica. En ello hay una doble característica que jugó a favor del cambio, a saber: la retórica y la autoridad que los jesuitas demostraron y tuvieron; y que los contenidos doctrinales establecían un terreno común entre la concepción rarámuri y la concepción cristiana del mundo, por lo cual “los valores que viven actualmente los rarámuri como valores morales son muy cristianos y muy antiguos”.²⁸⁵ También podríamos decir que este terreno común está relacionado con el sistema ritual “[...]el hecho de que todo el «mito» evangélico estaba respaldado por un ritual virtuoso y gráfico (al cual, a su vez daba sentido) [...]”.²⁸⁶

Consecuentemente, el tercer elemento es el de las fiestas. Este es quizá el factor más importante de la conversión, tanto en su aspecto litúrgico como en sus elementos complementarios y partes materiales. El interés de los rarámuri en las fiestas llevaba generalmente a la conversión al cristianismo.²⁸⁷ En virtud de su cualidad predominantemente simbólica y ritual, los rarámuri recibieron los símbolos y ritos cristianos en su lenguaje fundamental:

Este era un modo efectivo no sólo de interesarlos por la nueva religión sino de «explicársela», por medio de símbolos y ritos, de una manera adecuada a su mentalidad. Las fiestas les proporcionaban la posibilidad de vivir la fe cristiana de una forma análoga y acomodada a sus

²⁸⁴ Jesús Ricardo Robles, “Los Rarámuri Pagótuame” ... p. 37

²⁸⁵ *Ibidem*, p.39. Isabel Martínez nos dice que ser rarámuri es ser hijo o hija de Dios, descendiente de padre o madre rarámuri. Esto implica la continuidad de vivir, habitar y trabajar como rarámuri. Vivir como rarámuri es “caminar por el *anayáwari boé* (el camino de los antepasados) o la costumbre. Esto les da *el alma que deben tener*”. María Isabel Martínez, *Teoría etnográfica...* pp.125-126

²⁸⁶ Pedro Juan De Velasco, “*Danzar o morir...*”, p.356

²⁸⁷ De los rarámuri y hasta de los españoles, *Idem*

propias experiencias religiosas y, al mismo tiempo, eran una especie de *argumento* que motivaba el paso a la nueva religión. En efecto, a veces se piensa, desde la posición dogmático-moral de Occidente, que los indígenas se dejaron fascinar por el colorido y el aparato festivo, y que su asentimiento a la nueva fe fue algo infantil e ingenuo, no basado en *razones* o *convicciones*; por tanto, superficial (todo lo cual va muy de acuerdo con el prejuicio de la «simplicidad de los primitivos»). Pero, para una mentalidad fundamentalmente ritual, la mayor complejidad y riqueza simbólica manifiestan una religión más «convigente», más «coherente», y son un motivo válido, aunque no único, de conversión.²⁸⁸

La experiencia religiosa de los rarámuri se condensó en la fiesta. Su ser y estar en el mundo, su síntesis simbólica y ritual, está manifestada en todo lo que compone la fiesta religiosa rarámuri. En virtud de ello, se vuelve necesario que ahondemos en este elemento axial de la religión de los tarahumaras.

c. La fiesta: lugar de construcción identitaria fundamental

Las fiestas conservan y expresan la identidad rarámuri, es decir, son su memoria. Podemos afirmar que “la identidad rarámuri está esencialmente ligada a la religión y, en concreto, a las fiestas.”²⁸⁹ Por lo tanto, las fiestas serán el lugar privilegiado en el que se construye y se mantiene la identidad rarámuri, y es también el lugar en donde se reelaboró su comprensión del mundo, su experiencia religiosa anterior al cristianismo. Al mismo tiempo, esto permitió que se conservaran, transmitieran y expresaran su identidad y sus valores fundamentales. El pueblo tarahumar no tiene ningún tipo de documento histórico: no hay escritura ni pintura, ni artes gráficas o monumentos, “no tienen forma de «fijar» o «escribir» su historia”.²⁹⁰ Los rarámuri aprenden todo en la vida o a propósito de lo vivido.

Ahora bien, sabemos que desde el pensamiento de Zubiri la marcha hacia el fundamento es problemática ya que es marcha real y física, es decir tanteo. Tanteo es un intento de probación, por lo tanto, probación física de la realidad. Y en dicha probación física

²⁸⁸ *Ibidem*, p.357

²⁸⁹ *Ibidem*, p.361

²⁹⁰ *Idem*

de la realidad se da la religación al poder de lo real, de donde religación tiene el carácter de experiencia. En este caso, los rarámuri hacen probación física del poder de lo real, es decir, hacen religadamente su propia persona y para hacerse realidad personal necesitan de un fundamento, que se da en la religación física a la comunidad como fundamento-comunión, a través de la fiesta, de su hacer cotidiano en el camino y el trabajo. La experiencia rarámuri es tal que se convierte en acceso al fundamento, a Dios:

No hay canales teóricos de aprendizaje en la cultura. Eso explica además que el acto de creer sea el mismo acto de cumplir, porque lo que se ha aprendido en la experiencia de la vida deja marca, mientras que lo aprendido en teoría queda opcional y se puede cumplir o no. [...] Se diría que el rarámuri ha hecho una opción metodológica para transmitir y aprender su cultura: descartar los discursos teóricos para garantizar que lo que se aprende sean convicciones [...] ²⁹¹

El lugar de su creer es la vida y sus relaciones. Para los rarámuri no se puede saber ni comprender de otro modo, no hay otro camino para recibir y ofrecer verdades. ²⁹² Su epistemología se da en las relaciones y en la vida, en su hacer y en su optar. Por lo tanto, las fiestas y los ritos religiosos se convierten en el medio privilegiado por el que fijan y conservan lo que los rarámuri son y creen, son el depósito de su cultura y el medio de conservación de la misma y de la comunidad. Cuando los rarámuri hacen tal probación física de la realidad, y se va realizando como tal rarámuri, hacen camino: por probación física podríamos entender, desde las categorías rarámuri, el camino. Es decir, el camino es su probación física de la realidad. Pero, para enfatizar un elemento contrario a la situación del individualismo en la actualidad, su religación se da de forma comunitaria, su hacerse humanos depende de los otros, ello les da también identidad y sentido, ello les lanza a la realidad.

Por otro lado, necesitamos profundizar en lo que hablamos sobre El-mundo-de-arriba, o el camino de los *anayáwari*, que es el camino de los antiguos. Cuando bailan, los rarámuri

²⁹¹ Jesús Ricardo Robles, "Los Rarámuri-Pagótuame" ...pp.43-44

²⁹² "[...] no tienen forma de «fijar» o «escribir» su historia. En cuanto a la tradición oral, las leyendas son escasas y están sumamente fragmentadas. Tampoco tienen divisiones de clanes o listas genealógicas [...] Existen poquísimas referencias a hechos históricos anteriores a las generaciones todavía vivas y aun éstas son vagas y prácticamente anacrónicas." Pedro Juan de Velasco, *Danzar o morir...* pp.361-362

afirman que bailan como los antiguos, cuando hacen fiesta lo hacen como los antiguos, lo cual conlleva una verdadera historicidad, ya que las fiestas de hoy son, en muchos sentidos, idénticas a las de hace 300 años²⁹³. Bailar como los antiguos “remite al aspecto de contenido o depósito. La fiesta es la acción misma—la religión—de esos viejos”.²⁹⁴ Pero los *anayáwari* no son exclusivamente los antepasados cuyos nombres aún pueden mencionar: son los antepasados míticos.

En consecuencia, los *anayáwari* son la condición de posibilidad que detona y alienta la religión rarámuri, son los que les enseñaron el orden cósmico, quienes trajeron la existencia total del cosmos rarámuri. Gracias a los *anayáwari* los rarámuri son lo que son hoy, es decir, el mundo se *funda* porque no nace del caos de la homogeneidad, sino de la adquisición del *punto fijo* que permite la reactualización de lo que los *anayáwari* hacían. Con ello el mundo se puede restaurar a su condición *fundamental*. Y no solamente su fundamento, sino que se reactualiza la comunidad, la pertenencia a ella y su identidad como rarámuri-pagótuame.

En el baile, en la acción ritual de la fiesta, se repite la acción fundadora de los *anayáwari* y el mundo se recrea, es “ese acto que está en la base de la organización del cosmos y que es fundamento”²⁹⁵ de su religión, de su identidad fundamental. Al mismo tiempo, la fiesta es también el depósito de su fe. En esta línea, la imagen que tienen de Dios, de Onorúame²⁹⁶ es importantísima para comprender que a través de la fiesta es que acceden al *fundamento* absoluto y de lo que son. Primero, Onorúame es Padre—Madre, lo cual convierte a los rarámuri en sus hijas e hijos. Es creador,²⁹⁷ sí, pero también es pastor porque congrega para recuperar

²⁹³ Es más, podríamos afirmar que va más allá, a sus primeras formas de expresión simbólico-religiosa.

²⁹⁴ Pedro Juan de Velasco, *Danzar o morir...*, p.362

²⁹⁵ *Idem*

²⁹⁶ Emplearemos también este nombre para referirnos a Dios, como lo hacen los rarámuri. Onorúame significa literalmente *El que es Padre de todos*. Es el Dios Padre—Madre en el que creen los rarámuri. “Todo rarámuri debe seguir el buen camino, el que Dios—Onorúame estableció desde el principio del mundo; debe respetar la tradición, repetir lo que hicieron los *anayáwari* (antepasados) y seguir celebrando las fiestas, ofreciendo maíz y tesgüino a Dios.” Alejandro Fujigaki cita a Sariego en su trabajo, José Alejandro Fujigaki Lares, “Caminos que bifurcan y multiplican mundos” ..., p.357

²⁹⁷ “Los recursos otorgados por Dios a los *anayáwari* definen en gran medida el campo de moralidad rarámuri. En un primer momento [de la creación] Dios entrega las semillas para la agricultura. Tras la segunda destrucción, otorga animales para fertilizar los terrenos de cultivo, el régimen de alimentación, el sacrificio

la armonía del mundo: en la fiesta se ayuda a Onorúame en su lucha con *el de abajo*,²⁹⁸ se pide perdón por los desvíos del camino. El rarámuri ayuda a Onorúame por la fiesta, y la fiesta es el modo en que Onorúame salva al rarámuri: conservando su cultura, reuniéndolo, haciéndolo pueblo. El sentido del rarámuri está en la fiesta, en los rituales religiosos.

Hay otra característica de Dios– Onorúame que me parece de radical importancia, y que podría restaurar la imagen de Dios en crisis de la sociedad contemporánea: Es un Dios pobre de un pueblo pobre, un Dios rico sería una contradicción y un absurdo para los rarámuri:

Para ser compasivo como Dios, para dar de comer, hay que ser desprendido, generoso; y el que es así es pobre, no puede acumular. Para ser misericordioso hay que haber padecido privaciones. Por eso su Dios necesita y apetece los alimentos y la bebida de los rarámuri; por eso se los pide por presagios para que sean hermanos entre sí. El lenguaje es simbólico: compartir comida es compartirlo todo; y ser pobre no es la simple carencia, sino la actitud rarámuri ante las cosas y las personas.²⁹⁹

ritual y la danza. En un tercer momento enseña la fórmula ritual para realizar cualquier ofrecimiento a los cuatro puntos cardinales [...] María Isabel Martínez Ramírez, *Teoría etnográfica...* p.115 En esa misma línea, la autora afirma que Hay un “vínculo vital y parental entablado míticamente entre los rarámuri y Onorúame por medio del soplo divino. Este acto de creación se reactualiza durante la gestación de todos los rarámuri. [...] el proceso de creación mítica se recrea dentro del vientre de la mujer para producir la vida y reactualizar el vínculo parental con Onorúame.”, *Ibidem*, p.123

²⁹⁸ Dijimos que el rarámuri tiene dos mundos a elegir, El-mundo-de-arriba o El-mundo-de-abajo. El primero lo describimos, pero el otro mundo, el que se contrapone, es el mundo del mestizo o *chabochi*. El que vive abajo, el *re're betéame* es una figura presente en la cultura y la religión rarámuri. El que vive abajo, o el diablo podríamos llamarle, también tiene sus hijos, los *chabochi*: “Chabochi es una palabra despectiva, que viene de un tipo de araña; que pasa de calificar la barba como multitud de arañas en la cara. Literalmente de ‘arañado’ pasó a ser ‘barbado’ y de ahí sinónimo de español invasor. Actualmente [...] la palabra designa a esa otra raza, la de los blancos o mestizos mexicanos; pero más que a ella, sobre todo cuando lleva claro acento despectivo, designa a lo no humano, al malo, al violento, al ladrón, al acaparador, al egoísta.” Jesús Ricardo Robles, “Los rarámuri pagótuame” ... p.46. La imagen que los rarámuri tienen de la cultura occidental invierte los valores: actitudes o virtudes como el ahorro, concepciones como reyes o señores de personas poderosas, son contrarias a los valores rarámuri. “Nuestro mundo, para ellos, es el reino del que vive abajo”, *Ibidem*, p.47. Para ser más contundentes, podemos pensar que, si nos decimos cristianos, nuestro mundo tendría que parecerse más al de los rarámuri.

²⁹⁹ *Ibidem*, p.45

En consecuencia, la pobreza rarámuri es una opción por la hermandad.³⁰⁰ Onorúame es también *Eyerúame*,³⁰¹ es decir, Madre. El Dios Padre–Madre es una riqueza: a las cualidades de padre se añaden las de madre, es decir, Dios da vida, alimenta, cuida, nutre y cobija. Como dijimos, Onorúame pastorea porque congrega y reúne. La acción concreta es que reúne a los rarámuri en la fiesta y con ello recuperan la armonía universal:

No podría ser de otra manera. El Padre–Madre salva a sus hijos [e hijas] rarámuri haciéndolos pueblo de hermanos en las fiestas, y ahí se refuerza la vida cotidiana con ese verdadero signo eficaz de su gracia: la fiesta que une, comparte y hermana. Por eso, porque vive el sacramento de la fiesta y vive lo celebrado compartiendo en la hermandad cotidiana, el rarámuri siempre se salva, porque es Dios quien lo salva desde aquí para que vaya con él a la otra vida [...]³⁰²

Las fiestas refieren a la identidad original del pueblo rarámuri, a los fundamentos religiosos de su existencia, y al mismo tiempo garantizan la continuidad de la identidad: “bailar significa seguir siendo pagótuame”.³⁰³ La exigencia de hacer la fiesta es una exigencia teologal, porque la fiesta es la manifestación y la expresión de la dimensión fundamental de los rarámuri-pagótuame en su relación con Onorúame. Son expresión de su identidad, porque los rarámuri tienen en la fiesta su manera de *decirse*, a ellos mismos y a otros.³⁰⁴

³⁰⁰ En internet abundan los encabezados de noticias que anuncian hambrunas y escasez alimenticia en la Sierra Tarahumara. Sí, es una tierra de mucha necesidad, pero también es gente que tiene una opción de vida clara, que se traduce en sencillez, en lo necesario, contraria al producir o acumular occidentales.

³⁰¹ Eyerúame quiere decir *ser madre, o la madre*. Es uno de los adjetivos que se le da a Dios o a la Virgen María. David Brambila, *Diccionario Rarámuri-Castellano (Tarahumara)*...p.162

³⁰² Jesús Ricardo Robles, “Los rarámuri pagótuame” ..., pp. 45-46 Sobre este mismo punto, María Isabel Martínez nos dice que “Una lectura posible es que Dios no castiga ni condena a los rarámuri. Por el contrario, les otorga el fundamento de su campo de moralidad: el *teswino*”. Sobre el *teswino* o *batari* hablaremos más adelante. María Isabel Martínez Rodríguez, *Teoría etnográfica...*, p.117

³⁰³ Pedro Juan De Velasco, *Danzar o morir...*, p.362

³⁰⁴ Como dijimos, de acuerdo con María Isabel Martínez, ser rarámuri es ser hijo o hija de Onorúame, y descendiente de padre o madre rarámuri. Esto implica la continuidad de vivir, habitar, trabajar y hacer fiesta como un rarámuri. De tal manera, la moral rarámuri está fundamentada en una *filosofía del hacer*: “vivir como rarámuri consistía en seguir las enseñanzas, consejos, formas rituales, herramientas, animales, semillas y todo aquello que Onorúame otorgó míticamente a los rarámuri para producir su forma de vida actual. Este camino de los antepasados (*anayáwari boé*) se transmitía por medio del consejo (*nawésari*)”, que es el consejo que dan los gobernadores o gobernadoras rarámuri los domingos, después de la misa católica o la reunión dominical en el templo. María Isabel Martínez Ramírez, *Teoría etnográfica...*, p.126

Así pues, los rarámuri condensaron toda su creatividad haciendo de esta “la (casi) única expresión de lo que los rarámuri fueron, son y quieren ser”,³⁰⁵ el lugar por excelencia de su expresión comunitaria y su autocomprensión, el elemento fundamental de su identidad como *pagótuame*. La fiesta es siempre religiosa, no se concibe sin este elemento ya que “siempre se da de comer y beber primero a Dios, y a él se baila.”³⁰⁶ De aquí que sean dos los elementos de la fiesta: la danza y el banquete.

La danza es fundamental en la narrativa rarámuri. Sin la danza el mundo se derrumba y la aniquilación sería inminente. Es también celebración que reactualiza la acción salvífica de Dios, en colaboración con los rarámuri:

La fiesta va siempre a pedir perdón, a reconciliar, a restablecer la armonía de la comunidad y del cosmos. Bajo estas diversas acciones simbólicas: jugar, alimentar, ayudar a Dios; o su colaboración con Dios para construir la utopía de su reinado. Sin la fiesta y danza el mundo no tendría sentido, se derrumbaría. [...] Por eso se baila siempre, a propósito de trabajos comunes, de curaciones, de bendiciones de tierras y ganados, de petición de lluvias y cosechas, de acciones de gracias, despedidas de difuntos. Y también hay variedad de bailes [...]: rutuburi, matachín, fariseos y soldados; o los propios del jíkuri, bakánowa, etc. La danza relaciona en la fiesta al hombre con Dios, con la comunidad, con el cosmos: y, por oposición, lo relaciona también con el que vive abajo, con el chabochi y con el mal. La danza reordena y armoniza todo eso ubicando en su justo sitio a toda la realidad.³⁰⁷

³⁰⁵ Pedro Juan de Velasco, *Danzar o morir...*, p.363

³⁰⁶ Jesús Ricardo Robles, “Los rarámuri pagótuame” ... p.67

³⁰⁷ *Idem*. A propósito de la danza, Romaine Wheeler nos dice: “Normalmente quienes no son indígenas consideran la danza básicamente una diversión social placentera. El que alguien pueda bailar para estar al unísono con Dios es incomprensible para la mayoría de nosotros. En las danzas rarámuri veo los torbellinos de los danzantes derviches – de la cultura musulmana –, rompiendo los enlaces con la existencia terrenal. El incesante ritmo no sólo supera la fatiga humana, sino también lleva gradualmente a un estado de éxtasis, en el cual lo sublime en el hombre se desborda. Los rítmicos pasos de la danza palpitan como el primer latido del corazón del hombre. Sólo se necesita ver la concentración en la cara de los danzantes, para darse cuenta de que están bajo la influencia de algo mágico y sublime: el esfuerzo para mantener los movimientos precisos, el cerrarse a todos los pensamientos que puedan distraer, la absoluta concentración en los ritmos que sacuden el cuerpo. El rarámuri está haciendo un nuevo esfuerzo para llegar a la comunión con Onorúame. Sus fervientes pasos lo llevan a un mundo sobrenatural donde el hombre y su Creador se unen y bailan juntos.” Romaine Wheeler, *La vida ante los ojos de un rarámuri*, Editorial Ágata, Guadalajara, 1998, p.130. Wheeler nació en St. Helena, California, el año de 1942. Es concertista de piano, compositor e investigador. Luego de peregrinar por

Luego, el banquete puede consistir en muchas formas de comida, pero esencialmente es algún animal sacrificado³⁰⁸ y tortillas de maíz. Es importante que sea abundante, porque compartir la comida es esencial. Todos comen y beben lo que quieren, llevan a casa parte de la comida incluso, y la carne es lo que más se da. En cuanto a la bebida, lo que se da es el *batari* o *tesgüino*, el *agua de Dios*.³⁰⁹ Ésta bebida es abundante y se comparte hasta que se termina, no se conserva *para luego* ni se escatima. Se hace en grandes cantidades, porque se pretende la embriaguez de todos los que asisten a la fiesta:

En torno al *batari* se dan los excesos, pero también se da todo lo comunitario positivo; en una cultura de habitación dispersa por las montañas es el socializador casi único, el actualizador constante del sentido de comunidad. El *batari* será siempre un tema polémico para los que lo ven desde fuera, por los excesos que se dan en él; para los rarámuri, que ven también todo lo positivo que encierra, el *batari* debe ofrecerse primero a Dios, es factor de la hermandad, es el agua de Dios.³¹⁰

Como podemos ver, la fiesta tiene claros elementos simbólico-rituales, a saber, la capacidad de condensación de la identidad religiosa de los rarámuri; ella devela la unidad de la realidad y su participación en la misma también es una unidad de concentración del sentido del ser y estar de los rarámuri; asimismo, la repetición de la acción ritual de la fiesta permite que se reactualice su identidad, pasando del tiempo *homogéneo* al tiempo *heterogéneo* o

distintos pueblos en varios continentes, decidió establecerse desde el año de 1992 en la Sierra Tarahumara, donde se dedicó a estudiar la música y la danza rarámuris. Su visión de la sierra tarahumara, en este pequeño texto, que es a la vez reseña y poesía, describe, pero también cuenta la vida de los Rarámuri.

³⁰⁸ Sobre los animales que se suelen sacrificar, lo más común es la chiva o cabra, cuando la fiesta es importante o hay posibilidad, se mata una vaca. Se pueden ofrecer venados, gallos, gallinas, conejos y peces, pero “«jamás se baila Tutuguri matando un marrano, ni liebres, ni serpientes, ni caballos, ni asnos, ni perros» [...]” Pedro Juan De Velasco, *Danzar o Morir...*, p.192

³⁰⁹ “Se trata de un fermentado de maíz, de bajo contenido alcohólico (similar a la cerveza), espeso y nutritivo. Su elaboración, a grandes rasgos, consiste en dejar germinar, humedeciéndola y poniéndola cerca de la chimenea, una cierta cantidad de maíz. Una vez que ha brotado la raíz, se muele, se hierve y se le añade *basiáwari* [planta silvestre, especie de triguillo. A veces se utilizan otras hierbas] para ayudar a la fermentación; la bebida se deja reposar en ollas tapadas durante unos días (más o menos tres), hasta el momento de consumirla. [...] Siempre que, al final de un acto o de un trabajo comunitario se va a comenzar a beber, se realiza una pequeña ceremonia de ofrenda ritual del *tesgüino* a Dios.” *Ibidem*, p.90

³¹⁰ Jesús Ricardo Robles, “Los rarámuri pagótuame” ..., p.68

primigenio, *fundamental*. A través de la fiesta los rarámuri habitan el mundo, instalan su hogar, pueden transmitir y representar sus valores fundamentales.

Del mismo modo, las fiestas son su confesión de fe y su forma de aprobación y vivencia de los valores comunitarios: “el hecho mismo de participar en las festividades significa realizar la voluntad de insertarse en la colectividad que vive (de) esos valores”.³¹¹ En consecuencia, bailar es aceptar los valores de la comunidad, participar de las fiestas religiosas es vivir referidos a Dios como centro de la comunidad y la persona, Dios como “el *Onorúame*, con su cuidado paternal, sus exigencias, etc.; aceptación que no es meramente intelectual o voluntarista, bailar es realizar en común una experiencia religiosa.”³¹²

Evidentemente que la participación en la fiesta no es una mera adhesión religiosa: es aceptar todas las consecuencias, las implicaciones económicas, sociales y morales por las que los rarámuri optan. Esto es debido a que toda la vida de los rarámuri se ve afectada, influida por su religión. Es decir, su identidad lleva lo religioso a ámbitos que pueden parecer ajenos a la religión en una sociedad secular, moderna y fragmentada: el trabajo en el campo, la cosecha, las curaciones, la muerte, etc. Puedo asegurar, desde lo que viví acompañando al pueblo rarámuri, que toda su vida se convierte en una *vida religiosa*.³¹³

³¹¹ Pedro Juan de Velasco, *Danzar o morir...*, p.364 Las fiestas son también el momento en el que se encuentra un número significativo de tarahumaras. En ocasiones las fiestas pueden durar hasta cuatro días seguidos, implican contacto físico cercano y en ellas se tratan las comunicaciones interpersonales de importancia para resolver asuntos o discutir temas que les implican. Es así como, la conservación de la identidad rarámuri depende de las fiestas; y en ellas el baile se convierte en un símbolo claro y contundente de identidad, tradición, expresión y armonía; en el baile participa una gran cantidad de asistentes, bailan a un ritmo y armonía precisos, repetidos largamente, en el que se expresa y conserva su historia como *pagótuame*, como bautizados. El baile rarámuri se contrapone al vivir a destiempo moderno, al vivir sin un ritmo ni cadencia. *Ibidem*, p.366

³¹² *Ibidem*, p.364

³¹³ Afecta su vida de trabajo, su organización social, su economía, etc. Es decir, viven en el nivel de profundidad en el que se encuentra lo sagrado: su religión envuelve y afecta todas las esferas de su vida y les da sostén. Viven fundamentados en esa realidad absolutamente absoluta.

Esto implica que los rarámuri deben tener un alma,³¹⁴ es decir, su obligación teológica les impele a ser *buenos caminantes*:

[...] un «buen caminante» es tanto el que recorre, con rapidez y firmeza, largos y difíciles trayectos como quien se esfuerza por ser un «buen rarámuri», es decir, una persona de acciones, pensamientos, sueños y retóricas correctas y regenerativas, según la cosmopolítica rarámuri. Por el contrario, un «mal rarámuri» es el que no piensa «derecho», que no reflexiona sobre sus actos, es alguien que «se desvía del camino correcto», es decir, quien se comporta siguiendo el camino-otro (*si'nú boá*)³¹⁵

Por eso, la fiesta de los rarámuri es una manifestación profunda de su realización humana: se realizan como personas humanas en la opción por continuar haciendo la fiesta, por danzar para estabilizar al mundo con la reactualización de su identidad y de su cultura. Para el pueblo tarahumara Dios es un problema: si no lo fuera, no tendrían la exigencia de *cumplir* con la fiesta que a Él le agrada, con la repetición de aquello que se configuró gracias a los *anayáwari*. Esto convierte su religión en esa fuerza de atracción que les permite acceder al *fundamento*, lo cual se da por medio de la experiencia religiosa completa del ciclo festivo que cada año se realiza: la fiesta religiosa rarámuri es religación y presencia de Dios en las cosas, es el lugar donde se da esa trascendencia.

De tal modo, los rarámuri afirman que “a Dios le gustan las fiestas de matachín y de fariseos”,³¹⁶ aduciendo también que en su conversión está implícita a la *voluntad divina*, a una dimensión irracional y misteriosa, es decir: a su experiencia religiosa. Para los tarahumaras es Dios quien convoca a la fiesta; y la fiesta expresa y define la realidad de la comunidad de los

³¹⁴ “[...] «el alma que deben tener» puede ser traducido como la vida que Onorúame otorga a cada rarámuri a través del soplo divino. Este acto de filiación los incorpora a un colectivo de colaterales. Los padres mortales colaboran en la creación de un nuevo ser y participan de esta red de amplificada de parentesco mediante la consanguinidad. Finalmente, «el alma que deben tener» remite a la distinción de género que particulariza a cada rarámuri y que articula su sociabilidad.” María Isabel Martínez Ramírez, *Teoría etnográfica...*, p.125

³¹⁵ José Alejandro Fujigaki Lares, “Caminos que bifurcan y multiplican” ..., p.362. En la misma línea, María Isabel afirma que “[...] irse del mundo rarámuri implica llegar a otro mundo y a otro campo de moralidad; lo cual conlleva a la muerte colectiva o al fin de la costumbre. La consecuencia final de este proceso sería, como se intuye en este grupo de mitos, romper el lazo filial con Onorúame, centro de atracción del campo de moralidad de este pueblo.”, María Isabel Martínez Ramírez, *Teoría etnográfica...* p.130

³¹⁶ *Ibidem*, p.360

bautizados. En ella se reconocen entre sí como rarámuri-pagótuame. Aquí se ligan íntimamente criterios de identidad, distinción, estructuras de gobierno y juicios, a la religión y a las fiestas. En un buen número de tarahumaras “existe la conciencia explícita de ser cristianos, de pertenecer a la Iglesia y de compartir la fe con otros hombres”³¹⁷ y mujeres. En resumen, sobre la religión y la cultura de los rarámuri:

Se puede decir que, a pesar de arbitrariedades e imposiciones, a veces de menosprecio de la cultura *rarámuri*, a pesar de matices y restricciones, se ha ido dando el reconocimiento de esta comunidad de *pagótuame* como algo que se podría llamar una «Iglesia local»; que no es la mera representación a escala de un modelo universal y homogéneo – independiente de la historia, geografía, economía y cultura – sino una comunidad original que ha tratado de comprender y traducir el cristianismo a su cultura y a su realidad, sin encerrarse ni diluirse, y que ha sido capaz de expresar y transmitir su fe en términos de dicha cultura.³¹⁸

Finalmente, considero que la práctica ritual de los rarámuri confirma que la religión es el principal vínculo de las sociedades. El rarámuri vive ocupándose de Dios porque también vive “ocupándose de las cosas, consigo mismo y las demás personas. Su experiencia de Dios lejos de alejarlo del mundo lo obliga al mundo”,³¹⁹ o sea, a *el-mundo-de-arriba*.

³¹⁷ Pedro Juan De Velasco, “Danzar o morir...”, p. 369

³¹⁸ *Ibidem*, p.373

³¹⁹ Francisco Correa Schnake, “Zubiri: la experiencia...”, p.490

Reflexiones finales

Hemos realizado un camino, hemos caminado hacia el fundamento como los rarámuri. También hemos tejido una urdimbre, un canasto como lo hacen los rarámuri, comenzamos por uno pequeñito y a partir de ese *ware*³²⁰ fuimos tejiendo otros de forma concéntrica hasta obtener una serie de canastos para sostener esta reflexión. El canasto semilla fue la experiencia que viví hace un tiempo y que he podido repetir: participar de la fiesta rarámuri, vivir en la Sierra Tarahumara, caminar sus caminos, escuchar sus relatos, bailar desde el atardecer hasta que sale el sol, tomar tesgüino y hacerme amigo de ellas y ellos. Conocerlos transformó mi vida, fue el *ware* semilla que me hizo tejer otros canastos. Viví una *ruptura de nivel* tal que modificó mis opciones, la forma en que me realizo como persona.

Tejer contemplando lo que acontece permitió reconocer una crisis actual, una que proviene del modo occidental de mirar y construir el mundo. Así fue que se tejió el canasto que siguió a éste, hacernos la pregunta por la religión, nuestro punto de partida. Vimos que la religión, más allá de su carácter confesional, es una dimensión humana fundamental que ha sido *mutitada* o tergiversada, tachada de anacrónica e irracional. Pero en la religión hay una característica humana *fundamental*: en ella nos jugamos el sentido de la vida, el hacernos personas. Preguntarnos por la religión es de esas preguntas que tocan aspectos vitales de la existencia humana. Puede que no encontremos una respuesta absoluta, como sucede con esta clase de preguntas, pero el ejercicio de reflexionar en torno a ella nos ha ayudado a tejer estos canastos. Nos vimos llevados a tejer el canasto de la experiencia como vía de acceso a eso fundamental, y con la trama Zubiriana nos adentramos en el poder de lo real, en la religación y en el ad-optar. Luego tejimos el canasto de lo simbólico, lo ritual y lo mítico, como aspectos del hecho religioso, para comprender mejor a qué nos estábamos refiriendo.

³²⁰ Ware o wari: cesto tejido de palmilla David Brambila, *Diccionario Rarámuri-Castellano (Tarahumara)*..., p.582. "Regionalmente, las mujeres utilizan distintas fibras como sotol (*Yucca decipiens*, *Dasyllirion duranguense*, *D. simplex* y *D. Wheeleri*, conocidos en algunas regiones como *seréke*), palmilla (*Nolina durangensis* y *Nimatapensis* o *gurú*) y palma (*Sabal uresana* o *raku*) [...] Lo interesante es que sea para su uso doméstico o para vender, los canastos se tejen en serie, comenzando siempre por el más pequeño [...] «el canasto más pequeño se toma como la semilla del más grande»" María Isabel Martínez Rodríguez, *Teoría etnográfica*..., p.43

Hacia el final de esta reflexión podemos reconocer que esa crisis de deshumanización afecta a las personas. En contraste a los valores de la sociedad actual, desde el punto de vista de la vivencia del pueblo rarámuri, el individualismo podría traducirse como negación de la religión: el sentido, la identidad se nos da en relación con otros y otras, en comunidad, con la tradición, en el mismo medio ambiente, etc. La sociedad urbana, contemporánea, secular y fragmentada, nos hace pensar que el fundamento es la persona individual, pero eso no es cierto, como hemos visto el fundamento es allende la propia persona, y eso implica una salida de sí. Como respuesta fundamentalmente contraria a la modernidad, la forma de religación del pueblo rarámuri es en comunidad; hacer fiesta es la forma de estar religados.

La problemática contemporánea, la crisis de sentido, de la imagen de Dios y del tiempo, nos exige ocuparnos del problema teologal, de Dios como un problema. No podemos continuar indiferentes al fundamento, porque las consecuencias del tiempo atomizado siguen carcomiendo las relaciones y los vínculos humanos, nos hacen violentos, fragmentarios, nos *deshumanizan*. Así fue que, el 20 de junio del año 2022, esta deshumanización alcanzó a los jesuitas Javier Campos y Joaquín Mora, como ha afectado a la población en general de México. Ambos fueron asesinados dentro del templo de la comunidad tarahumara de Cerocahui. Ellos, como tantas otras personas, entregaron su vida allí en la Sierra Tarahumara, participando como puentes entre el modo de ser y estar rarámuri, y el occidente que vive atomizado.

A ellos no podemos preguntarles qué fue para ellos vivir por más de cuarenta años entre los y las rarámuri. Tampoco pretendo que esta reflexión responda a esa pregunta, no queremos hacer de la filosofía una herramienta al estilo de la modernidad capitalista e industrial. Pero sí podemos pensar que la experiencia religiosa del pueblo rarámuri nos permite mirar, como a través de una ventana, una luz distinta que puede iluminar esta crisis del tiempo, del sentido, del *fundamento*. Para los rarámuri el tiempo es circular, reversible, y hay la posibilidad de siempre retornar al presente mítico que reintegra y sostiene el mundo. Contra el tiempo atomizado y discontinuo, contra los picos de actualidad, el tiempo rarámuri permite que el mundo siga siendo. La imagen del mundo rarámuri, de su *utopía* es la fiesta: el baile sincronizado, cuyo ritmo repetitivo hace que se pueda pisar la tierra y *emparejarla*; la

bebida, el *agua de Dios* que mantiene la energía de la fiesta y la anima salpicándola de bromas y de risas, que permite a la fiesta extenderse por varios días entre rezos y charlas; la comida que alcanza para todos, que es abundante porque lo importante es compartir; de repetir eso que los *anayáwari* dejaron y que permite que la vida continúe orientada desde el punto de gravedad que es ser la comunidad de los de Onorúame.

Hablar del pueblo rarámuri y de su experiencia religiosa, es hablar de ellos y ellas con todo: luces y sombras, aciertos y fallos, sin idealizarles. La vida en la Sierra Tarahumara no es fácil: el clima es duro, los caminos largos, las distancias inmensas, los cañones profundos, se vive todo de forma más cruda, sin filtros y las consecuencias de los cambios en el clima están haciéndose notar. Sin embargo, su modo de habitar este lugar les permitió fijar de forma peculiar su identidad y su cosmología, su realidad que se plasma en las fiestas religiosas que repiten año con año. Esta experiencia de asombro frente al Misterio, *tremens et fascinans*, instauro la vida completa del rarámuri en un orden distinto, en el orden de lo sagrado. Y, por ende, la utopía rarámuri es la del *homo homini frater*, es decir, la del buen uso de la palabra. La vida rarámuri toda es sagrada: la siembra, la construcción, las etapas de la vida, los caminos, inscriben a todo un pueblo y un paisaje en el ámbito de lo sagrado. Y ellos viven abiertos a que otras y otros entretejan sus vidas con las suyas: así fue que mi vida se ha urdido con sus vidas y con otras vidas, porque la realización personal se teje como el *ware*, y se vive con la cadencia del baile. El tono de amistad podría sugerir que sólo la experiencia religiosa de los rarámuri es válida.³²¹ Sin embargo, esta experiencia abre a recibir otras experiencias de distinto modo y ha suscitado la presente reflexión. En los valores rarámuri, en su modo religiosos de ser y de vivir, se abre la posibilidad de encontrar en otros sitios del mundo semillas que se abren paso, brotan entre el pavimento como luces que hablan de otros modos de vivir en la realidad.

Finalmente, cabe mencionar que esta reflexión nace de las incertidumbres de un aprendiz. Es verdad que abre muchas aristas que no podremos revisar. Deja cuestionamientos que se pueden ramificar en otras preguntas. Hacer preguntas que ahondan en las distintas dimensiones humanas es necesario, hoy más que nunca. En la crisis actual, humanizarnos es

³²¹ Jesús Ricardo Robles, "Los rarámuri pagótuame" ... p.24

urgente. Todo lo reflexionado es para poner palabras a la experiencia que modificó radicalmente el rumbo de mi vida, como seguramente les ocurrió a Javier y a Joaquín. Permanecer allí, en la Sierra Tarahumara, en medio del paisaje agreste, sumergidos en la violencia campante, es continuar realizándose como personas en referencia al Misterio, al *fundamento*. Vivir sin indiferencia a lo profundo, experimentando las rupturas de nivel que permiten la irrupción del ámbito de lo sagrado, es hacer de la vida una *vida religiosa*, como lo han hecho los rarámuri.

Fuentes documentales

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2004
- Bauman, Zygmunt, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, CONACULTA-Tusquets, Ciudad de México, 2007
- Bennett Clark, Wendell y Zingg Mowry, Robert, *Los Tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México, 1986 (*Colección Clásicos de la Antropología Mexicana*)
- Berger, Peter L., *Para una Teoría Sociológica de la Religión*, Kairós, Barcelona, 1967
- Brambila, David, *Bosquejos del alma Tarahumara*, colección de varios artículos, material mimeografiado, Sisoguichi, 1970
- Brambila, David, *Diccionario Rarámuri-Castellano (Tarahumar)*, Obra Nacional de la Buena Prensa, Ciudad de México, 1976
- Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1971
- Correa Schnake, Francisco, "Zubiri: la experiencia como vía de acceso del hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa", en *Teología y vida*, Universidad Católica del Norte, Chile, Vol. XLV, 2004, pp. 477-493
- De Sahagún Lucas, Juan, *Fenomenología y Filosofía de la religión*, Biblioteca de Autores Cristiano, Madrid, 1999
- Dobbelaere, Karel, *Secularización: Un Concepto Multi-Dimensional*, trad. Eduardo Sota García (*Materiales de cultura y religión*), Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 1994
- Duch, Lluís, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Trotta, Madrid, 2002, (*Colección Estructuras y Procesos, Serie Antropología*)
- Duch, Lluís, *El exilio de Dios*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2007 (*Fragmentos 40*)
- Duch, Lluís, *Mito Interpretación y cultura*, Herder, Barcelona, 1998
- Estrada, Juan Antonio, *El sentido y el sinsentido. Preguntas a la filosofía y la religión*, Trotta, Madrid, 2012, (*Colección Estructuras y procesos, Serie Religión*)

- Estrada, Juan Antonio, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Trotta, Madrid, 2001 (*Colección Estructuras y Procesos, Serie Religión*)
- Fallas López, Luis A., “Del individuo al sujeto y viceversa (Presentación y comentario de las primeras secciones del texto de Alain Renaut, La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad)” en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, San José de Costa Rica, Vol. 40, N°, 100, 2002, pp.45-52
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Tomo I, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1961
- Fujigaki Lares, José Alejandro, “Caminos que bifurcan y multiplican mundos. Alteridades | identidades entre los rarámuri de Chihuahua” en Bonfiglioli, Carlo, Fujigaki Lares, Alejandro y Martínez Ramírez, María Isabel (Coords.), *Reflexividad y alteridad. Vol. I*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, Ciudad de México, 2019, (*Serie Antropológica 27*) pp. 357-398
- Fürstenberg, Friedrich, *Sociología de la religión*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976
- Gesché, Adolphe, *El Sentido*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004
- González Rodríguez, Luis, *Tarahumara. La sierra y el hombre*, Secretaría de Educación Pública/Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1982
- Han, Byung-Chul, *El aroma del tiempo: un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Herder, Barcelona, 2016 (*Colección Pensamiento Herder*)
- Han, Byung-Chul, *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*, Herder, Barcelona, 2021 (*Colección Pensamiento Herder*)
- Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2017
- Irigoyen Rascón, Fructuoso, *Cerocahui. Una comunidad en la Tarahumara*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1974
- Kennedy, John G., *Tarahumara of the Sierra Madre. Beer, Ecology and Social Organization*, AHM Publishing Corporation, Illinois, 1978

- Lucas Hernández, Juan de Sahagún, *Fenomenología y Filosofía de la religión*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1999
- Luckmann, Thomas, *La religión invisible*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973
- Maldonado Arenas, Luis, *Religiosidad Popular. Nostalgia de lo mágico*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975
- Martín Velasco, Juan de Dios, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Editorial Trotta, Madrid, 2006
- Martínez Ramírez, María Isabel, *Teoría etnográfica: crónica sobre la antropología rarámuri*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2021
- Mircea Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*, Labor/Punto Omega, Barcelona, 1998
- Mircea Eliade, *Mito y Realidad*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1973
- Monod, Jean-Claude, *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*, Amorrortu, Buenos Aires, 2015
- Morris, Brian, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Paidós, Barcelona, 1995, (*Paidós Básica*)
- Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza editorial, Madrid, 2001
- Robles Oyarzun, Jesús Ricardo, “Los Rarámuri Pagótuame”, en Manuel Marzal (Ed.), *El Rostro Indio de Dios*, Centro de Reflexión Teológica A.C./Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México, 1994
- Trías, Eugenio, *Porqué necesitamos la religión*, Plaza & Janés Editores, Barcelona, 2000
- Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, Siglo veintiuno editores, Ciudad de México, 1999
- Van der Leeuw, Gerard, *Fenomenología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1964
- Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Alianza Editorial, Madrid, 2008
- Vattimo, Gianni, *Crear que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996 (*Paidós Studio*)

- Velasco, Pedro Juan de, *Danzar o Morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, ITESO, Guadalajara, 2006
- Wheeler, Romaine, *La vida ante los ojos de un rarámuri*, Editorial Ágata, Guadalajara, 1998
- Zubiri, Xavier, *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2012
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid, 2008